TEOLOGIA SISTEMATICA ***Tomos I y II*** son libros de texto para el estudio de las doctrinas básicas de nuestra fe. Desde una perspectiva teológica conservadora, James Leo Garrett, h. produce una obra bien informada y documentada en el campo de la teología sistemática. Esta obra constituye una verdadera mina de oro de materiales bien organizados, con la unión balanceada de las perspectivas bíblica, histórica y evangélica.

El doctor Garrett ha enseñado en la Universidad Baylor y en los seminarios del Sur y Sudoeste de los bautistas del sur de los Estados Unidos. Ha enriquecido su perspectiva teológica con períodos de enseñanza en el Seminario Bautista de Hong Kong y en otras instituciones teológicas del mundo, como también con conferencias en diversos seminarios de nuestra América Latina. Su aporte es apreciado en el mundo teológico contemporáneo. La Casa Bautista de Publicaciones se siente honrada de presentar esta obra, que será de referencia indispensable en el estudio de la teología sistemática en nuestro mundo hispano.

OBRAS AFINES

- *Nuevo Diccionario de Teología*, Ferguson, Wright y Packer
- *Doctrina Cristiana*, W. T. Conner
- *Introducción a la Teología Contemporánea*, F. Ureta



09141



TEOLOGIA SISTEMATICA TOMO II GARRETT

TEOLOGIA SISTEMATICA

- ***BIBLICA***
- ***HISTORICA***
- ***EVANGELICA***

TOMO II

JAMES LEO GARRETT, h.

TEOLOGIA SISTEMATICA

BIBLICA, HISTORICA Y EVANGELICA

Tomo II

TEOLOGIA SISTEMATICA

BIBLICA, HISTORICA Y EVANGELICA

Tomo II

James Leo Garrett, h.

Traducido por

Nancy Bedford de Stutz
Daniel Stutz
LaNell W. de Bedford

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES
Apartado Postal 4255, El Paso, TX 79914, EE. UU. de A.
www.casabautista.org
Agencias de Distribución

CBP ARGENTINA: Rivadavia 3474, 1203 Buenos Aires, Tel.: (541)863-6745. **BOLIVIA:** Casilla 2516, Santa Cruz, Tel.: (591)342-7376, Fax: (591)342-8193. **COLOMBIA:** Apartado Aéreo 55294, Bogotá 2, D.C., Tel.: (571)287-8602, Fax: (571)287-8992. **COSTA RICA:** Apartado 285, San Pedro Montes de Oca, San José, Tel.: (506)225-4565, Fax: (506)224-3677. **CHILE:** Casilla 1253, Santiago, Tel: (562)672-2114, Fax: (562)695-7145. **ECUADOR:** Casilla 3236, Guayaquil, Tel.: (593)445-5311, Fax: (593)445-2610. **EL SALVADOR:** Av. Los Andes No. J-14, Col. Miramonte, San Salvador, Tel.: (503)260-8658, Fax: (503)260-1730. **ESPAÑA:** Padre Méndez 142-B, 46900 Torrente, Valencia, Tel.: (346)156-3578, Fax: (346)156-3579. **ESTADOS UNIDOS: CBP USA:** 7000 Alabama, El Paso, TX 79904, Tel.: (915)566-9656, Fax: (915)565-9008, 1-800-755-5958; 960 Chelsea Street, El Paso, TX 79903, Tel.: (915)778-9191; 4300 Montana, El Paso, TX 79903, Tel.: (915)565-6215, Fax: (915)565-1722, (915)751-4228, 1-800-726-8432; 312 N. Azusa Ave., Azusa, CA 91702, Tel.: 1-800-321-6633, Fax: (818)334-5842; 1360 N.W. 88th Ave., Miami, FL 33172, Tel.: (305)592-6136, Fax: (305)592-0087; 647 4th. Ave., Brooklyn, N.Y., Tel.: (718)788-2484; **CBP MIAMI:** 12020 N.W. 40th Street, Suite 103 B, Coral Springs, FL 33065, Fax: (954)754-9944, Tel. 1-800-985-9971. **GUATEMALA:** Apartado 1135, Guatemala 01901, Tel.: (502)2-220-0953. **HONDURAS:** Apartado 279, Tegucigalpa, Tel.: (504)238-1481, Fax: (504)237-9909. **MÉXICO: CBP MÉXICO:** Avenida Morelos #85, México, D.F. 06000, Tels./Fax: 011525-566-8055, 011525-566-7984; Madero 62, Col. Centro, 06000 México, D.F., Tel./Fax: (525)512-9390; Independencia 36-B, Col. Centro, 06050 México, D.F., Tel.: (525)512-0206, Fax: 512-9475; Félix U. Gómez 302 Nte. Monterrey, N. L. 64000, Tel.: (528)342-2823. **NICARAGUA:** Reparto San Juan del Gimnasio Hércules, media cuadra al Lago, una cuadra abajo, 75 varas al Sur, casa 320, Tel.: (505)278-4927, Fax: (505)278-4786. **PANAMÁ:** Apartado E Balboa, Ancon, Tel.: (507)264-6469, (507) 264-4945, Fax: (507)228-4601. PARAGUAY: Casilla 1415, Asunción, Fax: (595)2-121-2952. **PERÚ:** Pizarro 388, Trujillo, Tel./Fax: (514)424-5982. **PUERTO RICO:** Calle San Alejandro 1825, Urb. San Ignacio, Río Piedras, Tel.: (809)764-6175. **REPÚBLICA DOMINICANA:** Apartado 880, Santo Domingo, Tel.: (809)565-2282, (809)549-3305, Fax: (809)565-6944. **URUGUAY:** Casilla 14052, Montevideo 11700, Tel.: (598)2-309-4846, Fax: (598)2-305-0702. **VENEZUELA:** Apartado 3653, El Trigal 2002 A, Valencia, Edo. Carabobo, Tel./Fax: (584)126-1725.

Primera edición: 2000
Clasificación Decimal Dewey: 230
Tema: 1. Teología
ISBN: 0-311-09141-5
C.B.P. Art. No. 09141

3 M 11 00

Printed in Canada

CONTENIDO

PREFACIO

La elaboración del Tomo II de mi *Teología Sistemática* se ha extendido a través de cinco años. Durante este tiempo he tratado de escuchar —y donde fuera posible, tener en cuenta— las críticas hechas por quienes reseñaron el Tomo I: Gerald Bray, Ronald T. Clutter, Robert H. Culpepper, Gabriel Fackre, Stanley J. Grenz, William L. Hendricks, Fisher H. Humphreys, Phil Meade, David L. Smith y J. Terry Young.

Estoy profundamente agradecido a mi colega Bert Buckner Dominy por haber invertido mucho tiempo en leer cada capítulo del Tomo II y haber ofrecido sugerencias, críticas y recomendaciones. También le estoy agradecido a mi tía, la señora Gladys Jenkins Casimir (Calvert, Texas), que desde su experiencia de vida enseñando en la escuela pública y a las mujeres adultas en la escuela dominical, y con 90 años cumplidos leyó cada capítulo, planteó preguntas y ofreció comentarios.

Quisiera expresar mi gratitud a numerosas bibliotecas de seminarios teológicos, facultades de teología y universidades que me facilitaron libros y materiales a través de los préstamos entre bibliotecas, así como al plantel de la Biblioteca Roberts del Southwestern Baptist Theological Seminary.

Los lectores pastorales de diversas porciones del Tomo II han sido Barry A. Stricker (Tiburon, California), Calvin Miller (Omaha, Nebraska), L. Joey Faucette (Forest City, North Carolina) y H. Stephen Shoemaker (Fort Worth, Texas). Estoy profundamente agradecido por sus comentarios.

Los hombres y mujeres adultos de la Primera Iglesia Presbiteriana de Fort Worth, en su escuela dominical combinada de verano, escucharon con atención el contenido sustancial de los cinco capítulos sobre el Espíritu Santo en junio de 1991. Billy Mac (Kip) Ingram y Terrell Frank Coy han enseñado provechosamente el Tomo II en borrador, recogiendo los comentarios de los estudiantes.

Encontrar los años de nacimiento y deceso de los autores citados y mencionados ha sido una tarea onerosa. En esto me han asistido enormemente Todd D. Still (Glasgow) y Teresa de Ellis (Cambridge) con los autores británicos y Erich Geldbach (Bensheim, Alemania) con los autores alemanes. También conté con la asistencia de casas publicadoras y bibliotecas.

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a las dos secretarias que han procesado la mayor parte de este tomo: Lisa de Watkins y Karen Amy Downey. Asimismo asistieron con la mecanografía de ciertos capítulos Carol de Lemke y Judy de Ates. Walter Stacey Boutwell, Robert Chance Stine, Robert Stanton Norman, Steven Ray Harmon, Ronald Craig Etheredge y Malcolm Beryl Yarnell, III sirvieron hábilmente como mis asistentes de investigación.

Deseo expresar mi reconocimiento por su aliento y ayuda a James E. Carter, R. Bruce Corley, M. Vernon Davis, Russell H. Dilday, h., David S. Dockery, William R. Estep, h., W. Boyd Hunt, W. David Kirkpatrick, Dwight A. Moody, John P. Newport, Paul E. Robertson, Robert B. Sloan, Wayne E. Ward, Bill Bastien, Carol de Bastien, Barbara Russell y Michael Thomas Pullin. Otras personas que me han asistido en puntos específicos de la investigación están indicadas en las notas al pie de página. Les estoy agradecido a numerosos estudiantes y antiguos estudiantes por su aliento y expectación del Tomo II.

Los índices fueron preparados por Stephen L. Abbott (Siloam Springs, Arkansas) Amy K. Downey, Chad Owen Brand (Fort Worth), Robert C. Stine (Bluegrove, Texas), y Richard Andrew Rankin (Fort Worth). Por estas labores de amor estoy profundamente agradecido.

JAMES LEO GARRETT, h.

Dedicado con todo cariño

a mis profesores colegas en

Southwestern Baptist Theological Seminary
Southern Baptist Theological Seminary
Baylor University
Hong Kong Baptist Theological Seminary

Sexta parte

LA OBRA DE JESUCRISTO

46

LA CRUZ ENTENDIDA COMO SACRIFICIO, PROPICIACION, SUSTITUCION Y JUSTICIA DE DIOS

Previamente,[1] al distinguir la "persona" de la "obra" de Jesucristo, afirmamos que su "obra" se centraba en la muerte de Jesús, aunque nunca de tal manera que se divorciara de su resurrección o se separara de su vida y de su ministerio.

Como preludio al estudio de la doctrina de la obra salvífica de Jesucristo es apropiado preguntar acerca de algunas de las posibles estructuras, o algunos de los esquemas organizativos que han sido o podrían ser utilizados para explicar tal doctrina.

En primer lugar, constituyen una posibilidad los métodos empleados por la teología neotestamentaria. Numerosos autores de obras acerca de la teología del Nuevo Testamento han tratado la obra de Cristo, especialmente su muerte, bajo las rúbricas correspondientes a los diversos tipos de literatura neotestamentaria.[2] Sin embargo, también es posible tratar la obra de Cristo permitiendo que los principales términos descriptivos de la muerte de Jesús empleados por los autores del Nuevo Testamento, la mayor parte de los cuales son metáforas, constituyan el modelo organizativo: el sacrificio,[3] la propiciación,[4] la justificación o absolución,[5] la redención,[6] el rescate[7] y la reconciliación.[8] Wolfhart Pannenberg no sólo utilizó los términos sino también los conceptos al identificar siete temas del Nuevo Testamento que expresan el significado de la muerte de Jesús:

---

1 Ver el Tomo I, cap. 39, introducción.

2 Weidner, *Biblical Theology of the New Testament,* 1:65-66, 131, 157, 180-83; 2:131-139, 216-22, 250-51, 268-71; Beyschlag, *New Testament Theology,* 1:150-54, 273-76, 311-14, 394-403; 2:133-67, 319-28, 384-86, 445-50, 483-86, 507; Bernhard Weiss, *Biblical Theology of the New Testament,* trad. David Eaton y James E. Duguid, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1891, 1893), 1:101-3, 230-39, 419-37; 2:202-16, 357-62; George Barker Stevens, *The Theology of the New Testament,* pp. 124-34, 260, 268-71, 294-95, 301-04, 403-16, 510-14, 536-38, 587-90; Conner, *La fe del Nuevo Testamento,* pp. 183-96, 208-09, 229-31, 247-57, 339-53, 489-503; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament,* 1:292-306; 2:52-58; Charles Caldwell Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament,* pp. 68-70, 110, 185-86, 249-53, 274-76, 337-40; Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament,* pp. 69-71, 236-44, 347-49; Kümmel, *The Theology of the New Testament,* pp. 85-95, 116-18, 198-99, 296-98; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament,* pp. 181-92, 423-36, 574-75, 578-84, 599; Donald Guthrie, *New Testament Theology,* pp. 431-81; Leon Morris, *New Testament Theology,* pp. 66-68, 71-74, 181-90, 269-74, 288-89, 293-94, 305-08, 317-19.

3 *thusia*

4 *ilasmos, ilasterion*

5 *dikaiosis, dikaioma*

6 *lutrosis*

7 *lutron*

8 *katallage*

(1) Un hecho comparable al rechazo y al asesinato de los profetas por parte de un pueblo duro de cerviz (Mat. 23:37; 1 Tes. 2:14, 15);
(2) un acontecimiento predeterminado por un decreto divino, incluyendo el rechazo de Jesús por parte de los líderes judíos (Hech. 2:23; 4:28);
(3) la expiación de los pecados de los seres humanos por medio del sufrimiento sustitutivo (Mar. 10:45; 14:24);
(4) un sacrificio expiatorio (Rom. 3:25; Heb., *passim*);
(5) la ofrenda en sacrificio del Cordero pascual (1 Cor. 5:7; 1 Ped. 1:18, 19; Juan 1:29);
(6) el sacrificio por el cual se sella el nuevo pacto (1 Cor. 11:25);
(7) el medio por el cual Cristo se torna una maldición para la humanidad, apartando o finalizando el poder acusatorio de la ley (Gál. 3:13; Col. 2:13, 14; Ef. 2:14, 15).[9]

En la discusión que sigue los temas tercero, cuarto, quinto, sexto y séptimo de Pannenberg son especialmente relevantes.

En segundo lugar, el método empleado por la teología histórica podría proveer el patrón organizativo para explicar la doctrina de la obra de Cristo. Esto significaría que varias de las teorías relativas a la obra de Cristo propuestas en el transcurso de la historia posbíblica del cristianismo, quizá dispuestas en orden cronológico, proveerían el marco para la discusión de la doctrina. Tal esquema no carece de valor, pues cada una de estas teorías suele ser desarrollada a partir de uno de los conceptos o de los temas pertenecientes a esta doctrina. Pero ni el método de la teología del Nuevo Testamento ni el de la teología histórica constituyen, estrictamente hablando, el método de la teología sistemática.

La teología sistemática puede tratar la obra de Cristo, relacionando la muerte/resurrección de Jesús con la naturaleza o los atributos de Dios (justicia, santidad, amor, misericordia, gracia, etc.), con la universalidad y las consecuencias del pecado humano, con la intersección del tiempo y de la eternidad, así como con lo sobrehumano, específicamente con los poderes demoníacos. En tales categorías pueden incluirse los materiales históricos bíblicos y posbíblicos; por consiguiente, tal será el método aplicado en toda la sexta parte.

I. LA CRUZ ENTENDIDA COMO SACRIFICIO, PROPICIACION Y SUSTITUCION: LOS MATERIALES BIBLICOS

A. LA CRUZ EN CUANTO SACRIFICIO

Al estudiar la universalidad del pecado[10] ya nos referimos al fenómeno generalizado del sacrificio entre los seres humanos. "En todo el mundo y a través de la historia, cada vez que la humanidad ha adorado algún ser divino, nos encontramos con la práctica del sacrificio."[11] Pero la ofrenda de sacrificios literales es mucho menos común en las sociedades urbanas modernas y tecnológicas. "En nuestro mundo moderno el sacrificio se ha convertido en una mera figura literaria... En el mundo antiguo el sacrificio no era una figura literaria sino un hecho cabal."[12] Aunque el sacrificio de ningún modo fue propio únicamente del antiguo Israel, los sacrificios en Israel tienen una importancia especial para la doctrina cristiana de la cruz en cuanto sacrificio.

[9] *Jesus: God and Man*, trad. Lewis Wilkins y Duane Priebe (2a. ed.; Louisville, Kentucky: Westminster, John Knox, 1982), pp. 246-51.
[10] Ver Tomo I, cap. 36, I, A, 2, b.

1. *El sacrificio según el Antiguo Testamento*

a. El origen (o los orígenes) y el propósito (o los propósitos) de los sacrificios

Durante muchos siglos los cristianos interpretaron los sacrificios del Antiguo Testamento sin prestar mayor atención al fenómeno de los sacrificios en las religiones no-bíblicas. Por consiguiente, la pregunta acerca del origen de los sacrificios era más bien una pregunta referida al Antiguo Testamento per se. Por ejemplo, cuando el teólogo luterano David Chytraeus escribió en el siglo XVI sobre los sacrificios, los definió como instituidos por Dios con el fin de honrarle. Había límites en relación con la medida en que los sacrificios pudieran complacer a Dios, y en sí mismos no merecían lograr la remisión del pecado.[13] Ciertos autores de fines del siglo XIX sostuvieron posiciones parecidas. Johann Heinrich Kurtz (1809-90) se concentró sobre la clasificación de los sacrificios en el Antiguo Testamento y no prestó atención seria al tema de los orígenes.[14] Alfred Cave (1847-1900) sostuvo que los sacrificios se originaron en el Edén y, rechazando las posiciones "racionalistas", se concentró sobre las diferencias entre las interpretaciones "alegóricas" y las interpretaciones más "bíblico-teológicas" de los sacrificios.[15] Para Archibald Scott (1837-1909) los sacrificios habían sido instituidos divinamente, no por medio de un mandamiento externo, sino por medio de una "revelación primigenia". Admitía la existencia tanto de los sacrificios "honoríficos" como de los sacrificios "expiatorios".[16]

Sin embargo, dos tendencias durante el siglo XIX alteraron el estudio de los sacrificios antiguos: el impacto de la hipótesis documental relativa al Pentateuco en los estudios sobre el Antiguo Testamento, especialmente en la obra de Julius Wellhausen; y la preocupación de los antropólogos científicos

[11] Helmer Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, World Christian Books, núm. 42 (London: Lutterworth Press, 1962), p. 7.
[12] John S, Whale, *Victor and Victim: The Christian Doctrine of Redemption* (Cambridge: University Press, 1960), p. 42. Véase Frances M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ* (London: S.P.C.K., 1975), pp. 3-17.
[13] *On Sacrifice: A Reformation Treatise on Biblical Theology*, trad. John Warwick Montgomery (St. Louis: Concordia Publishing House, 1962), pp. 40, 66-73. Publicado por primera vez en 1569.
[14] *Sacrificial Worship of the Old Testament*, trad. James Martin (Edinburgh: T. and T. Clark, 1863; ed. reimpr.; Grand Rapids: Baker Book House, 1980), esp. p. 64.
[15] *The Scriptural Doctrine of Sacrifice* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1877), pp. 32-33, 221-57.
[16] *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfilment* (Edinburgh: David Douglas, 1894), pp. 17-18, 29.

con el tema del origen y del significado de los sacrificios. Wellhausen[17] concluyó que los sacrificios expiatorios (o propiciatorios) no fueron ofrecidos por los israelitas o judíos hasta el período exílico. Con el advenimiento de la antropología se defendieron numerosas teorías con respecto al origen y el propósito de los sacrificios.

1) Teoría del obsequio

Algunos la hacen remontar a Filón de Alejandría[18] y otros a John Spencer (1630-93).[19] Según esta teoría, el sacrificio es un don ofrecido por los seres humanos a un dios, con connotaciones de homenaje, reverencia o gratitud. Sus defensores incluyeron al antropólogo Edward Burnett Tylor (1832-1917),[20] al sociólogo Herbert Spencer (1820-1903)[21] y al teólogo Samuel Ives Curtiss (1844-1904).[22] George Buchanan Gray (1865-1922), un erudito en el Antiguo Testamento, enfatizó el sacrificio como obsequio, aunque dejaba lugar para otros propósitos.[23] Según Charles Harold Dodd, un erudito en el Nuevo Testamento, la idea del sacrificio como obsequio era fundamental.[24]

2) Teoría de la comunión

Precedido por Arthur Ashley Sykes (1684?-1756),[25] con su ideas acerca del pacto, William Robertson Smith (1846-1894) fue el más ilustre exponente del punto de vista según el cual los sacrificios se originaron como una comida de comunión en la que los seres humanos, al comer la víctima del sacrificio, ingerían a su dios y así se unían tanto a él como uno con el otro. Smith se fundamentó en el totemismo de los indígenas norteamericanos.[26] Frank Byron Jevons (1858-1936), historiador de la religión, también adoptó esta teoría.[27]

17 *Prolegomena to the History of Israel,* trad. J. Sutherland Black y Allan Menzies (Edinburgh: A. and C. Black, 1885), pp. 61-82.
18 Robert J. Daly, S. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p. 6.
19 Scott, *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfilment,* pp. 19-20. Spencer fue el autor de *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* (Cambridge, 1685).
20 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* 2 tomos (5a ed.; London: J. Murray, 1913), 2:375-80. Publicado por primera vez en 1871.
21 *The Principles of Sociology* (3a ed.; New York: D. Appleton and Co., 1896), 2 tomos en 4, pp. 257-61. Según Spencer, los obsequios funerarios habían llevado a los sacrificios religiosos entendidos como obsequios.
22 *Primitive Semitic Religion Today: A Record of Researches, Discoveries and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula* (Chicago: Fleming H. Revell Co., 1902), pp. 221-22. Sin embargo, Curtiss dejaba espacio para el sacrificio sustitutivo (pp. 224-28).
23 *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice* (Oxford: Clarendon Press, 1925), pp. 2, 55-95.
24 *Benefits of His Passion* (New York: Abingdon Press, 1956), pp. 32-33.
25 Scott, *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfilment,* pp. 20-21. Sykes escribió *An Essay on the Nature, Design, and Origin of Sacrifices* (London: J. and P. Knapton, 1748).
26 *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* (New York: Macmillan, 1927), pp. 216-17, 236-68. Gray, *Sacrifice in the Old Testament,* pp. 11-12, concluyó que la teoría de Smith no podía aplicarse a Israel.

3) Teorías del obsequio y de la comunión

Otros pensadores, principalmente biblistas, unieron la idea del obsequio con la de la comunión para explicar el origen de los sacrificios, a saber: Marie-Joseph Lagrange (1855-1938),[28] Friedrich Heiler (1892-1967)[29] y Gerardus van der Leeuw (1890-1950).[30] Walther Eichrodt defendía los sacrificios *rogatorios* y los sacrificios del *obsequio.*[31]

4) Teoría de la vitalidad

Otros pensadores, en especial los antropólogos, propusieron que los sacrificios se habían originado como un medio para preservar o restituir la vida. Según Edward Alexander Westermarck (1862-1939), significaba encontrar sustitutos para aquellos cuyas vidas estaban en peligro.[32] Edwin Oliver James (1886-1972), historiador de la religión, veía en la ofrenda de sacrificio a un dios la destrucción de una vida para que otras pudieran ser restituidas de la enfermedad, de un enemigo o de la profanación. El sacrificio significaba, por ende, poner en libertad a la vida.[33] Según Rene Dussaud (1868-1958), quien halló cuatro propósitos para los sacrificios, el sacrificio servía tanto para liberar a la vida, especialmente al vertir sangre por una ofensa, como para prolongar la vida de quien traía la ofrenda, al poseer la vida de la víctima del sacrificio.[34]

5) Teoría del suplemento al lenguaje

Otros autores propusieron el punto de vista según el cual los sacrificios se originaron como un suplemento natural a las limitaciones del lenguaje por medio del uso de la acción simbólica; así lo hicieron William Warburton (1698-1779),[35] John Davison (1777-1834)[36] y Karl Christian Wilhelm Felix Bahr (1801-1874).[37]

28 *Études sur les religions sémitiques* (2a. ed.; Paris: V. Lecoffre, 1905), pp. 247 ss., citado por W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel: Their Origin, Purposes, and Development* (London: Hodder and Stoughton, 1937), pp. 18-19.
29 *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (Munich: Ernst Reinhardt, 1921), pp. 71-80.
30 *Religion in Essence and Manifestation,* trad. J. E. Turner y Hans H. Penner (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), pp. 356-60.
31 *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1:146-48.
32 *The Origin and Development of the Moral Ideas,* 2 tomos (London, New York: Macmillan 1906, 1908), 1:61-66; 2:612-26.
33 *Origins of Sacrifice: A Study in Comparative Religion* (London: John Murray, 1933; ed. reimpr.: Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1971), pp. 255-57.
34 *Les origines cananéenes du sacrifice israelite* (Paris: E. Leroux, 1921), p. 27, citado por Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel,* pp. 19-20.
35 *The Divine Legation of Moses Demonstrated...* , 2 tomos en 3 (London: Fletcher Gyles, 1738-41), libro 4, secc. 4; libro 9, cap. 2, citado por Scott, *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfillment,* p. 21.
36 *An Inquiry into the Origin and Intent of Primitive Sacrifice...* (London: John Murray, 1825), p. 19, citado por Scott, *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfillment,* p. 21.
37 *Symbolik des Mosaischen Cultus,* 2 tomos (Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1837-39), libro 2, citado por Scott, *Sacrifice: Its Prophecy and Fulfillment,* p. 21.

6) Teoría de la magia

Otro grupo de antropólogos y biblistas ha sostenido que los sacrificios se originaron como instrumentos de la magia, a saber: James George Frazer (1854-1941),[38] Wilhelm Max Wundt (1832-1920),[39] Alfred Firmin Loisy (1857-1940)[40] y Gustav Holscher (1877-1955).[41]

7) Punto de vista compuesto

Otros estudiosos, resistiéndose a todos los intentos de proponer un origen y un propósito único de los sacrificios antiguos, han insistido en el punto de vista plural o compuesto. Ya se ha mencionado a Rene Dussaud. William Oscar Emil Oesterley (1866-1950) defendió la idea de que los sacrificios del Antiguo Testamento tenían tres propósitos: el obsequio, la comunión y la vida.[42] Según Helmer Ringgren, los tres eran el obsequio, la comunión y la expiación o sustitución.[43] Frances M. Young enumeró tres propósitos o tipos de sacrificios: de comunión, de alabanza y gratitud, y de pecado.[44] En la opinión de Robert J. Daly había cinco: el obsequio, el homenaje, la expiación, la comunión y la vida, pero aun aquí el tema del obsequio era considerado central en el Antiguo Testamento.[45]

Además de la revaluación continua de estas teorías, han surgido refutaciones específicas de las posiciones de Wellhausen y de W. Robertson Smith por parte de William Lang Baxter (1841-1937)[46] y de Robert John Thompson (1924-),[47] y la reafirmación del aspecto expiatorio o propiciatorio.[48]

La proliferación de las teorías respecto al origen y propósito de los sacrificios, con la consecuente falta de énfasis sobre el aspecto propiciatorio o expiatorio del sacrificio, ha tenido un efecto sobre la moderna doctrina cristiana de la obra salvífica de Cristo, a saber: la tendencia a abogar por otros temas en vez de la propiciación o expiación al desarrollar la obra salvífica de Cristo.

b. Diversas clases de sacrificios en el Antiguo Testamento

La variedad de los sacrificios del Antiguo Testamento se torna evidente en

[38] *The Golden Bough*, 1 tomo, ed. abr. (New York: Macmillan, 1923), passim.
[39] *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, 6 tomos (Leipzig: W. Engelmann, 1910-15), 6:463 ss., citado por Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, p. 21. Wundt también tuvo en cuenta las teorías del obsequio y de la comunión.
[40] *Essai historique sur le sacrifice* (Paris: E. Nourry, 1920), esp. pp. 11 ss., citado por Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, p. 22.
[41] *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Giessen: A. Topelmann, 1922), p. 28, citado por Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, pp. 21-22. Holscher también tuvo en cuenta las teorías del obsequio y de la expiación.
[42] *Sacrifices in Ancient Israel*, p. 23.
[43] *Sacrifices in the Bible*, pp. 8-9 y caps. 1—3.
[44] *Sacrifice and the Death of Christ*, pp. 25-30, 61-63, 80-82, 111-31.
[45] *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, pp. 4-5.
[46] *Sanctuary and Sacrifice: A Reply to Wellhausen* (London: Eyre and Spottiswoode, 1895).
[47] *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law: An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice* (Leiden: E. J. Brill, 1963).
[48] Frank Derek Kidner, *Sacrifice in the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1952).

Levítico: el holocausto de un animal (1:1-17; 6:8-13), la ofrenda vegetal (2:1-16; 6:14-23), un cordero o una cabra como sacrificio de paz, ya sea como acción de gracias o por motivo de un voto (3:1-17; 7:11-21), el sacrificio de un animal por el pecado (4:1—5:13; 6:24-30), y el sacrificio de un carnero por la culpa (5:14—6:7; 7:1-10).

c. La efectividad de los sacrificios comparados con el perdón de los pecados: dos puntos de vista diferentes

1) Algunos pensadores han interpretado los sacrificios como humanamente declaratorios y retentivos. Según John S. Whale:

> Los sacrificios en el Antiguo Testamento no garantizaban la gracia de Dios; la declaraban y aseguraban a los hombres de su existencia sin en manera alguna condonar o hacer poco caso del pecado. Los sacrificios no eran ofrecidos para conseguir la misericordia de Dios, sino para retenerla; y para hacerlo no de un modo casual, sino con gratitud temerosa...[49]

2) Otros han interpretado a tales sacrificios como el modo divinamente elegido para quitar la barrera del pecado y restaurar el pacto. Según Robert H. Culpepper, "los sacrificios expiatorios" eran "la forma establecida por Yahvé de quitar la barrera del pecado, de restaurar el pacto..., no tanto el obsequio del hombre a Dios, sino el don de Dios al hombre".[50] "Porque la vida del cuerpo está en la sangre, la cual yo os he dado sobre el altar para hacer expiación por vuestras personas" (Lev. 17:11). Millard Erickson ha afirmado que los sacrificios en el Antiguo Testamento "eran necesarios... para expiar el pecado que merecía inherentemente un castigo". El "sacrificio tenía un efecto objetivo" y "era ofrecido como sustituto por el pecador. Cargaba con la culpa del pecador".[51]

Los sacrificios de sangre, sin embargo, eran solamente "para los pecados en contra del pacto", "puesto que pueden restaurar la armonía que ha sido trastornada por una violación de la ley", no para "los pecados voluntarios, [o] "pecados con altivez". Solamente la muerte podía hacer expiación por estos últimos.[52]

d. Finalización de los sacrificios del Antiguo Testamento

La práctica judía de ofrecer sacrificios llegó a su fin con la destrucción del templo en Jerusalén en el año 70 d. de J.C.[53] Se trata de un acontecimiento histórico significativo en la historia judía. Sin embargo, la práctica cristiana de no ofrecerle a Dios ofrendas animales o vegetales, ya fueran de tipo judío

[49] *Victor and Victim*, p. 52.
[50] *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), p. 24.
[51] *Christian Theology*, pp. 804-05.
[52] G. Nagel, "Sacrifice—Old Testament", en Jean-Jacques von Allmen, ed., *A Companion to the Bible* (New York: Oxford University Press, 1958), p. 379. Véase arriba el Tomo I, cap. 34, III, B.
[53] Ibíd, p. 380.

o pagano,[54] surgió de consideraciones teológicas arraigadas en otro acontecimiento histórico significativo, la muerte de Jesucristo.

2. La muerte de Jesucristo entendida como sacrificio según el Nuevo Testamento

a. Los Evangelios sinópticos

En las palabras de la institución de la cena del Señor (Mar. 14:24; par. Mat. 26:28; Luc. 22:20; véase 1 Cor. 11:25), "esto es mi sangre del pacto, la cual es derramada a favor de muchos", se usa el término "sangre", pero no así el término "sacrificio".

b. Las epístolas paulinas

"Cristo, nuestro Cordero pascual, ha sido sacrificado" (*etuthe*, de *thuein;* 1 Cor. 5:7). Cristo "se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio (*thusian*) en olor fragante a Dios" (Ef. 5:2). En cuanto a las numerosas referencias de Pablo a la "sangre" de Jesucristo (Rom. 3:25; 5:9; Ef. 1:7; 2:13; Col. 1:20), George E. Ladd[55] ha sostenido que antes de morir Jesús físicamente vertió poca sangre, mientras que Millard J. Erickson[56] ha concluido que "sangre" significa que su muerte fue un sacrificio por nuestros pecados.

c. Las epístolas petrinas

La sangre de Cristo es como la de "un cordero sin mancha y sin contaminación" (1 Ped. 1:19).

d. La epístola a los Hebreos

El tema se elabora principalmente en los capítulos 7—10. Jesús es tanto sumo sacerdote (9:11-14; 10:21; asimismo 4:14-16) como ofrenda o víctima (7:27; 8:3; 9:14, 26). Ha ofrecido *un* sacrificio "una vez para siempre" (7:27; 9:12, 26; 10:10, 12, 14). Su sacrificio es el del Hijo de Dios, que no tuvo pecado (4:15; 7:26, 28), no el de los sacerdotes pecadores y mortales.

e. El Evangelio de Juan

Este autor parece ser el único de los escritores neotestamentarios que no "asignan una posición importante a la muerte de Jesucristo entendida como sacrificio".[57] Sin embargo, se refiere a la necesidad de que el Hijo del Hombre

54 Acerca del rechazo por parte de la iglesia primitiva de ambos tipos de sacrificios, véase Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, pp. 47-53.
55 *A Theology of the New Testament*, p. 424.
56 *Christian Theology*, p. 809.
57 M. Carrez, "Sacrifice—New Testament", en von Allmen, ed., *A Companion to the Bible*, p. 382.

"sea levantado" (3:14; 12:32), a la muerte como un "grano de trigo" (12:24) y a la glorificación del Hijo del Hombre (12:23; 13:31).[58]

Markus Karl Barth (1915-) ha afirmado que el concepto de la muerte de Jesús como "*el* sacrificio" muestra de un modo único la necesidad, el costo y el carácter de la relación entre Dios y el hombre, deja sentado que la redención "no es obra solamente de Jesús" sino del Dios trino, demuestra "qué es el verdadero hombre y la verdadera humanidad", identifica la muerte y la resurrección de Jesús como "el único sacramento verdadero" y sirve para recordar que "hay una comunidad y una continuidad inquebrantables entre Israel, el pueblo elegido de Dios y la iglesia".[59]

B. LA CRUZ ENTENDIDA COMO PROPICIACION

1. Menciones e importancia

El sustantivo *ilasmos*, "propiciación" aparece solamente dos veces en el Nuevo Testamento (1 Jn. 2:2; 4:10), y *ilasterion*, también mencionado dos veces, generalmente se traduce como "propiciación" en Romanos 3:25 y "propiciatorio" en Hebreos 9:5. No obstante, la palabra "propiciación" ha sido considerada uno de los principales términos utilizados en el Nuevo Testamento para explicar la muerte de Jesús.[60]

2. Significado

a. La literatura griega clásica y la Septuaginta

Para poder determinar el significado de "propiciación" debe comenzarse con la literatura griega clásica. En ella, el verbo *ilaskomai*, "propiciar" y sus cognados conllevaban el significado de apaciguar a los dioses, aplacarlos o conseguir su favor. En la Septuaginta, *ilaskomai* se utilizaba en ocasión para traducir la palabra hebrea *kafar*, "cubrir", tanto en el contexto de la adoración como fuera de él. Aunque C. H. Dodd y Leon Morris (1914-) diferían en cuanto al significado de "propiciación" en el Nuevo Testamento, Morris concordaba con Dodd al decir que "en el Antiguo Testamento [esto es, en la Septuaginta], no existe el usual sentido pagano de una cruda propiciación de un dios airado", pues tal cosa "no es posible con el Dios de Israel". De hecho, para Morris, el "uso [de *ilaskomai*] cuando Dios es el sujeto del verbo, la escasez de las menciones de su uso con Dios como su objeto, [y] el estudio de las palabras hebreas traducidas por *ilaskomai* y sus cognados, son todos elementos que nos llevan por igual a esta conclusión..." Morris concluyó en-

58 Los textos referidos al "Cordero de Dios" (1:29, 36) han sido tratados bajo el título "Jesús el Siervo del Señor" en el Tomo I, cap. 41, II, C, 5.
59 *Was Christ's Death a Sacrifice?*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers, núm. 9 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), pp. 48, 50-55.
60 Samuel Rolles Driver (1846-1914) consideraba que la "propiciación" era "una de las tres principales categorías"; las otras dos eran "rescatar" y "reconciliar". "Propitiation", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 4 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1902), 4:132. Podrían agregarse el "sacrificio" y la "absolución".

tonces que en la Septuaginta "*ilaskomai* y sus cognados incluyen como parte esencial de su significado apartar la ira [de Dios]" pero sin "un proceso de soborno celestial".[61] Sin embargo, según Dodd, en la Septuaginta *ilaskomai* significaba "realizar un acto por el cual se quita la culpa o la profanación".[62] Además, debe recordarse que los traductores que produjeron la Septuaginta seguramente eligieron la palabra *ilaskomai* con cierta deliberación, logrando así en alguna medida el significado básico del término.

b. Nuevo Testamento

El verbo *ilaskomai* aparece solamente dos veces en el Nuevo Testamento, una en relación a Jesús como sumo sacerdote (Heb. 2:17) y también, lo que puede resultar sorprendente, en la parábola del fariseo y el publicano, en la cual la petición del publicano puede traducirse literalmente: "Dios, sé propicio a mí, que soy pecador" (Luc. 18:13, así en la RVA). Thomas Walter Manson[63] y Karl Barth[64] trataron de establecer que puesto que *ilasterion* normalmente se traduce como "propiciatorio" en Hebreos 9:5, debería traducirse de la misma manera en Romanos 3:25, con un significado local. Por el otro lado, Morris ha mantenido convincentemente que "la epístola a los Romanos no se mueve en la esfera del simbolismo levítico", y que el verbo *protitemi*, que significa "exhibir" en Romanos 3:25, implica "presentar públicamente" antes que la actividad escondida que caracterizaba al tabernáculo y luego al templo.[65]

c. El debate en el siglo XX

El significado de *ilaskomai* y sus cognados en el Nuevo Testamento fue el punto central de la controversia entre Dodd y Morris durante el segundo tercio del siglo XX. Dodd insistía en que *ilasterion* e *ilasmos* debían traducirse como "expiación" y no como "propiciación",[66] y su influencia sobre la traducción New English Bible (Nueva Biblia Inglesa) ayudó a determinar que en esa versión se tradujera el término con la palabra inglesa *expiation*. Cabe preguntarse qué ganó Dodd con la traducción "expiación", siendo que la misma deriva de las palabras latinas *ex*, "fuera" y *piare*, "tratar de aplacar, purificar con ritos sagrados". Su réplica al parecer tendría que basarse en connotaciones modernas.

Además, Dodd insistió en que, al igual que la Septuaginta, el Nuevo Testamento usaba la palabra *ilasterion* para reflejar la anulación de la culpa,

[61] Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, (London: Tyndale Press, 1955), pp. 136-38, 142, 155-56, 160.
[62] Dodd, "ἱλασκομαι, Its Cognates, Derivatives, and Synonyms in the Septuagint", *Journal of Theological Studies* 32 (July 1931): 359.
[63] "ἱλαστεριον", *Journal of Theological Studies* 46 (January-April 1945): 1-10.
[64] *The Epistle to the Romans*, referido a 3:25-26.
[65] *The Apostolic Preaching of the Cross*, pp 170-72.
[66] "ἱλασκομαι", p. 360; Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Moffatt New Testament Commentary (London: Hodder and Stoughton Ltd., 1932), p. 55. Dale Moody, *The Word of Truth*, pp. 330, 377 prefiere "expiación".

no la eliminación de la ira divina. Para Dodd, el término "ira" en Romanos 1:18 es "una frase arcaica" que "se adapta a una idea enteramente arcaica". Pablo no la utilizó como atributo de Dios, sino con el significado de "un proceso inevitable de causa y efecto en un universo moral".[67] Por consiguiente, según Dodd la ira ha de ser quitada de los atributos de Dios. Por el contrario, Morris insistió en que la ira era un atributo divino válido. No debía "confundirse con... la pasión irracional" común en la religión pagana. El término significaba en la Biblia "la reacción severa de la naturaleza divina ante el mal en el hombre".[68] Según Henry Maldwyn Hughes (1875-1940), la ira divina es genuina porque tiene que haber "una repugnancia eterna ante lo que no es santo por parte del Dios santísimo".[69] Del mismo modo, H. Wheeler Robinson afirmó:

> Pero esta ira de Dios no es la obra ciega y automática de una ley abstracta, lo que siempre es una ficción, pues la "ley" es un concepto, no una entidad, hasta que encuentra expresión por medio de sus instrumentos. La ira de Dios es la ira de la Personalidad divina y no agota la actividad de esa Personalidad.[70]

Según Eugene H. Peterson (1932-):

> Aquellos que expurgarían de la Biblia todas las referencias a la ira de Dios difícilmente saben lo que están haciendo. No han pensado en las consecuencias de sus "mejoras". En el momento en que se elimina la ira de Dios, el sufrimiento se torna despersonalizado, pues la ira es una insistencia sobre lo personal: es la antítesis del destino impersonal o de la ley abstracta.[71]

Morris llegó a la conclusión de que muchos cristianos modernos habían trazado "una falsa antítesis entre la ira divina y el amor divino", pensando que por ende la ira no podía incluirse en la doctrina de la obra salvífica de Jesucristo. A esto se opuso Morris, argumentando que "el amor divino y la ira divina son aspectos compatibles de la naturaleza divina".[72] Emil Brunner lo confirmó: "Esta revelación del misterio divino del amor en medio de la realidad de la ira es la 'propiciación' (*ilasmos*)".[73] De hecho, el concepto bíblico de la ira de Dios es un concepto más, no menos elevado que el de la filosofía griega. Morris parafraseó y se apoyó en la opinión de Edwyn Robert Bevan (1870-1943) de que "la idea de que Dios no puede enojarse no es hebrea ni cristiana, sino algo prestado de la filosofía griega".[74] Bevan había insistido en que la idea de la ira divina no fue algo que penetrara al cristia-

[67] *The Epistle of Paul to the Romans*, pp. 54, 20-21, 23. Véase el Tomo I, cap. 16, V, C para una discusión acerca de la ira de Dios entendida como atributo divino.
[68] *The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 130, 131.
[69] *What Is the Atonement? A Study in the Passion of God in Christ* (London: James Clarke, 1924?), p. 55.
[70] *Redemption and Revelation in the Actuality of History* (London: Nisbet and Co., Ltd., 1942), p. 269.
[71] *Five Smooth Stones for Pastoral Work* (Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 106. Le debo esta referencia a Barry A. Stricker.
[72] *The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 181, 158.
[73] *The Mediator: A Study in the Central Doctrine of the Christian Faith*, trad. Olive Wyon (New York: Macmillan, 1934), p. 520.
[74] *The Apostolic Preaching of the Cross*, p. 184.

nismo desde su ambiente pagano: fue algo que la iglesia sostuvo frente a la crítica pagana adversa.[75] William L. Hendricks comparó el tema del amor/de la ira divinos a unas "botas forradas con pieles", suaves y cálidas por dentro, y "resistentes al clima" por fuera.[76]

A pesar de todas estas consideraciones, A. T. Hanson y R. P. C. Hanson siguen sosteniendo que "no debemos representar a Dios como enojado personalmente con nosotros". Alegan que el concepto de la ira de Dios debe ser retenido por dos razones: para describir a "aquellos que no están bajo la gracia sino bajo la ley" y que por consiguiente se castigan a sí mismos, y para salvaguardar "el hecho de que el pecado tiene consecuencias desastrosas, tanto para el pecador" como para la sociedad.[77]

Los cristianos contemporáneos necesitan tomar en serio el concepto encontrado en Pablo y Juan de que la muerte de Jesús es en algún sentido significativo "el medio de la propiciación":[78] la eliminación de la ira y la manifestación del amor.[79]

C. LA CRUZ ENTENDIDA COMO SUSTITUCION

Los principales problemas aquí son dos. ¿Fue la muerte de Jesucristo tal como se la presenta en la Biblia meramente representativa (es decir, "para nosotros") o fue asimismo sustitutiva (es decir, "en vez de nosotros")? Si fue sustitutiva, ¿cómo debemos entender el significado y la importancia de tal sustitución?

1. El sufrimiento del Siervo del Señor

J. S. Whale, quien por su parte no ha dejado mucho lugar para la sustitución penal en la teología del siglo XX, no obstante enfatizó los aspectos penales del cuarto cántico del Siervo (Isa. 52:13—53:12).[80] Las porciones más pertinentes del pasaje son las siguientes:

> [4] Ciertamente él llevó *nuestras* enfermedades y sufrió *nuestros* dolores...
>
> [5] Pero él fue herido por *nuestras* transgresiones, molido por *nuestros* pecados. El castigo que *nos* trajo paz fue sobre él, y por sus heridas fuimos *nosotros* sanados.

75 *Symbolism and Belief* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1938), p. 210.
76 *A Theology for Children*, pp. 80-82.
77 *Reasonable Belief*, pp. 124-28, esp. 125. Los Hanson también han afirmado que "el Nuevo Testamento nunca conecta la ira de Dios con la obra expiatoria de Cristo". ¿Acaso Romanos 1:18, 2:5, 8 y 5:9 no se relacionan con Romanos 3:24, 25? Como había señalado A. T. Hanson en una monografía anterior más completa, *The Wrath of the Lamb* (London: S. P. C. K., 1957), pp. 178-79: "La ira está conectada con la cruz: solamente de vez en cuando en Pablo, más claramente en Hebreos, implícitamente en los escritos juaninos, y en su expresión más esencial, en el Apocalipsis."
78 Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, p. 172. Frances M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, quien tiene dificultades con la propiciación (pp. 120-22), define el "sacrificio de Cristo" como "una especie de 'autopropiciación' ofrecida por Dios a Dios para expiar la existencia del mal en su universo" (p. 93).
79 George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, pp. 429-31, y Millard J. Erickson, *Christian Theology*, pp. 809-11, han concordado con el razonamiento básico de Leon Morris.
80 *Victor and Victim*, pp. 67-70.

> [6] ... Jehovah cargó en él el pecado de *todos nosotros*.
>
> [8] ... por la transgresión de mi pueblo fue herido.
>
> [10] ... cuando se haya puesto su vida como sacrificio por la culpa...
>
> [11] ... Por su conocimiento mi siervo justo justificará a *muchos*, y cargará con los pecados *de ellos*.
>
> [12] ... fue contado entre los transgresores, habiendo él llevado el pecado *de muchos* e intercedido por los transgresores.

Whale sostuvo que el cuarto cántico "une y combina" las metáforas de "sacrificio" y de "castigo". Descubrió el sacrificio solamente una vez (v. 10), pero localizó 12 alusiones al sufrimiento por parte del Siervo "al *castigo* de los pecados de otros hombres", especialmente en los vv. 4-6.[81] Robert H. Culpepper ha concordado con la observación de Whale con respecto a la combinación de las metáforas y llegado a la conclusión de que:

> El ideal del Antiguo Testamento del Siervo Sufriente nos muestra que el pecado puede ser expiado solamente en la medida en que se carga con él en un sufrimiento representativo. Sin embargo, el Antiguo Testamento en sí mismo no provee un cumplimiento del ideal del Siervo Sufriente.[82]

2. Aspectos de la sustitución en el Nuevo Testamento

Si el cuarto cántico del Siervo representaba claramente su sufrimiento como penal o sustitutivo, ¿interpretan del mismo modo los escritos del Nuevo Testamento la muerte de Jesús? No debemos dirigirnos solamente a una palabra o a un término, sino más bien a un concepto expresado de diversas formas.

a. La preposición *anti*

La preposición griega *anti* puede significar "en vez de" y no meramente "para". Esta preposición se utiliza en el dicho de Jesús según el cual el Hijo del Hombre da su vida "en rescate por" (o "en lugar de") "muchos" (Mar. 10:45). Según A. T. Robertson, el contexto exige la traducción de *anti* como "en vez de" en Marcos 10:45.[83] Culpepper, sosteniendo el carácter genuino de este dicho, lo interpreta "frente al trasfondo de Isaías 53 y del Salmo 49:7, 8".[84]

b. La preposición *uper*

La preposición griega *uper*, que significa "en nombre de" o "para" no connota en sí la idea de la sustitución. No obstante, los contextos en los que se

81 Ibíd, p. 69.
82 *Interpreting the Atonement*, p. 38. En cuanto a la identidad del Siervo, véase el Tomo I, cap. 41, II, A, 3.
83 *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (2a. ed.; New York: George H. Doran Co., 1915), p. 573. Véase asimismo Erickson, *Christian Theology*, pp. 813-14.
84 *Interpreting the Atonement*, pp. 60-61.

usa en el Nuevo Testamento efectivamente puede que transmitan el concepto de la sustitución.[85] La "sangre del pacto" de Jesús es "derramada por (*uper*) muchos" (Mar. 14:24). Cristo "se dio a sí mismo por (*uper*) nuestros pecados" (Gál. 1:4a), "al hacerse maldición por nosotros" (Gál. 3:13b). Pablo afirmó que "se entregó a sí mismo por (*uper*) mí" (Gál. 2:20). "Cristo murió por (*uper*) nuestros pecados, conforme a las Escrituras" (1 Cor. 15:3b). De hecho, "uno murió por (*uper*) todos" (2 Cor. 5:14b; compárese 5:15), y "Al que no conoció pecado, por (*uper*) nosotros Dios le hizo pecado" (2 Cor. 5:21a). Este mismo Cristo "murió por (*uper*) los impíos" (Rom. 5:6b) y "por (*uper*) nosotros" (Rom. 5:8). Dios entregó a su Hijo "por (*uper*) todos nosotros" (Rom. 8:32) y asimismo Cristo "se dio a sí mismo en rescate por (*uper*) todos" (1 Tim. 2:6a). Jesús gustó la muerte "por (*uper*) todos" (Heb. 2:9c). Como sumo sacerdote ofreció "un solo sacrificio por (*uper*) los pecados" (Heb. 10:12a). Su muerte fue la de "el justo por (*uper*) los injustos" (1 Ped. 3:18). Según Culpepper, las afirmaciones referidas a la muerte de Jesús "por nuestros pecados" teóricamente pueden ser interpretadas de varias maneras. Podrían significar "que nuestros pecados fueron responsables por [o llevaron a] su muerte". Podrían significar que Jesús se sometió al juicio divino sobre nuestros pecados. Podrían significar que "murió para liberarnos de nuestros pecados". Culpepper considera que la primera opción es poco probable, y se inclina por la segunda o tercera, o una combinación de ambas.[86] Concluyó que aunque los textos tales como 2 Corintios 5:21, Gálatas 3:13, 1 Pedro 3:18, que emplean la palabra *uper*, así como 1 Pedro 2:24, "pueden ser incluidos en la categoría de la [mera] expiación representativa..., pertenecen más naturalmente a la categoría de la expiación sustitutiva".[87]

c. Jesús cita de Isaías 53

En su afirmación acerca de las dos espadas, hecha en la última cena, y que consta solamente en Lucas (22:37), Jesús citó Isaías 53:12: "y fue contado con los malhechores" (RVA), "inicuos" (RVR-1960) o "malvados" (DHH), y declaró que ese pasaje tenía su cumplimiento en él. Hans Conzelmann ha negado que Jesús se hubiera aplicado a sí mismo Isaías 53,[88] mientras que Oscar Cullmann,[89] Martin Hengel[90] y John R. W. Stott[91] lo han afirmado.

d. El grito de abandono de Jesús en la cruz

El grito de abandono (Mar. 15:34 y par.): "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me

[85] Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, p. 631, también citó el uso de *uper* en el sentido de "en vez de" en los papiros y los ostraca.
[86] *Interpreting the Atonement*, p. 65.
[87] Ibíd, p. 71.
[88] *An Outline of the Theology of the New Testament*, p. 85.
[89] *The Christology of the New Testament*, pp. 68-69. Véase asimismo James E. Tull, *The Atoning Gospel* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1982), p. 136.
[90] *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, trad. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 33-75, esp. 57-60.
[91] *The Cross of Christ* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986), p. 147.

has desamparado?" es una cita del Salmo 22:1a. Si se lo toma como una indicación del genuino abandono de Jesús por parte de Dios, da testimonio de cómo Jesús experimentó su separación de Dios el Padre, lo que constituye el aspecto penal de la muerte más impresionante. Sin embargo, el grito ha sido interpretado de varios modos, como lo ilustra la reseña que hace John R. W. Stott de las interpretaciones.[92] En primer lugar, algunos pensadores han considerado que el grito reflejaba una "desesperación" incrédula, y al tomar esta posición le han atribuido la incredulidad al Hijo de Dios.[93] En segundo lugar, otros autores, tales como Terrot Reaveley Glover (1869-1943),[94] han sostenido que mientras que Jesús se sintió desamparado, en realidad no fue abandonado por el Padre. Pero ¿acaso el Salmo 22:1 no sugiere más que una sensación? En tercer lugar, otro grupo ha visto el grito como uno de "victoria", visto que el Salmo 22 concluye (vv. 22-31) en un tono victorioso. Pero en ese caso, ¿por qué Jesús citó el v. 1a y no alguna porción de los vv. 22-31? Estas interpretaciones parecen mucho menos convincentes que las que entienden al grito como reflejo de un genuino abandonamiento, como lo hacen con razón Robert William Dale (1829-1895),[95] John R. W. Stott[96] y Jürgen Moltmann.[97]

e. La sustitución y las metáforas referidas a la muerte de Jesús

El tema de la sustitución en el Nuevo Testamento en realidad comprende una fusión de cuatro de las metáforas usadas en el mismo en referencia a la muerte de Jesús: el rescate (del campo de batalla o del mercado de esclavos), el sacrificio (del culto en el templo de Jerusalén), la redención (del mercado de esclavos) y la absolución (del lenguaje jurídico). Esta última metáfora se refiere al efecto sobre los creyentes.

La evidencia neotestamentaria a favor de la muerte de Jesús entendida como sustitución punitiva de la muerte que habían de sufrir los seres humanos pecadores, no lo impregna todo en la medida que han afirmado algunos de sus defensores modernos, pero tal evidencia no está totalmente ausente del Nuevo Testamento ni tampoco su importancia es limitada. Consiguientemente, la sustitución aparece en el Nuevo Testamento en tal medida que debe ser tomada seriamente por cualquier teólogo que desea interpretar la cruz de Jesús en base al principio de *suprema Scriptura*.

Luego de haber considerado las enseñanzas bíblicas relativas a la muerte de Jesús como sacrificio, propiciación y sustitución, a continuación dirigire-

[92] Ibíd., pp. 78-84.
[93] Robert H. Culpepper, "The Atonement Reconsidered", ponencia no publicada presentada al Claustro, 12 de noviembre 1987, p. 14, citó la posición de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), según quien el grito fue "de desesperación" en boca de "un zelote quien falló en su misión", y la de Albert Schweitzer según quien fue "el grito desesperado de un apocalíptico engañado".
[94] *The Jesus of History* (New York: Association Press, 1918), p. 181.
[95] *The Atonement* (11a ed.; London: Congregational Union of England and Wales, 1888), pp. 60-62.
[96] *The Cross of Christ*, pp. 81-82.
[97] *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trad. R. A. Wilson y John Bowden (New York: Harper and Row, 1974), pp. 145-53. Moltmann contrasta las muertes de Sócrates, de los mártires zelotes, de los mártires estoicos, de los primeros mártires cristianos y de Dietrich Bonhoeffer con la muerte de Jesús. Véase asimismo Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, pp. 77-80.

mos nuestra atención a dos temas, uno de ellos de carácter principalmente bíblico y el otro principalmente sistemático, antes de pasar a considerar las llamadas teorías "objetivas" acerca de la obra salvífica de Jesucristo que han sido propuestas en el transcurso de la historia posbíblica del cristianismo.

II. LA CRUZ Y LA JUSTICIA DE DIOS

A. LA "JUSTICIA" DE DIOS SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el estudio previo de los atributos de Dios[98] descubrimos tres significados de "justo" o "justicia" en relación con Dios dentro del contexto del pacto de Yahvé con Israel: el aspecto obligatorio, el punitivo o retributivo y el redentor. Con respecto al aspecto obligatorio, por medio de su vida sin pecado y de su perfecta obediencia a la voluntad del Padre, Jesús cumplió el justo requisito de la ley (Mat. 3:15; Heb. 7:26, 27a; 10:5-10). Con respecto al aspecto punitivo, Jesús en y por su muerte cargó con o soportó el castigo que el Padre justo con razón esperaba que soportaran o sobrellevaran los seres humanos culpables (2 Cor. 5:21; Rom. 3:24-26; Gál. 3:13). Con respecto al aspecto redentor, Jesús por su muerte y resurrección demostró y puso en práctica la naturaleza y el propósito salvador o liberador llenos de gracia del Padre justo ante el pecado y la muerte humanos y ante los poderes malignos sobrehumanos (Rom. 8:1-4; Heb. 2:14, 15; 1 Jn. 2:1, 2).

B. LA DOCTRINA PAULINA Y JUANINA DE "LA JUSTICIA DE DIOS" Y DE DIOS COMO "JUSTO"

Previamente[99] prestamos atención al hecho de que en la epístola a los Romanos Pablo utilizó el término *he dikaiosune theou* tanto en referencia al don o al hecho de Dios (3:21, 22) como a un atributo de Dios mismo (3:25). De hecho, ambos significados pueden descubrirse en Romanos 3:26. Ambos tienen que ver con la muerte de Jesús.

Asimismo existen dos importantes polaridades dentro del uso paulino de "la justicia de Dios" y de la descripción juanina de Dios como "justo". Una es que, por la muerte de Jesús, la justicia de Dios como exigencia moral es vindicada o satisfecha (Rom. 3:26). El pecado humano es expuesto y condenado en la muerte de Jesús, pero condenado salvíficamente. Se otorga el perdón del pecado, pero por medio del arrepentimiento (muerte al pecado) y de la regeneración (vida de y hacia Dios). En la cruz de Jesús la gracia de Dios es costosa, pero la salvación del ser humano no priva a Dios de su naturaleza justa. La otra polaridad es que por medio de la muerte de Jesús llega a conocerse la justicia de Dios como don misericordioso. Así, Dios es "fiel y *dikaios*" para perdonar los pecados de aquellos aun creyentes, que los confiesan, y para limpiar a esas personas de "toda *adikias*" (1 Jn. 1:9).

Por consiguiente, Dios no justifica, o salva, o perdona a los seres humanos

---

98 Véase el Tomo I, cap. 17, I, B, 2.
99 Véase el Tomo I, cap. 17, II, B.

por la muerte de su Hijo *a pesar* del hecho de que es "justo", como al parecer han concluido ciertos teólogos a raíz de una doctrina unilateral de la justicia de Dios; más bien, lo hace *porque* es justo, como enseña el Nuevo Testamento.

III. LA NECESIDAD MORAL DE LA CRUZ

Cuando hablamos de la "necesidad moral" de la muerte de Jesús nos referimos a lo que humanamente puede pensarse y articularse acerca de la razón o las razones por las cuales Jesús murió del modo y con el fin en que lo hizo.

A. NECESIDAD DE UNA EXPOSICION DEL IMPERATIVO MORAL

Necesitamos interpretar la necesidad moral interior de la muerte de Jesucristo —es decir, lo que los Evangelios quieren decir al utilizar el vocablo *dei*[100] ("es menester", "es necesario") con respecto a la ida de Jesús a Jerusalén y su sufrimiento allí— sin proponer un determinismo que ligaría el carácter voluntario del ofrecimiento de Jesús de sí mismo en la muerte y le robaría a Dios de la libertad de su gracia. Al mismo tiempo, hay que hacerlo de un modo que muestre por qué su muerte fue esencial y no un accidente.

B. FACTORES QUE LLEVAN A LA NECESIDAD MORAL

Aquí el énfasis no cae sobre los seres humanos (Judas Iscariote, Poncio Pilato, los soldados romanos, los principales sacerdotes judíos, el vulgo judío) quienes fueron los principales protagonistas en el drama jurídico del arresto, los juicios y la crucifixión de Jesús de Nazaret.[101] Más bien, el enfoque es sobre los factores en el amplio espectro teológico que, tomados en conjunto y vinculados entre sí, hacen necesaria la muerte de Jesús. W. T. Conner identificó tres como esos factores: el hecho y la prevalencia del pecado humano, la santa aversión de Dios a tal pecado, y el misericordioso propósito de Dios de salvar, o liberar, o reconciliar a los seres humanos pecadores.[102]

C. EL MODO DE CONOCER LA NECESIDAD MORAL

La necesidad moral de la muerte de Jesús no es algo que los seres humanos hayan podido anticipar o que puedan calcular separadamente del hecho concreto de la muerte de Jesús en la cruz. El tema es más bien el producto de la reflexión acerca de la interrelación de los factores mencionados anteriormente en su relevancia para la muerte de Jesús. Afirmar tal necesidad

---

100 Mar. 8:31 y par.; Luc. 13:33.
101 Tales personas son tratadas por Stott, *The Cross of Christ*, pp. 47-58.
102 *El Evangelio de la Redención*, pp. 107-10. Pero más específicamente, Stott, *The Cross of Christ*, pp. 29-32, citó tres motivos de la "inevitabilidad" de la "muerte violenta, prematura y sin embargo deliberada" de Jesús": "La hostilidad de los líderes nacionales judíos", las enseñanzas del Antiguo Testamento acerca del Mesías, y "su propia elección intencionada".

moral no significa quitar la particularidad de la muerte de Jesús ni tampoco el "escándalo" de la particularidad.[103]

D. LA NECESIDAD MORAL SI LOS SERES HUMANOS NO HUBIERAN PECADO

Durante siglos, los teólogos han debatido el tema de si la encarnación y la muerte de Jesús como Dios-hombre hubieran sido necesarias para el propósito y el plan de Dios si los seres humanos no hubieran pecado. Atanasio,[104] Tomás de Aquino[105] y Juan Calvino[106] respondieron negativamente, sosteniendo que la venida y la muerte salvífica de Jesús se debieron a la situación pecaminosa de la humanidad. Juan Duns Escoto[107] y Andreas Osiander (1498-1522),[108] por el otro lado, respondieron positivamente, manteniendo que la encarnación hubiera ocurrido aun si los seres humanos nunca hubiesen pecado. Tal problema es tan hipotético que no es posible resolverlo claramente.

E. EL LENGUAJE RELATIVO A LA NECESIDAD MORAL

James Denney (1856-1917) distinguió la cruz de Cristo en cuanto "inevitable" (imperativo externo) de la cruz de Cristo en cuanto "indispensable" (imperativo interno). Dejó lugar para ambos pero insistió en que para Jesús el imperativo interno era primario.[109] Sin embargo, W. T. Conner no vaciló en utilizar el término "inevitable" para expresar la necesidad moral en medio del choque del pecado humano con el Dios santo.[110]

IV. LAS TEORIAS LLAMADAS "OBJETIVAS" ACERCA DE LA OBRA SALVIFICA DE JESUCRISTO

Durante la era patrística se emplearon y explicaron diversas metáforas o diversos temas bíblicos relacionados con la muerte y la resurrección de Jesús, pero no existieron teorías enteramente desarrolladas que intentaran exponer su obra salvífica en forma razonada y completa. Fue hasta el segundo milenio de la historia del cristianismo que se desarrollaron y defendieron tales teorías. En ocasión, estas teorías han sido clasificadas bajo una de dos categorías: las teorías objetivas, según las cuales la necesidad de la muerte de Jesús radicaba en la naturaleza o en las funciones de Dios, y las teorías subjetivas, según las cuales la necesidad de que muriera Jesús radicaba en la situación de los seres humanos. En el presente capítulo, en el que se tratan el sacrificio, la propiciación, la sustitución y la justicia de Dios, es apropiado examinar las llamadas teorías "objetivas".

103 Emil Brunner, *The Scandal of Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1951), caps. 1, 4; Whale, Victor and Victim, pp. 80-97.
104 *Oratio de incarnatione Verbi*, 9; *Defensa de la definición de Nicea*, 14. Para Atanasio el propósito de la encarnación fue más la incorrupción y la divinización de los seres humanos que la remisión de los pecados.
105 *Summa Theologica*, 3. 1. 3.
106 *Institutio Religionis Christianae*, 2. 12. 4-7.
107 *In sent.*, 3, dist. 7, q. 3, 3, *Opera*, 14:354 ss., citado por Peter Barth y Wilhelm Niesel, eds., *Joannis Calvini Opera Selecta*, 5 tomos (3a. ed. rev.; Munich: Christian Kaiser, 1967), 3:443, nota 2.
108 *An filius Dei fuerit incarnandus* (1550), K 2a, 2b, citado por Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, trad. Ford Lewis Battles, Tomo I, p. 467, nota 3.
109 *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament* (3a. ed.; London: Hodder and Stoughton, 1903), pp. 29- 31.
110 *The Cross in the New Testament*, ed. Jesse J. Northcutt (Nashville: Broadman Press, 1954), cap. 6.

A. LA TEORIA DE LA SATISFACCION DE ANSELMO DE CANTERBURY

1. Exposición de la teoría anselmica

Anselmo de Canterbury, a fines del siglo XI, fue el primer pensador cristiano que planteara "una *teoría*, tanto de la necesidad de la aparición del Dios-hombre, como de la necesidad de su muerte", en su *¿Cur Deus Homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?).[111] Según Anselmo, el pecado humano consiste en no darle a Dios lo que se merece o en robarle su honor. Por consiguiente, los seres humanos son deudores ante Dios (1.11). Los seres humanos fueron creados por Dios para la beatitud, que en la vida presente no puede obtenerse aparte del perdón de los pecados; por ende, la remisión de los pecados es necesaria para alcanzar la beatitud (1.10, 19, 21, 24). Los seres humanos pecadores necesitan darle a Dios, a quien han ofendido, una "satisfacción" por sus pecados (1.11, 15), pues Dios mantiene justamente "su honor en relación al gobierno divino" (1.13). Sin embargo, los seres humanos no son capaces de ofrecer tal satisfacción, pues lo que se debe es proporcional a la culpa (1.19-20, 25). Existen varias alternativas inviables: la satisfacción no puede ser dada por un ser humano impecable creado especialmente por Dios (1.5); Dios no puede perdonar misericordiosamente sin recibir satisfacción alguna (1.12); lo opuesto de la satisfacción es el castigo, lo que impediría la beatitud (1.13, 15).

Solamente Dios puede dar la satisfacción necesaria y, sin embargo, la humanidad es quien necesita ofrecerla; por consiguiente, solamente puede ser ofrecida por el Dios-hombre (2.6). Esto significa un Dios-hombre nacido de la raza adánica (2.8) que tenga dos naturalezas perfectas y unidas (2.7). El Dios-hombre ofrece su vida voluntariamente (1.8, 10; 2.16), y sin embargo tal voluntad lleva las marcas de la obediencia (1.9). Al morir se entrega al honor de Dios, al cual no le debe nada (2.11). Su muerte hace "recompensa por las deudas de todos los hombres" (2.18). Por esto merece un premio (2.18). Sin embargo, puesto que no necesita tal recompensa, puede ser otorgada a los seres humanos pecadores (2.19), presumiblemente a los elegidos.[112]

2. Evaluación de la teoría anselmica

Vista positivamente, la teoría de Anselmo intentó tratar seriamente el pecado humano, correlacionar la encarnación con la muerte del Dios-hom-

111 Harnack, *History of Dogma*, 6:56.
112 *Anselm of Cantebury*, 3:49-137.

bre, y colocar su muerte "en el primer plano de la reflexión teológica".[113] "Comienza con el hecho objetivo de la culpa"[114] y enfatiza la obediencia hasta la muerte[115] del Dios-hombre. Sin embargo, sus diversas debilidades han llamado la atención de los teólogos modernos. En primer lugar, Anselmo abordó el tema de un modo racional, no-exegético, por el cual trató de proveer una explicación lógica de la encarnación y la crucifixión sin referencia alguna a la persona histórica llamada Jesucristo. Sydney Cave (1883-1953) subrayó que tal vía de acceso estaba "condenada al fracaso".[116] George Cadwalader Foley (1851-1953) halló que Anselmo no solamente había guardado silencio con referencia a los textos bíblicos pertinentes, sino que también se mantuvo "apartado de las ideas bíblicas".[117] En segundo lugar, la teoría de la satisfacción puede ser criticada por su doctrina de Dios. Presenta a Dios más como un señor feudal que como el Padre de Jesucristo.[118] Descuida el énfasis sobre el amor de Dios.[119] Tiende a plantear un conflicto entre la justicia y la misericordia de Dios y a marcar una divergencia entre el Padre ("acreedor riguroso") y el Hijo ("bienhechor generoso").[120] En tercer lugar, Anselmo, basándose en una separación nestoriana de las dos naturalezas del Dios-hombre,[121] interpretó la expiación como ofrecida a Dios por medio de la humanidad del Dios-hombre.[122] En cuarto lugar, esta teoría no pone en correlación adecuadamente la muerte de Jesús con el resto de la verdad cristiana. No deja lugar para la revelación en la encarnación misma.[123] No enfatiza el papel de la resurrección de Jesús.[124] No indica cómo la satisfacción por parte del Dios-hombre ha de ser apropiada por los seres humanos individuales.[125] Por último, la teoría de Anselmo está marcada por su contexto cultural y eclesiástico. Estaba empapada de la ley romana con sus conceptos de castigo y deuda. Anselmo utilizó un término, *satisfactio,* que Tertuliano había introducido al vocabulario cristiano, y se valió del sacramento de la penitencia que estaba surgiendo, incluyendo la conmutación de los actos penitenciales por medio del pago de dinero. Por otra parte, el código penal germánico incluía el *wergeld,* la compensación monetaria que podía pagar un asesino por su crimen.[126]

---

113 Culpepper, *Interpreting the Atonement,* p. 85.
114 Brunner, *The Scandal of Christianity,* p. 87.
115 George Cadwalader Foley, *Anselm's Theory of the Atonement* (New York: Longmans, Green, and Co., 1909), pp. 139-40.
116 *The Doctrine of the Work of Christ* (London: University of London Press, 1937), p. 132.
117 *Anselm's Theory of the Atonement,* pp. 143-45.
118 Culpepper, *Interpreting the Atonement,* p. 87.
119 William John Wolf (1918-), *No Cross, No Crown: A Study of the Atonement* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., Inc., 1957), p. 108. Culpepper, *Interpreting the Atonement,* pp. 85-86, sostuvo que la lógica de la visión ansélmica de la no-frustración del propósito de Dios en la creación finalmente lleva al universalismo escatológico.
120 Foley, *Anselm's Theory of the Atonement,* pp. 173-78.
121 Ibíd., pp. 179-81.
122 Aulen, *Christus Victor,* pp. 83, 91; Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 132.
123 Culpepper, *Interpreting the Atonement,* p. 86.
124 Wolf, *No Cross, No Crown,* p. 107.
125 Culpepper, *Interpreting the Atonement,* pp. 86-87.
126 Foley, *Anselm's Theory of the Atonement,* pp. 103-12.

B. LA TEORIA DE LA SUSTITUCION PENAL DE JUAN CALVINO

1. *Exposición de la teoría sustitutiva de Calvino*

La teoría de Calvino se concentraba sobre el concepto de que la obra salvífica de Cristo consistió en que él recibiera el castigo por o en lugar de los pecadores. De tanto en tanto Calvino escribía acerca de la "satisfacción", pero nunca se trataba de la satisfacción del honor de Dios, sino siempre de la satisfacción de la justicia o del juicio de Dios.[127] Las funciones mediadoras e intercesoras son el ejercicio de su oficio sacerdotal.[128] Como juez justo, Dios "no permite que su ley sea quebrantada sin castigo".[129] Por medio de su muerte Jesús cargó con el castigo que merecían los seres humanos pecadores[130] a raíz de sus pecados,[131] logró que Dios Padre fuera favorable o propicio hacia ellos,[132] y apaciguó la ira de Dios.[133] "Esta es nuestra absolución: la culpa que nos sometía al castigo ha sido transferida a la cabeza del Hijo de Dios".[134] La "carga de la condenación" humana fue "colocada sobre Cristo".[135] Para Calvino, la muerte de Jesús también fue un "sacrificio expiatorio"[136] motivado por el amor previo de Dios.[137] Su obra salvífica fue "lograda" "por todo el curso de su obediencia",[138] no solamente por su muerte. Adquirió mérito no para sí mismo sino para la humanidad pecadora, de un modo conforme a la gracia libre.[139] Calvino interpretó el "descenso al Hades" como la naturaleza espiritual, más que física, de su muerte, en la que "luchó mano a mano contra los ejércitos del infierno y contra el pavor de la muerte eterna", sufriendo "los terribles tormentos de un hombre condenado y abandonado".[140] Por otra parte, "la victoria de nuestra fe sobre la muerte radica solamente en su resurrección".[141]

2. *Expresiones posteriores de la teoría sustitutiva*

La teoría sustitutiva penal fue generalmente aceptada como parte de la tradición reformada, aunque las principales confesiones de fe y los catecismos reformados la solían expresar de un modo benigno o indirecto.[142] El

---

127 *Institutio Religionis Christianae* (ed. de 1559), 2.12.3; 2.16.10; 2.17.4.
128 Ibíd., 2.15.6. Sobre el triple oficio de Cristo según Calvino, véase John Frederick Jansen (1918-87), *Calvin's Doctrine of the Work of Christ* (London: James Clarke and Co., Ltd., 1956).
129 Calvino, *Institutes of the Christian Religion,* 2.16.1, trad. Ford Lewis Battles.
130 La pregunta en cuanto a si Calvino limitaba los efectos de la muerte de Jesús a los elegidos será tratada más adelante; véase el cap. 49, I, B, 4.
131 Calvino, *Institutio Religionis Christianae,* 2.16.2,10.
132 Ibíd., 2.15.6; 2.16.4.
133 Ibíd., 2.15.6; 2.16.10; 2.17.4.
134 Ibíd., 2.16.5, trad. Ford Lewis Battles.
135 Ibíd., 2.17.4.
136 Ibíd., 2.15.6; 2.16.2, 6.
137 Ibíd., 2.16.3.
138 Ibíd., 2.16.5.
139 Ibíd., 2.17.1-3, 6.
140 Ibíd., 2.16.10, trad. Ford Lewis Battles.
141 Ibíd., 2.16.13.
142 Confesión de fe francesa, arts. 17.18; Confesión de fe escocesa, art. 9; Confesión belga, arts. 20,

calvinismo posterior tendió a enfatizar la justicia retributiva más que el amor o la misericordia, sosteniendo que lo primero era obligatorio y lo segundo facultativo en Dios.[143] La sustitución penal fue expuesta y defendida durante el siglo XIX por una serie de teólogos protestantes anglonorteamericanos, y fue uno de los "puntos" principales afirmados y defendidos por los fundamentalistas norteamericanos a comienzos del siglo XX.[144] Millard Erickson ha sostenido que la sustitución penal es el tema o la teoría "central" de la obra salvífica de Cristo y ha concluido que las otras teorías tienen validez "solamente sobre la base de la posición sustitutiva".[145]

3. *Evaluación de la teoría sustitutiva*

Se ha dicho que la teoría de Calvino era más explicitamente bíblica en su contenido y en su método, enfatizaba más el amor de Dios, incluía más la vida obediente de Jesús y su resurrección y era más específica con respecto a la apropiación individual por la fe de los beneficios de su obra salvífica, que la teoría de Anselmo.[146] Sin embargo, los críticos se han esmerado en subrayar los defectos de la teoría penal sustitutiva. Se ha criticado su concepto de la equivalencia cuantitativa en el castigo, especialmente desde el punto de vista de que no hubiera podido existir un equivalente en el remordimiento. Esta teoría, especialmente en su fase poscalviniana, ha sido acusada de introducir una laguna entre el Padre y el Hijo, así como un conflicto irresuelto entre la justicia y la misericordia de Dios, en el que la justicia pesa más que el amor. Además, algunos términos, tales como "deuda" y "castigo", han sido interpretados literalmente cuando tendrían que haber sido vistos analógicamente. Según Sydney Cave, la sustitución penal es "una torpe racionalización de una experiencia real".[147] Toca la conciencia que tiene el pecador de su necesidad del perdón y de la liberación divinos, y la experiencia cristiana de éstos.

21, que es más explícita; Catecismo de Heidelberg, pp. 17, 37-50, 44; Artículos irlandeses de la religión, art. 30; y la Confesión de fe de Westminster, 8.4, en Schaff, *The Creeds of Christendom*, Tomo 3, *passim*.

143 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 103. Según Foley, *Anselm's Theory of the Atonement*, p. 241, "Los protestantes escolásticos del siglo XVII, [Johannes] Gerhard, [Peter?] Mastricht [1630-1706], [J. A.] Quenstedt, y [Francis] Turretin llevaron la doctrina calvinista a su extremo más agudo".

144 George Smeaton (1814-1889), *The Doctrine of Atonement as Taught by Christ Himself* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1868); ídem, *The Doctine of Atonement, as Taught by the Apostles* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1870); Thomas Jackson Crawford (1812-1875), *The Doctrine of Holy Scripture respecting the Atonement* (Edinburgh, London: W. Blackwood, 1871); R. W. Dale, *The Atonement* (1875); Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2:464-543; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:378-489; y Denney, *The Death of Christ* (1902). Ver Laurence William Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement* (Manchester: University Press, 1920), pp. 307-20. Sobre el fundamentalismo, ver George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism*, 1870-1925 (New York: Oxford University Press, 1980), p. 117 y nota 30 en la p. 262; asimismo del presente autor, en Garrett, Hinson y Tull, *Are Southern Baptists "Evangelicals"?*, pp. 48-49. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, pp. 211-83, le dio el título de "El juez juzgado en nuestro lugar" a su discusión del tema.

145 *Christian Theology*, p. 819.

146 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 102.

147 *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 175-76. Fisher Humphreys, *The Death of Christ* (Nashville: Broadman Press, 1978), p. 60, criticó a Calvino por enseñar "que el Padre castigó a Jesús" en un hecho de desaprobación que no concordaría con la aprobación que le mostró en la resurrección.

Jesús todo lo pagó
Le debo todo a él
El pecado había dejado una mancha carmesí
El la lavó, dejándola blanca como la nieve.[148]

Sin embargo, Stott, en su *The Cross of Christ* (La cruz de Cristo), ha reformulado la posición penal sustitutiva tan poderosamente que merece cuidadosa consideración.

C. LA TEORIA GUBERNATIVA DE JUAN HUGO GROCIO (1583-1645)

1. *Exposición de la teoría gubernativa*

En 1617, Grocio, un jurista internacional holandés con simpatías arminianas, publicó su Defensa de la fe católica acerca de la satisfacción de Cristo en contra de Fausto Socino. Esta obra, que había sido diseñada con el propósito de refutar la teoría ejemplar de Socino,[149] mientras que utilizaba los términos empleados por Calvino y parecía defenderlo, en realidad proponía otra teoría que se ubicaba entre las de Calvino y Socino. Para Grocio, "católico" significaba "universal", no católico romano.[150] Su teoría gubernativa también ha sido denominada la teoría del "ejemplo penal".[151] "Esta teoría no se preocupa por la expiación de la justicia divina, sino por su manifestación; se interesa por el futuro, no por el pasado."[152]

Para Grocio, Dios ha de ser concebido principalmente como el Soberano (*Rector*) o Gobernador benévolo del universo, no como un juez o un acreedor o una persona particular. Como en el caso de un padre de familia o de un rey en su reino, Dios tiene la facultad de castigar, pero el castigo ha de ser por el bien de la comunidad. Es posible que Dios, como Soberano, relaje la ley y lo haga sin comprometer su inmutabilidad. Sin embargo, si los seres humanos pecadores hubieran sido entregados simplemente a la muerte eterna, tanto su piedad como el testimonio de la beneficencia de Dios hacia ellos habrían perecido. Dios, quien desea bendecir a los seres humanos y hacerlos felices, no puede hacerlo dado el castigo eterno merecido a raíz del pecado. Puesto que no es injusto ser castigado por otro, no fue una injusticia que Dios utilizara los "tormentos" y la muerte de Jesús "para establecer un importante ejemplo en contra de la inmensa culpa de todos". Que Dios hubiera permitido la impunidad habría hecho que el pecado fuera "considerado menos". Dios entregó a su Hijo al sufrimiento y a la muerte para demostrarle a la humanidad que el pecado no le es indiferente.[153] La muerte de Jesucristo, por

---

148 Elvina H. Hall (1820-89).

149 Véase más adelante, cap. 47, II, B, 2.

150 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, pp. 105-06.

151 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 181; R. S. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 tomos (London: Hodder and Stoughton, 1918), 2:67.

152 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 177.

153 Grocio, *Defense*, trad. Frank Hugh Foster (Andover, Massachusetts: Warren F. Draper, 1889), caps. 2—6; Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 177-80.

lo tanto, es la fuerza de disuasión para el pecado humano, grande y necesaria.[154]

2. Exponentes posteriores de la teoría gubernativa

La teoría de Grocio fue adoptada por los arminianos, tanto holandeses como ingleses. Entre estos últimos se encontraban Daniel Whitby (1638-1728), un anglicano que se hizo unitario; Samuel Clarke (1675-1728), quien fue acusado de arrianismo; y el metodista Richard Watson (1781-1833).[155] Entre los teólogos de Nueva Inglaterra fue Jonathan Edwards, hijo (1745-1801) quien adoptó plenamente la teoría gubernativa.[156]

3. Evaluación de la teoría gubernativa

Se han identificado algunos méritos de la teoría de Grocio. Según Laurence William Grensted (1884-1964), esta teoría tiene el "gran mérito" de concebir a Dios como "Soberano benevolente del universo", lo que es superior a los conceptos de Dios propuestos por Anselmo o Calvino.[157] Enfatiza "que Dios, quien es santo amor, perdona de tal manera que en el perdón hace que el pecado se nos torne detestable".[158] Con razón, Grocio retuvo las ideas de la sustitución y de que Cristo haya sufrido voluntariamente.[159] Como señala Robert Mackintosh (1858-1933), Grocio abandonó correctamente, al menos implícitamente, la idea "de que Dios y la conciencia establezcan una responsabilidad por los pecados que se pueda medir con exactitud, y un orden exacto de desmerecimiento por parte de los malhechores".[160]

Por el otro lado, han surgido numerosas críticas de la teoría de Grocio. En primer lugar, se ha dicho que valora más la conveniencia que la justicia. Por consiguiente, se la ha caricaturizado "al describírsela en las palabras de la afirmación de Caifás cuando dijo que era conveniente que un hombre muriera por el pueblo y que toda la nación no pereciera (Juan 11:50)".[161] De modo similar, la "necesidad moral" es sacrificada por la "conveniencia administrativa".[162] En segundo lugar, se ha pensado que la teoría de Grocio enfatiza la soberanía divina más que el amor, y esta dimensión político-jurídica ha sido considerada una debilidad.[163] En tercer lugar, Grocio dependió de la filosofía del derecho tomista pero la aplicó a la obra de Cristo de un modo en que Tomás de Aquino jamás lo había hecho.[164] En cuarto lugar, la teoría no explica cómo la muerte de Jesús libera a los seres humanos "del poder objetivo de la culpa".[165] En quinto lugar, no contempla el castigo retributivo sino que se concentra sobre la fuerza disuasiva y permite el castigo solamente dadas las "exigencias de la gobernanza moral". Millard Erickson escribió que la teoría gubernativa, aunque tiene un "elemento objetivo", es principalmente una "teoría subjetiva", porque el "principal impacto cae sobre el hombre" por medio de la fuerza disuasiva.[166] En sexto lugar, la teoría "carece de un fundamento bíblico explícito",[167] aunque Grocio citó algunos textos bíblicos[168] y otros intérpretes han citado a Isaías 42:21.[169]

154 Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, p. 296; Robert Mackintosh (1858-1933), *Historic Theories of Atonement* (London: Hodder and Stoughton, 1920), pp. 171-72.
155 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 107; Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, pp. 301-02.
156 Grensted, *A Short History*, pp. 302-03; Foley, *Anselm's Theory of the Atonement*, pp. 240-42; Mackintosh, *Historic Theories of Atonement*, pp. 174-75.
157 *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, p. 305.
158 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 181.
159 Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, pp. 294, 295.
160 *Historic Theories of Atonement*, p. 181.
161 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, pp. 107-08.
162 Mackintosh, *Historic Theories of Atonement*, p. 183.
163 Foley, *Anselm's Theory of the Atonement*, p. 239.
164 Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, 2:67-73.

D. LA TEORIA DE LA CONFESION SUSTITUTIVA DE JOHN MCLEOD CAMPBELL (1800-1872)

1. Exposición de la teoría de la confesión sustitutiva

En su *The Nature of the Atonement and Its Relation to Remission of Sins and Eternal Life* (La naturaleza de la expiación y su relación con el perdón de los pecados y la vida eterna) de 1831, Campbell rechazó la teoría de la sustitución penal, pues erróneamente coloca en primer plano una "posición jurídica" antes que una "posición filial". Jesús no murió para satisfacer las exigencias de la justicia divina, y el elemento expiatorio en su muerte no es "el dolor y la agonía como tales".[170] Al intentar desarrollar su propia teoría Campbell, un pastor escocés, examinó y adoptó una alternativa que había sido planteada por Jonathan Edwards, padre.[171] Edwards había afirmado que para que Dios pudiera vindicar su justicia y perdonar a los pecadores humanos, debía existir "o bien un castigo equivalente, o un pesar o un arrepentimiento equivalentes".[172] Mientras que Edwards mismo había concluido que "el dolor o el arrepentimiento equivalentes" no estaban disponibles y por ende había enseñado el "castigo equivalente", Campbell estimaba que en la obra de Cristo había "un dolor y un arrepentimiento equivalentes".[173] La obra de Cristo tiene tanto un aspecto "retroactivo", que se relaciona con el perdón de los pecados, como un aspecto "proactivo", que se relaciona con el don de la vida eterna.[174] Jesús, el Hijo de Dios encarnado, le ofreció a Dios Padre un arrepentimiento y una confesión perfectos y representativos frente a los pecados humanos.

165 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 107.
166 Erickson, *Christian Theology*, pp. 790-91.
167 Ibíd., p. 792.
168 Grocio, *Defense*, caps. 7—10; Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 180.
169 Erickson, *Christian Theology*, p. 792.
170 5a. ed., con una introducción por Edgar P. Dickie (London: James Clarke and Co., 1959), pp. 69, 133, 116.
171 Ibíd., p. 137.
172 Edwards, *Satisfaction for Sin*, 2.1-3.
173 Campbell, *The Nature of the Atonement*, pp. 137-39.
174 Ibíd., caps. 6—7. Campbell señaló que "el perdón debe preceder a la expiación, y la expiación debe ser la forma en que se manifiesta el amor perdonador de Dios, no su causa" (p. 18).

Esta confesión... debe haber sido un perfecto *amén en humanidad al juicio de Dios sobre el pecado del hombre...* [De hecho], esa respuesta tiene todos los elementos de un perfecto arrepentimiento en humanidad por todo el pecado del hombre —una perfecta pena, una perfecta contrición—, todos los elementos de tal arrepentimiento, en absoluta perfección —todos con la excepción de la conciencia personal del pecado—; y por esa respuesta en amén a la mente de Dios con respecto al pecado, la ira de Dios es satisfecha correctamente, y se le concede lo que se le debía a la justicia divina, lo único que podía satisfacerla.[175]

Según Campbell, la continuidad de Jesús con el Padre no fue quebrantada en la cruz, y su penitencia sustitutiva abarca su intercesión así como su muerte.[176]

2. Representantes posteriores de la teoría de la confesión sustitutiva

Robert Campbell Moberly (1845-1903), un profesor anglicano, afirmó que "una expiación eficaz del pecado requiere inmediatamente una perfecta penitencia y el poder de una santidad perfecta". Los seres humanos pecadores no pueden proveer ninguno de los dos, pero ambos "fueron alcanzados... en la vida y en su punto culminante, que fue la muerte del Hijo del Hombre, Jesucristo".[177] Este anglicano criticó a Campbell por su interpretación del grito de abandono de Jesús en la cruz como una declaración de confianza, y por su descuido del Espíritu Santo y de la Eucaristía en relación con la obra de Cristo.[178] La posición de Moberly ha sido denominada una teoría "apuntada hacia el hombre" que intentaba correlacionar los aspectos "objetivos" y "subjetivos" por medio de un "misticismo".[179] Mackintosh sostuvo que Moberly había alterado la teoría de Campbell de tres maneras: al tener una visión inclusiva de la personalidad, al unir el sacramentalismo a esta teoría, y al hacer del perdón algo "provisional" en vez de absoluto.[180] Moberly ha sido criticado por interpretar la obra de Cristo en función de la penitencia (*poenitentia*) en vez del arrepentimiento (*metanoia*).[181] Eugene Garrett Bewkes (1895-?) escribió con simpatía acerca de la vida y del pensamiento de Campbell.[182]

3. Evaluación de la teoría de la confesión sustitutiva

Para Cave, la teoría de Campbell tiene el gran mérito de tratar la expiación "en su propia luz" y "no por el medio distorsionado de ideas derivadas de

175 Ibíd., pp. 135-37.
176 Ibíd., pp. 218, 287-89.
177 *Atonement and Personality* (London: John Murray, 1901), pp. 110, 111.
178 Ibíd., pp. 407-10.
179 Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, pp. 370-72.
180 *Historic Theories of Atonement*, pp. 219-25.
181 Ibíd., pp. 227; Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 239.
182 *Legacy of a Christian Mind: John McLeod Campbell, Eminent Contributor to Theological Thought* (Philadelphia: Judson Press, 1937). Bewkes describió la posición de Moberly como "penitencia sustitutiva" (p. 296) y dio a entender que la de Campbell era la "confesión sustitutiva" (pp. 181-88). Culpepper, *Interpreting the Atonement*, pp. 115-18, ha trazado la misma distinción.

otras fuentes".[183] Mackintosh[184] y Franks[185] alabaron a Campbell por enfatizar la paternidad de Dios. El teólogo escocés consideraba que la ira de Dios y la culpa del hombre eran reales.[186]

Desde el punto de vista negativo, se ha dicho que la interpretación de Campbell, según la cual el grito de abandonamiento de Jesús es una afirmación de confianza, contradice la perfección de su humanidad.[187] Además, "el dolor por el pecado de otro y la comprensión de su atrocidad que solamente le son posibles a quien no tiene pecado, no puede ser descrito realmente como arrepentimiento".[188] Por cierto "el Nuevo Testamento no presenta a Cristo como arrepintiéndose por los pecados de la humanidad".[189] ¿Debemos renunciar completamente al elemento penal en la muerte de Jesús?[190] Culpepper ha preguntado: "¿Puede aquel que no conoció el pecado hacer una confesión perfecta del pecado del hombre o expresar un perfecto arrepentimiento por el pecado?"[191]

E. LA TEORIA DEL SACRIFICIO DE FREDERICK CYRIL NUGENT HICKS (1872-1942) Y VINCENT TAYLOR

1. Exposición de la teoría del sacrificio

Aunque el concepto del sacrificio puede hallarse en otras teorías de la obra salvífica de Cristo, es parte central de la teoría del sacrificio. El obispo anglicano Hicks afirmó: "La vida —su recuperación, elevación y comunicación— es la concepción dominante del sacrificio..." En primer lugar, la vida tuvo que ser "entregada" en la muerte por Jesús y sus discípulos. En segundo lugar, la vida no solamente fue entregada, sino también "ofrecida", "aceptada" y "elevada" a lo celestial y, por ende, los discípulos fueron "transformados". En tercer lugar, la vida es mantenida al ser comunicada o "compartida" a través de la cena mesiánica. El sacrificio no debe unirse solamente a la muerte sino ciertamente también a la vida.[192]

183 *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 233-35, basado sobre Campbell, *The Nature of the Atonement*, cap. 5.
184 *Historic Theories of Atonement*, p. 126.
185 *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, 2:397-08.
186 Mackintosh, *Historic Theories of Atonement*, p. 218.
187 Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, p. 354.
188 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 233.
189 Humphreys, *The Death of Christ*, p. 64.
190 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 117.
191 Ibíd. Sobre las similitudes y las diferencias entre ésta y las teorías de la influencia moral y penal, véase Culpepper, pp. 116-17. Sobre las similitudes y diferencias entre Campbell, Schleiermacher y Ritschl, véase Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, 2:400; y Bewkes, *Legacy of a Christian Mind*, pp. 275-86.
192 *The Fullness of Sacrifice: An Essay in Reconciliation* (London: Macmillan, 1930), pp. 177, 148-49, 175, 187, 180-84, 351. Hicks, pp. 255-353, describió las raíces históricas de la Eucaristía y la defendió teológicamente "como un sacrificio verdadero y apropiado, o... como una parte integral para nosotros, que aún vivimos sobre la tierra, del único Sacrificio en su plenitud". Identificó "el cuerpo y la sangre de la Eucaristía" con "el cuerpo y la sangre del Cristo glorificado, no del Cristo crucificado" (pp. 346, 347). No obstante, tal teología eucarística no es un elemento esencial de la teoría sacrificial, como ilustran los escritos de Vincent Taylor.

El metodista inglés Taylor, luego de rechazar la teoría de la influencia moral[193] por no tener ésta un fundamento en los dichos de la Pasión de Jesús; de tener en cuenta la validez de que el "sufrimiento penal" sea "ético y espiritual" más que "jurídico"; y de descartar la teoría de la expiación eterna,[194] propuso la teoría del sacrificio porque "une a varias ideas que están implícitas en los dichos de la Pasión".[195] El objetivo del sacrificio es la comunión restaurada; su medio es una ofrenda representativa; su condición espiritual es la actitud del adorador; su razón fundamental es el ofrecimiento de la vida; su culminación es compartir la vida ofrecida por medio de la santa cena. Estas ideas conforman un trasfondo natural que permite que los dichos de la Pasión sean fácilmente comprensibles.[196]

El Siervo Sufriente de Isaías y no "el sistema judío de sacrificios" fue, según Taylor, la fuente primaria de la comprensión que tuvo Jesús de sí mismo en su Pasión. El sacrificio de Jesús tiene "un valor moral y espiritual" sin par, y no "está limitado... con respecto al tiempo o al lugar". El "sacrificio de sí mismo" por parte de Jesús incluye tres aspectos: "Su perfecta obediencia a la voluntad del Padre", "su perfecta sumisión al juicio de Dios sobre el pecado" y, siguiendo a Campbell y Moberly, "su perfecta penitencia por los pecados de los hombres".[197]

Esta ofrenda, cuando se la recibe por fe, se torna el vehículo del acercamiento del pecador a Dios. No hace innecesaria su obediencia. Más bien, la posibilita.[198] Según Taylor, la muerte de Jesús puede ser identificada correctamente como "representativa y en sacrificio".[199]

2. *Evaluación de la teoría del sacrificio*

Taylor mismo pensaba que su teoría tenía valor por unificar "los diversos elementos de la enseñanza del Nuevo Testamento", por conectar "el ministerio representativo de Cristo" con la apropiación de sus beneficios por parte de los creyentes por la fe, y porque "responde bien a las necesidades" de la predicación, la adoración, la devoción y el servicio cristianos.[200]

Sin embargo, al rechazar la sustitución penal[201] mientras intenta retener el "sufrimiento penal", Taylor en realidad ha eliminado un elemento de la enseñanza del Nuevo Testamento. Además, pareciera que Hicks se interesaba más por vindicar el concepto de la Eucaristía entendida como sacrificio que por explicar cómo gracias al sacrificio de Jesucristo los seres humanos se reconcilian con Dios. Culpepper duda que la teoría sacrificante "por sí sola sea adecuada para expresar la riqueza del significado de la expiación".[202]

193 Ver más adelante, cap. 47, I, B.
194 Ver más adelante, cap. 47, II, B, 1.
195 *Jesus and His Sacrifice: A Study of the Passion-Sayings in the Gospels* (London: Macmillan, 1937), pp. 299-303, 285-90, 294; *The Atonement in New Testament Teaching* (2a. ed.; London: Epworth Press, 1945), pp. 92, 214.
196 *Jesus and His Sacrifice*, p. 295. Aquí se vislumbra la teoría de la comunión tratada arriba en el punto I, A, 1, a, 2.
197 Ibíd., pp. 295-96, 295, 307-10.
198 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 119.
199 Ibíd., basado sobre Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, pp. 28-30, 49-53, 173-79.
200 *The Atonement in New Testament Teaching*, p. 9.
201 Ibíd., pp. 85-90.

Hemos visto que el Nuevo Testamento interpreta la muerte de Jesucristo como sacrificio, como propiciación, y en función de la sustitución. Especialmente en Pablo y Juan, el Nuevo Testamento considera que su muerte no solamente está de acuerdo con la justicia de Dios, sino que refleja al Dios justo. Hemos indagado el problema de la necesidad moral de la muerte de Jesús. Hemos examinado cinco de las teorías posbíblicas acerca de la obra salvífica de Cristo, que intentan ofrecer una exposición razonada orientada hacia Dios de la cruz de Cristo en función de la satisfacción del honor de Dios, de la sustitución penal por la justicia de Dios, de la disuasión gubernativa del pecado humano, de la confesión representativa del pecado humano, y de la ofrenda obediente y en sacrificio de la vida. A continuación es menester examinar la muerte de Jesús en relación con el amor de Dios.

202 *Interpreting the Atonement*, p. 119.

47

LA CRUZ Y EL AMOR DE DIOS; LA CRUZ ENTENDIDA COMO EL ACTO HISTORICO DEL ETERNO HIJO DE DIOS

En el capítulo precedente consideramos la muerte de Jesús en relación con la justicia de Dios y/o sus atributos conexos, de manera que tanto los conceptos bíblicos del sacrificio, la propiciación y la sustitución tratados en el contexto de la universalidad del pecado humano, como las llamadas teorías "objetivas" relativas a la actividad salvífica de Jesús, se entienden como dirigidas a tales atributos divinos. En resumen, Jesús murió para satisfacer o bien para reflejar ese aspecto de la naturaleza misma de Dios.

Sin embargo, la muerte de Jesús debe verse en relación con otros atributos de Dios, especialmente al amor de un Dios que se entrega a sí mismo. Del mismo modo, su muerte debe relacionarse con la intersección del tiempo y de la eternidad. Indagaremos sobre estos temas en el presente capítulo.

I. LA CRUZ Y EL AMOR DE DIOS

A. ENSEÑANZA NEOTESTAMENTARIA

Aunque Pablo relaciona directamente la misericordia (*eleos*) de Jesús con su resurrección (Ef. 2:4, 5) y la gracia de Dios (*caris*) con esa misma resurrección (2 Tim. 1:9, 10), es el amor de Dios que se da a sí mismo (*agape*) el que se identifica en los escritos paulinos y juaninos como la motivación impelente de la muerte de Jesús en la cruz. En contraposición con la instancia ocasional en la que un ser humano moriría por otro ser humano "justo" o "bueno", "Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom. 5:8).

> Porque de tal manera amó Dios (*egapesen*) al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna (Juan 3:16).
>
> . . . .
>
> En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó (*egapesen*) a nosotros y envió a su Hijo en expiación [propiciación] por nuestros pecados (1 Jn. 4:9, 10).

En estos pasajes el amor de Dios está ligado esencialmente a la muerte de Jesús en la cruz. Su muerte "fue motivada por el amor de Dios, del cual es también una expresión". Negar esto significa enseñar una doctrina contraria

al Nuevo Testamento. El amor de Dios es el motivo de la obra salvífica de Jesucristo como Hijo de Dios. Jesús no murió para comprar, obtener o asegurar el amor de Dios, sino que al morir por la salvación de los seres humanos, reveló o demostró el amor de Dios que se entrega a sí mismo. "La muerte de Cristo era el amor del Padre en acción." Su muerte es fundamentalmente un acto de Dios que resulta de y expresa la gracia y el santo amor de Dios. Como amor santo, este amor divino se opone eternamente al pecado. No es una mera amabilidad o una indiferencia moral, sino amor con integridad moral, que evoca el asombro de aquellos que con gratitud reciben sus beneficios.[1]

> ¿Acaso puede ser que me beneficie
> de la sangre del Salvador?
> ¿Que haya muerto por mí, si causé su dolor?
> ¿Por mí, que lo llevé a la muerte?
> ¡Amor asombroso! ¿Cómo puede ser
> que tú, mi Dios, hayas muerto por mí?[2]

B. LA TEORIA DE LA INFLUENCIA MORAL

1. *Principales exponentes de la teoría de la influencia moral*

a. Pedro Abelardo

Sin renunciar totalmente a las ideas del rescate, del sacrificio y del mérito, Abelardo propuso una nueva teoría de la muerte de Cristo: en la cruz demostró su amor divino. El *locus classicus* es Juan 15:13: "Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos." Jesús vino para liberar a la humanidad de la esclavitud del pecado, y por ende necesariamente "debe existir tanto la predicación por palabras como la exhibición por obras".[3] Al comentar sobre Romanos 3:19-26, Abelardo interpretó la "justicia de Dios" como amor y concluyó con respecto a la muerte de Jesús que

> por medio del incomparable acto de gracia que nos manifestó... nos ha ligado a sí más completamente por amor; con el resultado de que nuestros corazones deben encenderse por tal don de la divina gracia... Sin embargo, cada cual llega a ser más justo —por lo que queremos decir que llega a amar más al Señor— después de la Pasión de Cristo, puesto que un obsequio hecho realidad inspira un mayor amor que uno que solamente representa un deseo. Por lo tanto, nuestra redención por medio del sufrimiento de Cristo es aquel afecto más profundo en nosotros que no solamente nos libera de la esclavitud al pecado, sino también nos otorga la verdadera libertad de los hijos de Dios: el amor a aquel que nos ha mostrado una gracia tal que que no puede hallarse una mayor...[4]

---

[1] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 126.
[2] Charles Wesley
[3] *Epitome Christianae theologiae*, cap. 23, Migne PL (ed. de 1855), 178:1730-31, resumido por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 133-35.
[4] "Exposition of the Epistle to the Romans", en Eugene R. Fairweather, ed. y trad. *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, vol. 10, LCC (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 278-80, 283-84. La teoría abelardiana fue expresada en alguna medida en un poema español escrito por un poeta

"Es el amor divino manifestado en el sufrimiento de Cristo y que enciende a los nuestros lo que más conmovedoramente representa Abelardo en sus sermones, cartas e himnos."[5]

b. Horace Bushnell (1802-1876)

Bushnell, pastor congregacionalista de Nueva Inglaterra, propuso el "sacrificio sustitutivo" como el concepto clave para entender el sufrimiento y la muerte de Jesús. Para Bushnell " sustitutivo " no significaba que Jesús hubiera cargado con los pecados en lugar nuestro para cumplir con la justicia de Dios, sino más bien que entabló una enorme autodonación al identificarse con empatía con los seres humanos, sufrir "sus adversidades y sus dolores" y tomar sobre sí "la carga de sus maldades". Por consiguiente, cargó con nuestros pecados así como había cargado con las debilidades de quienes sanó físicamente. "El amor es un principio fundamentalmente sustitutivo en su propia naturaleza" y así la cruz demuestra que Dios el Padre sufrió, "pues hay una cruz en Dios antes que el madero haya sido visto sobre el Calvario".[6]

c. Hastings Rashdall

Rashdall, tutor y decano anglicano, sostuvo que el apóstol Pablo enseñó

desconocido del siglo XVI, citado por John A. Mackay, *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America* (New York: Macmillan, 1933), p. 126:

No me mueve mi Dios para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme en fin, tu amor, en tal manera
que aunque no hubiera cielo yo te amara,
y aunque no hubiera infierno te temiera.

No tienes que me dar porque te quiera,
porque aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

[5] Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 137. F. D. E. Schleiermacher no es incluido como uno de los representantes, aunque Strong, *Systematic Theology,* p. 734 y Culpepper, *Interpreting the Atonement,* p. 113 lo han clasificado de ese modo, y J. K. Mozley, *The Doctrine of the Atonement* (London: Duckworth, 1915), p. 165, lo sugirió indirectamente. Schleiermacher, *The Christian Faith,* pp. 458-59, aludió brevemente al sufrimiento de Jesús "hasta la muerte" como una manifestación "a nosotros de un amor absolutamente abnegado", pero no lo asoció con encender o evocar el amor a Jesús en los creyentes.

[6] *The Vicarious Sacrifice Grounded in Principles of Universal Obligation* (London: Alexander Strahan, 1866), pp. 5-9, 7, 23, 35. Más tarde, en *Forgiveness and Law, Grounded in Principles Interpreted by Human Analogies* (New York: Scribner, Armstrong and Co., 1874), Bushnell modificó un tanto su posición al insitir en que además de la simpatía divina debe existir un sufrimiento costoso o propiciatorio si el perdón ha de ser otorgado. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* pp. 222-23.

que los seres humanos son justificados por medio de la muerte de Jesucristo por vía de la sustitución penal. Basándose en 1 Corintios 15:3b argumentó que tal visión objetiva de la muerte de Jesús había sido sostenida por la iglesia primitiva antes de la conversión de Pablo, probablemente porque Isaías 53 había sido aplicado a Jesús el Mesías, aunque los sermones de Pedro en Hechos se centraban en la resurrección. Rashdall afirmó, sin embargo, que la enseñanza de Jesús no contenía tal entendimiento de su muerte, como tampoco los otros libros del Nuevo Testamento. Aun Pablo no consideró la muerte de Jesús como apaciguadora de la ira del Padre, y en las epístolas tardías de Pablo hay un mayor énfasis sobre la cruz como muestra del amor divino.[7] Rashdall alegó que la doctrina de Pablo es contraria a nuestra "conciencia moral" moderna y que por ende debe ser rechazada. Elogió la teoría de Abelardo, sosteniendo que tenía sus raíces en los escritos juaninos y en Orígenes, y adoptó la posición de que Jesús demostró tanto en su vida como en su muerte el amor de Dios. Se trató de "la revelación de Dios... más plena... que jamás haya existido" y la personificación "del ideal moral y religioso". También concluyó que por "su efecto regenerador", el amor demostrado por Jesús despierta una "respuesta en amor" humana.[8]

d. Robert S. Franks

Franks, quien pensaba que la teoría de Abelardo era "la explicación de la expiación que llega al corazón mismo del tema", rastreó los orígenes de esa teoría hasta sus raíces en el Nuevo Testamento (Rom. 5:8; 1 Jn. 4:19) y en Agustín de Hipona.[9] Intentó utilizar el método de Anselmo de Canterbury en su *Cur Deus homo* para reformular y mejorar la teoría de Abelardo, a la que prefería llamar "empírica" antes que "moral". De Anselmo, Franks aprendió que la pregunta teológica se centra en la fe o en la autoridad y la razón, que la tradición debe someterse a la crítica por parte de la razón, que "la teología debe encontrar un punto de partida justificable por la razón", y que la teología cristiana precisa una "base metafísica". Sin embargo, la posición pos-Ilustración de Franks sostiene que el centro del cristianismo radica en la experiencia, no en la ley y la metafísica, como en el caso de Anselmo.[10] Se propuso luego proveer una mejor formulación de la teoría de Abelardo. La "esencia del cristianismo es la revelación del amor de Dios a la personalidad moral, por medio de Cristo". "Tal es la naturaleza del amor: el amor enciende al amor." Además, "en la medida en que el hombre conoce y rechaza el amor de Dios, en esa medida es pecador". "Somos culpables ante Dios, pues nos considera rebeldes ante su amor", y el juicio "que anula la culpa del pecado es el perdón". Dejando de lado como innecesaria cualquier "expiación o satisfacción" estricta, y considerando que "pago" y "perdón" se excluyen

[7] *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London: Macmillan, 1919), pp. 83-98, 75-83, 45-49, 150-89, 100-101.

[8] Ibíd., pp. 98, 357-62, 448, 450. Para una crítica de la posición de Rashdall, véase J. P. Wroe, *The Atonement and the Modern Mind* (Rome: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1939).

[9] *De catechizandis rudibus,* 4.7.

[10] *The Atonement* (London: Oxford University Press, 1934), pp. 2, 6, 3-4, 6-26.

mutuamente, Franks insistió: *No desmerecemos la ley moral si aceptamos el perdón de las manos de Dios. Simplemente reconocemos el amor como el principio moral más alto.* Existió la "iniciativa divina en la cruz". Los sufrimientos de Jesús "no fueron purificadores, ni expiadores, ni satisfactorios" sino "reveladores". Su muerte "enfocó toda esa energía del amor"; a diferencia de otros mártires, Jesús "vivió" "exclusivamente" "en el poder del amor divino". Pero Franks no llegó a afirmar que Dios hubiera sufrido. Habló más bien de la "revelación humana del amor divino" por parte de Jesús. La muerte de Jesús "hace que el pecador pueda ser perdonado solamente porque genera penitencia y confianza".[11]

2. Evaluación de la teoría de la influencia moral

Los puntos fuertes de la teoría de la influencia moral son principalmente dos: uno tiene que ver con el amor divino y el otro con la naturaleza de Dios. En primer lugar, la teoría sostiene y enfatiza la verdad de que la muerte de Jesús ocurrió como consecuencia del amor de Dios por los seres humanos pecadores, y de que es una revelación de ese amor divino. La obra salvífica de Jesucristo revela el amor de Dios, y "el amor de Cristo es [en efecto] el amor de Dios".[12] En segundo lugar, la teoría presenta con razón a Dios como Padre —que es el término y el concepto central de la enseñanza de Jesús—, no como Engañador del diablo, Señor feudal o Juez gobernante.[13]

Las debilidades son más numerosas. En primer lugar, la teoría de la influencia moral, especialmente tal como la presentan Bushnell y Rashdall, niega la existencia de base objetiva alguna para la expiación —ya sea por medio del rescate, de la satisfacción o de la expiación— y por consiguiente socava su propia validez.[14] El amor demostrado por Cristo no se relaciona significativamente con la culpa humana.[15] La muerte de Jesús necesariamente debe haber sido "más que un conmovedor espectáculo dirigido a los hombres". La teoría es como un padre que trata de probar su amor por su hijo "introduciendo su mano" en un fuego cuando su hijo no corre peligro real.[16] En efecto, la "apropiación subjetiva de la expiación depende del hecho objetivo de la expiación".[17] En segundo lugar, la teoría hace caso omiso de la santidad y de la justicia de Dios y "se apropia injustamente" del término "sustitutivo".[18] En tercer lugar, la teoría, especialmente tal como fue concebida por Rashdall, desconecta a la cruz de Jesús del perdón, y tiende a desplazar el centro de atención de la muerte de Jesús a su enseñanza y ejemplo.[19] En cuarto lugar, la teoría tiende a descuidar y a no ofrecer una explicación de la agonía de Jesús en el Getsemaní y de su grito de abandono en la cruz.[20] En quinto lugar, la teoría parece vulnerable a la acusación de tener una visión pelagiana de los seres humanos y de la salvación. Bernardo de Claraval probablemente haya sido el primero en formular esta acusación.[21] Según Alan Richardson, la teoría

> hace que la salvación dependa tanto de lo que haga el hombre (es decir, de sus propios esfuerzos luego de su arrepentimiento y su enmienda) como de lo que hace Dios: el hombre se salva a sí mismo mirando al Crucificado ... [Y] así, a largo plazo, la actitud de Dios hacia la humanidad —que pueda otorgarle o no el perdón— depende de su actitud hacia Jesús.[22]

La teoría de la influencia moral, por lo tanto, transmite claramente ciertos elementos de verdad con respecto a la muerte de Jesucristo,[23] pero parece no poder proveer por sí sola un análisis razonado de esa muerte. Con justicia señala la importancia de la apropiación empírica de los beneficios de la muerte de Jesús. Sin embargo, este aspecto subjetivo deriva su importancia del hecho de que la obra salvífica de Jesús también tiene un aspecto objetivo o trascendente: es decir, es significativa con respecto a la naturaleza de Dios, justo y amante, y a su propósito. Se necesitan otras dimensiones de la verdad para desarrollar una comprensión plena de la muerte y la resurrección de Jesús. Aun Rashdall pensaba que el punto crucial de la teoría de la influencia moral no era su "verdad" sino su "suficiencia".[24]

II. LA CRUZ EN CUANTO ACTO HISTORICO DEL ETERNO HIJO DE DIOS

¿La muerte y la resurrección de Jesús, deben relacionarse significativamente no solamente con el tiempo o con la historia, sino también con la eternidad? Si es así, ¿de qué manera? ¿La relación con la eternidad, ha de encontrarse solamente en el carácter eterno de la persona de Jesús, o también en el carácter eterno de su acto salvífico? Para contestar tales importantes preguntas debemos dirigirnos al Nuevo Testamento y luego a dos teorías adicionales.

---

11 Ibíd., pp. 152, 153, 155, 156, 158, 157, 166, 167, 168, 169, 166.
12 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 254-55. Véanse asimismo Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 90 y Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, p. 133.
13 Alan Richardson, *Creeds in the Making: A Short Introduction to the History of Christian Doctrine* (2a. ed.; London: Student Christian Movement Press, 1941), p. 110.
14 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 91.
15 Wolf, *No Cross, No Crown*, p. 150; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, p. 133.
16 Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 315.
17 Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 91.
18 Strong, *Systematic Theology*, pp. 735-38.
19 Humphreys, *The Death of Christ*, pp. 71-72; Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 252.

20 Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 315.
21 Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, p. 107. Según Grensted, Abelardo como "individualista" no reconoció "la solidaridad de la humanidad en el pecado, ni tampoco la solidaridad de los redimidos en Cristo".
22 *Creeds in the Making*, p. 110.
23 En ibíd., p. 109, Richardson afirmó con respecto a la teoría: "El Calvario es, por ende, la escuela penitencial de la raza humana, pues allí hombres de todas las edades y todas las razas han aprendido la profundidad y el poder del amor de Dios. Jesús finalmente les hizo entender a los hombres por medio de su muerte lo que nunca había podido comunicar totalmente a través de su doctrina: que lo más importante en la vida es el amor que se entrega, y que la verdadera grandeza consiste en la capacidad de llegar a ser el siervo de todos."
24 *The Idea of Atonement in Christian Theology*, p. 438. Véase Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 90. Sobre la confusión entre la teoría de la influencia moral y la teoría ejemplar, véase más adelante, II, B, 2, b.

A. ENSEÑANZA NEOTESTAMENTARIA

1. La obra redentora de Jesús

Existe una especificidad o una particularidad histórica referida a la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento. En o por medio de su muerte hizo algo de lo cual depende la redención o salvación humana. Entregó su vida "en rescate por muchos" (Mar. 10:45). Jesús enseñó: "Yo he vencido al mundo" (Juan 16:33) y "¡Consumado es!" (Juan 19:30). Según la epístola a los Hebreos, "ahora, él se ha presentado una vez para siempre (*apax*) en la consumación de los siglos, para quitar el pecado mediante el sacrificio de sí mismo" (9:26). Por otra parte, "entró una vez para siempre (*efapax)* en el lugar santísimo, logrando así eterna redención" (*aionian lutrosin*) (9:12). Después de que Jesús había ofrecido "un solo sacrificio por los pecados" (10:12) o "hecho la purificación de nuestros pecados" (1:3), se sentó a la diestra del Padre (1:3; 10:12). Según el Apocalipsis: "¡Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos! Porque tú fuiste inmolado y con tu sangre has redimido para Dios gente de toda raza, lengua, pueblo y nación" (5:9).[25]

2. Jesús entendido como el único y eterno Hijo de Dios

El que murió por la humanidad en la cruz es el único y eterno Hijo de Dios quien se hizo hombre.[26] El centurión romano, en el momento de la crucifixión, exclamó: "¡Verdaderamente éste era Hijo de Dios!" (Mat. 27:54).[27] Según Pablo: "Con Cristo he sido juntamente crucificado... Lo que ahora vivo en la carne, lo vivo por la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál. 2:20). "Porque si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, cuánto más, ya reconciliados, seremos salvos por su vida" (Rom. 5:10). En el gran pasaje del autodespojamiento (Fil. 2:5-8), que culmina en la cruz, no se emplea la expresión "Hijo de Dios", pero se hace referencia a su "ser igual a Dios". "El nos ha librado de la autoridad de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado, en quien tenemos redención, el perdón de los pecados" (Col. 1:13, 14). Según la epístola a los Hebreos, fue el "Hijo" de Dios quien hizo "la purificación de nuestros pecados" (1:2, 3). "Aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció. Y habiendo sido perfeccionado, llegó a ser Autor de eterna salvación para todos los que le obedecen..." (5:8, 9). En 1 Juan, quien "es la expiación por nuestros pecados" (2:2) es el Hijo del Padre (1:3; 2:22-24; 4:14, 15).

¿Cómo debe entenderse la muerte de Jesús, en cuanto acontecimiento histórico, en relación con la naturaleza y actividad eternas de Dios? ¿Cómo afectan la naturaleza y la identidad del mismo Jesús el significado de su muerte como acontecimiento o hecho histórico? El mejor modo de explorar el terreno

[25] Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 94-96.
[26] Sobre el carácter único de la filiación de Jesús en relación con Dios el Padre, véase el Tomo I, cap. 42, I; sobre la eterna preexistencia de la Palabra o del Hijo de Dios, véase el Tomo I, cap. 43, II.
[27] Algunas versiones lo traducen como "un hijo de Dios".

abierto por estas preguntas es examinar dos teorías adicionales referidas a la obra salvífica de Cristo.

B. DOS TEORIAS DE LA OBRA SALVIFICA DE JESUCRISTO

1. La teoría de la expiación eterna

La pregunta en cuanto a la relación de lo temporal y lo eterno en la muerte de Jesús puede surgir de un texto del Nuevo Testamento, a saber Apocalipsis 13:8b, que se refiere a la adoración de la bestia "que subía del mar". La versión RVA traduce del siguiente modo: "... cuyos nombres no están inscritos en el libro de la vida del Cordero, quien fue inmolado desde la fundación del mundo." La BJ traduce: "... cuyo nombre no está inscrito, desde la fundación del mundo, en el libro de la vida del Cordero inmolado." La Biblia de las Américas y Cantera-Iglesias traducen de modo similar a la Biblia de Jerusalén. El texto solamente es relevante al problema bajo discusión si "desde la fundación del mundo" describe a "inmolado" y no a "inscrito", es decir, si se lo traduce como lo hace la RVA. La pregunta acerca de la relación de lo temporal y lo eterno en la muerte de Jesús también puede surgir en el contexto de discusiones acerca del problema teológico-filosófico del tiempo y la eternidad. Asimismo puede surgir en parte cuando se considera la relación de los creyentes bajo el Antiguo Pacto con la muerte y resurrección, y por ende con la eficacia salvífica de Jesucristo.

a. Principales exponentes de la teoría de la expiación eterna

1) Augustus Hopkins Strong

Strong adoptó lo que llamó la "teoría ética de la expiación", que fundamenta la necesidad de que Jesús muriera en la santidad de Dios y exige un castigo sustitutivo. Sin embargo, unió a tal teoría un concepto calificativo que en esencia constituye otra teoría. Suponiendo que Cristo, como Palabra preencarnada, se había unido con la humanidad,[28] Strong situó la expiación más allá de la muerte histórica de Jesús:

> La obra histórica del Cristo encarnado no es en sí la expiación; es más bien la revelación de la expiación. El sufrimiento del Cristo encarnado es la manifestación en el espacio y el tiempo del sufrimiento eterno de Dios por motivo del pecado humano. Sin embargo, sin la obra histórica que fue concluida en el Calvario, el sufrimiento de Dios a través de las edades nunca les habría sido hecho comprensible a los hombres.
>
> La vida que Cristo vivió en Palestina y la muerte que sobrellevó en el Calvario fueron la revelación de una unión con la humanidad que precedió a la caída del hom-

[28] Carl F. H. Henry, *Personal Idealism and Strong's Theology* (Wheaton, Illinois: Van Kampen Press, 1951), pp. 61, 84, 85, 95, 126-28, 176-77, ha hallado que el énfasis de Strong sobre la unión de la Palabra extramundana con la humanidad no fue parte de la teología del Strong temprano, sino que tal idea hizo su aparición solamente después de que Strong adoptara el "monismo ético", es decir el personalismo filosófico, *c.* 1894.

bre. Puesto que ha estado unido a nosotros desde el principio, ha sufrido por todo el pecado...[29]

Strong concluyó entonces:

Cristo, por consiguiente, en cuanto encarnado, más bien reveló la expiación, no la obró. La obra histórica de la expiación fue concluida en la cruz, pero la obra histórica solamente reveló a los hombres la expiación hecha tanto anterior como posteriormente por medio del Logos extramundano.[30]

2) Donald M. Baillie

Baillie expresó simpatía por la teoría de la expiación eterna:

Reducir la importancia del evento histórico sería contrario a todos los instintos de la fe cristiana y, sin embargo, parece imposible afirmar que esa disposición divina estuviera confinada a aquel momento del tiempo o que sea menos que eterna.

....

Podemos afirmar que la expiación divina se encarnó en la pasión de Jesús del modo que Dios se encarnó en Jesús.

....

Nunca ha habido una época en la que hubiera podido decir en verdad que Dios no estaba cargando con el peso del pecado de su pueblo y haciendo así expiación y ofreciendo perdón.[31]

Baillie se refirió a Apocalipsis 13:8b, notó que en la expresión de Pablo "Cristo crucificado" el participio *estauromenos* no es aoristo, sino perfecto, y citó las palabras de Blaise Pascal: "Jesús agonizará hasta que el mundo llegue a su fin."[32]

b. Evaluación de la teoría de la expiación eterna

La teoría de la expiación eterna tiene el mérito de tratar de relacionar la muerte de Jesús con la secuencia del tiempo o con la eternidad, además de hacerlo con el momento de su muerte. No permite que su muerte se aísle del resto de la historia de la redención. Sin embargo, también presenta algunas flaquezas significativas. En primer lugar, los textos del Nuevo Testamento relacionados con la muerte de Jesús y su obra salvífica, con la posible excepción de Apocalipsis 13:8b, parecen sostener que logró o cumplió la expiación o el cargar con los pecados por medio de y en su muerte y resurrección, y no sugieren que su cruz haya sido apenas una ventana por la cual se haya dado a conocer por medio de la fe un proceso expiatorio eterno. En segundo lugar,

29 *Systematic Theology*, p. 715.
30 Ibíd., p. 762.
31 *Dios estaba en Cristo*, pp. 177, 178, 179.
32 Ibíd., pp. 179, 181. En realidad, Baillie hizo una paráfrasis de Pascal, *Pensées*, 553. Baillie citó a Emil Brunner, *The Mediator: A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith*, trad. Olive Wyon (London: Lutterworth Press, 1934), pp. 504-5, para prestarle apoyo a su tesis, pero Brunner no estaba tratando el tiempo y la eternidad sino dos conceptos de la historia, *Historie* y *Geschichte*.

en la formulación que hizo Strong de la teoría, su fuerza argumentativa parece descansar sobre la unión presupuesta entre la Palabra de Dios preencarnada y la humanidad mucho antes de la encarnación. Debemos preguntar si se trata de una idea bíblica o si ha sido derivada de una fuente o de fuentes extrabíblicas. En tercer lugar, pareciera mejor conectar el propósito de Dios de salvar a la humanidad con conceptos transtemporales que deshistorizar la obra salvífica de Cristo de un modo que posiblemente tienda hacia lo gnóstico. Vincent Taylor, aunque reconoció la "fascinación" de esta teoría, concluyó no obstante que "necesita ser completada por otra solución del misterio, que acepte la verdad del sacrificio eterno, pero le dé un mayor lugar al ejercicio de la fe en Cristo y a la dependencia sobre su ministerio redentor en el tiempo y en la eternidad".[33]

De una teoría que se concentra sobre la relación entre el tiempo y la eternidad, pasamos ahora a una teoría que permite que su visión de la persona de Jesús le dé forma a su comprensión de su obra por nosotros.

2. La teoría ejemplar

a. Principales expositores de la teoría ejemplar

1) Fausto Socino (Sozzini)

Socino tomó ideas de su Italia natal y del Renacimiento italiano, y las incorporó a la comunidad polaca antitrinitaria, anabautista e inmersionista conocida como la Iglesia Reformada Menor, con la cual llegó a estar identificado, a pesar de algunas diferencias teológicas. En 1594 publicó la obra *De Jesu Christo servatore*.[34] Escribió con el propósito de refutar la teoría penal sustitutiva de Calvino tal como había sido presentada por el protestante francés Jacques Couet (1546-1608). La cristología de Socino incluía la negación de la naturaleza divina y del carácter único de la filiación de Jesucristo. Socino reconocía la concepción virginal, la vida santa y el gobierno de Jesucristo sobre todas las cosas, y consideraba a Jesús como la "segunda" "causa de nuestra salvación". Aunque era solamente un hombre, Jesús debía, no obstante, ser adorado. Socino enfatizó los oficios profético y real de Jesús pero le quitó énfasis al oficio sacerdotal.[35]

Según Socino,

... Jesucristo es nuestro Salvador porque nos anunció el camino de la salvación eterna, la confirmó y en su propia persona, tanto por medio del ejemplo de su vida como por su resurrección, la mostró claramente (la vida eterna), y brindará esa vida eterna a los que tenemos fe en él.

33 *The Atonement in New Testament Teaching*, p. 214.
34 El texto latino puede hallarse en Socino, *Opera omnia*, 2 tomos, Bibliotheca Fratrum Polonorum (Irenopolis, 1656), 2:115-246.
35 Otto Zockler, "Socinus, Faustus, Socinians", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 10:491-92; *Racovian Catechism*, 5.1, trad. inglesa (1818), p. 196. Le estoy agradecido a Robert L. Phillips por su ayuda con respecto a Couet.

Nosotros, quienes tenemos la vida eterna, la hemos recibido puesto que "el castigo de la muerte eterna, que hemos merecido por el libre albedrío y el decreto de Dios, nos es perdonado por medio de la inefable gracia de Dios, y en su lugar se nos ha otorgado la recompensa de la vida eterna".[36] La misericordia de Dios le es confirmada a los seres humanos por medio de los milagros de Jesús, su muerte para establecer un nuevo pacto, y su resurrección.[37] Jesús es nuestro Mediador "no porque apacigüe a un Dios airado con los hombres, sino porque Dios lo utiliza como anunciador e intérprete".[38] Además, "la fe no es la creencia de que por la muerte de Cristo nuestros pecados sean borrados, sino significa más bien obedecer a Cristo y a Dios y creer lo que Cristo enseñó..."[39]

2) Ritschlianos de izquierda[40]

Adolf Harnack, resumiendo la doctrina de Jesús como "el reino de Dios y su venida", "Dios Padre y el valor infinito del alma humana" y "la justicia mayor y el mandamiento del amor", se concentró sobre Jesús en cuanto maestro de tal modo que le quitó importancia a su particular misión mesiánica, y así quitó la muerte de Jesús del centro de la fe cristiana. "El Evangelio, tal como Jesús lo proclamó, tiene que ver solamente con el Padre y no con el Hijo."[41] Wilhelm Bousset, minimizando la importancia de la idea de que Jesús "le haya asignado propósito o significado especial alguno a su muerte", tendía a la conclusión de que Jesús vio a su muerte como insertada en la tradición de los sufrimientos proféticos.

> Así como la tradición judía utilizó a los hermanos mártires de la rebelión macabea para expresar repetidas veces la idea de que su sufrimiento inmerecido seguramente aplacaría la ira de Dios en contra de su pueblo, así también Jesús puede que haya tomado esta idea y expresado la esperanza de que por medio de su sufimiento la ira de Dios en contra de la multitud (de Israel) pudiera ser suavizada. Y, en efecto, una verdad profunda y eterna yace escondida en esta fe en el sufrimiento representativo de los justos y en el infinito valor del martirio... Solamente una cosa es segura, y es que Jesús jamás concibió o expresó el pensamiento de que el perdón divino de los pecados dependiera de su propia muerte en sacrificio, o de la expiación sustitutiva producida por su muerte. La parábola del Hijo Pródigo y la certeza incondicional con la que constantemente proclamaba al Dios omnipresente, misericordioso y perdonador de pecados, constituyen una enfática protesta en contra de tal punto de vista.[42]

---

36 *De Jesu Christo servatore,* 1.2., trad. y citado por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* pp. 171, 172.
37 Ibíd., 1.3, interpretado por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 172.
38 Ibíd., 1.7, trad. y citado por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 172.
39 Ibíd., 4.11, interpretado por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 174.
40 No todos los ritschlianos de izquierda favorecían la teoría sociniana; ver Wilhelm Herrmann, *The Communion of the Christian with God: A Discussion in Agreement with the View of Luther,* trad. J. Sandys Stanyon, Theological Translation Library, Tomo 4 (London: Williams and Norgate, 1895), pp. 103-05, 110.
41 *What is Christianity?,* trad. Thomas Bailey Saunders, Theological Translation Library, Tomo 14 (London: Williams and Norgate, 1901), pp. 51, 158-59, 144.
42 *Jesus,* trad. Janet Penrose Trevelyan y ed. W. D. Morrison, Crown Theological Library, Tomo 14 (New York: G. P. Putnam's Sons, 1906), pp. 205-08.

Si bien en el caso de Socino el enfoque era sobre Jesús el maestro, obrador de milagros y anunciador de la misericordia divina y de la vida eterna, en el caso de los ritschlianos de izquierda Jesús era considerado un creyente en Dios el Padre y un mártir por su pueblo. Si Jesús murió como mártir, entonces presumiblemente los seres humanos son salvados al seguir su ejemplo de obediencia a la voluntad de Dios aun hasta la muerte. No solamente los ritschlianos de izquierda, sino también el protestantismo liberal en general, ha tendido a enfatizar la vida de Jesús y a minimizar el aspecto salvífico de su muerte, mientras que los protestantes más conservadores han tendido a enfatizar la muerte de Jesús y a minimizar la importancia de su vida. Según Vincent Taylor, el intento de volver a "'la simple doctrina de Jesús', que consistía en el principio de la abnegación, es un mito modernista", que ni siquiera puede encontrarse en la epístola de Santiago.[43]

b. Evaluación de la teoría ejemplar

La teoría ejemplar, vista desde su lado positivo, subraya la muerte de Jesús como un ejemplo para los cristianos, que es una temática que se encuentra en el Nuevo Testamento. Pero es sumamente importante distinguir claramente entre un énfasis legítimo sobre el ejemplo, tal como se encuentra en 1 Pedro, y el uso inadecuado que hace esta teoría del tema del ejemplo. Pedro amonestó a sus lectores a que siguieran el ejemplo de Cristo en el sufrimiento inocente, pues él sufrió sin cometer pecado (1 Ped. 2:21, 22). Por ende, los cristianos no debían oponer resistencia cuando se los perseguía. Así, el uso que hace el Nuevo Testamento de la muerte de Jesús como ejemplo no es el significado central de su cruz, sino más bien la consecuencia de su cruz. El tema del ejemplo es un elemento básico de la ética cristiana, pero no es una interpretación única totalmente adecuada del significado teológico de la cruz. "La cruz no puede ser mi ejemplo, a menos que sea primero mi redención."[44] El mismo valor ejemplar de la cruz depende del hecho de que la cruz es más que un ejemplo.

Las debilidades o las deficiencias de la teoría ejemplar han sido identificadas a menudo. En primer lugar, normalmente niega la divinidad o la naturaleza divina de Jesucristo, incluyendo su preexistencia.[45] "La actitud de Socino hacia Cristo era un término medio imposible. Cristo debía ser adorado y, sin embargo, era solamente un hombre."[46] El valor del sufrimiento y de la muerte de Jesús depende del problema de su persona. Si la muerte de Jesús fuera solamente el deceso de un mártir humano, como Sócrates o como uno de nuestros astronautas, entonces la cruz no personificaría la actividad redentora de Dios. "Su muerte pudo tener valor excepcional para nosotros, porque él era una Persona excepcional."[47] No obstante, la teoría ejemplar ha

---

43 *The Atonement in New Testament Teaching,* p. 43.
44 Conner, *El Evangelio de la Redención,* p. 103.
45 Cave, *The Doctrine of the Person of Christ,* pp. 155-56.
46 Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* p. 175.
47 Conner, *El Evangelio de la Redención,* p. 104.

sido sostenida sin la negación de la divinidad de Cristo.[48] En segundo lugar, niega el aspecto sustitutivo de la obra salvífica de Cristo y tiende a no explicar cómo los seres humanos son liberados de la culpa del pecado.[49] En tercer lugar, descuida la santidad y la justicia de Dios y no relaciona la misericordia de Dios, que sí enfatiza, con aquéllas. En cuarto lugar, desplaza el énfasis sobre la obra salvífica de Cristo de su muerte hacia su doctrina, sus milagros y/o su resurrección.[50] En quinto lugar, no provee una explicación adecuada de los impresionantes sufrimientos y de la agonizante muerte de Jesús. "La angustia no característica de un mártir no puede ser explicada, y el abandono por parte del Padre no puede ser justificado, si uno se basa sobre la hipótesis de que Cristo murió como un mero testigo de la verdad." Ha habido mártires que no tuvieron un Getsemaní.[51]

Algunos teólogos[52] han confundido erróneamente o identificado la teoría de la influencia moral y la teoría ejemplar. No solamente son distintas sus ideas centrales, a saber, el poder atrayente del amor divino y el ejemplo y el anuncio de la misericordia divina, sino que la teoría ejemplar normalmente involucra una negación de la divinidad de Cristo, a diferencia de la teoría de la influencia moral.

De la relación existente entre la muerte de Jesús y el amor de Dios, su correlación con el tiempo y la eternidad, y su correlación con su persona, pasamos a continuación a la interpretación conjunta de su muerte y resurrección como la victoria de Dios sobre el pecado, la muerte y Satanás.

48 Frank Stagg, "The Mind in Christ Jesus: Philippians 1:27—2:18", *Review and Expositor* 77 (Summer 1980): 333-47. Stagg encontró la teoría ejemplar en Filipenses 2:5-11.
49 Strong, *Systematic Theology*, pp. 730-31; E. G. Robinson, Christian Theology, pp. 276-77.
50 Strong, *Systematic Theology*, p. 733.
51 Ibíd., p. 731.
52 Robinson, *Christian Theology*, pp. 273-78; Roark, *The Christian Faith*, pp. 152-53; Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 209.

48

LA CRUZ —RESURRECCION COMO RESCATE— VICTORIA SOBRE EL PECADO, LA MUERTE Y SATANAS

La correlación entre la muerte de Jesús y la justicia de Dios ha llevado a que consideráramos las diversas teorías objetivas que se han desarrollado en torno a su obra salvífica. La correlación entre su muerte y el amor de Dios nos llevó a estudiar las llamadas teorías subjetivas. La correlación entre su muerte y la eternidad, así como la correlación entre su muerte y el tiempo, nos llevaron a examinar dos teorías adicionales. A continuación, la correlación entre la muerte/resurrección de Jesús y las fuerzas del mal moral, humanas y sobrehumanas, así como la muerte en cuanto consecuencia del mal moral, nos llevarán a tomar en cuenta otro de los puntos de vista históricos en sus dos expresiones, antigua y moderna.

I. ENSEÑANZA NEOTESTAMENTARIA

Anteriormente[1] tratamos el pasaje de Marcos 10:45 y par. prestando especial atención a la frase "por" o "en vez de" muchos. Ahora el sustantivo *lutron* (rescate) en esa misma oración, será nuestro punto de enfoque. Jesús, que se dio a sí mismo y sirvió a los demás, entregó "su vida en rescate por muchos". Los biblistas modernos no están seguros si el vocablo *lutron* provenía del campo de batalla o del mercado de esclavos,[2] pero no pocos escritores durante los primeros siglos del cristianismo tomaron el término *lutron* como su punto de partida para especular acerca de cómo Jesús había pagado el rescate.

El verbo afín *lutroun*, traducido "rescatar" o "redimir", se utilizó en Tito 2:14 en referencia a Cristo, quien se dio a sí mismo por nosotros "para redimirnos de toda iniquidad" y en 1 Pedro 1:18, 19 en el contexto de que Cristo redimió a las personas de la "vana manera de vivir" que habían heredado de sus "padres, no con cosas corruptibles como oro o plata", sino con su propia "sangre preciosa".

El verbo *agorazein*, que procede de la ágora romana o mercado, y se traduce como "comprar" o "rescatar", aparece en Apocalipsis 5:9c, donde se afirma que con su sangre el Cordero ha redimido "para Dios gente de toda raza, lengua, pueblo y nación". El verbo compuesto *exagorazein*, que también se traduce "redimir" o "libertar", fue empleado por Pablo en relación con

1 Ver el Tomo I, cap. 41, II, C, 1, a; arriba, cap. 46, I, C, 2, a.
2 Whale, *Victor and Victim*, pp. 37, 47.

nuestra redención por medio de Cristo "de la maldición de la ley", esto es, de la muerte (Gál. 3:13), y a la redención por Cristo de "los que estaban bajo la ley", a fin de que recibiesen "la adopción de hijos" (Gál. 4:5).

En ninguno de estos pasajes se menciona a Satanás específicamente. En la mayoría de ellos el pecado se menciona directamente o está implícito. Otros textos del Nuevo Testamento en los que no se usan *lutron* o *agorazein* aluden a que Cristo rescató (*erusato*) a los seres humanos "de la autoridad de las tinieblas" (Col. 1:13)[3] y a que llegó a ser plenamente humano "para destruir (*katargese*) por medio de la muerte al que tenía el dominio sobre la muerte (esto es, el diablo) y para librar (*apallasso*) a los que por el temor de la muerte estaban toda la vida condenados a esclavitud" (Heb. 2:14, 15).

II. PUNTOS DE VISTA POSBIBLICOS REFERIDOS A LA VICTORIA/AL RESCATE DE CRISTO

A. EL TEMA DEL RESCATE ENTRE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Los Padres de la iglesia, especialmente los que escribían en griego, tendían a prestarle atención y desarrollar el lenguaje del rescate al interpretar el significado salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús. Puesto que el rescate se entendía como el precio que se pagaba por la puesta en libertad de un cautivo o un esclavo, preguntaron a quién se le había pagado el rescate, contestando a menudo que fue Satanás quien recibió el pago. Estos mismos Padres de la iglesia utilizaron simultáneamente otros temas, metáforas y conceptos en su interpretación total de la obra salvífica de Jesucristo. Por consiguiente, parece mejor describir su doctrina en torno al rescate como un "tema" más que como una "teoría" global.

1. *Ireneo*

Según el obispo de Lyon la liberación de la humanidad de las garras de Satanás ocurrió por medio de la persuasión, no por medio de la violencia o del engaño.[4] El diablo fue "justamente vencido" por quien fue nacido de mujer, así como el diablo se aprovechó en un principio de los seres humanos por medio de una mujer.[5] La humanidad no tenía una deuda con Satanás, sino "con Aquel cuyo mandamiento quebrantamos en el principio".[6] Por ende, "es verdaderamente justo que sea tomado cautivo quien injustamente había llevado a los hombres al cautiverio".[7] John Lawson ha distinguido entre la doctrina de Ireneo referida a la persuasión del diablo por parte de Cristo a los efectos de que soltara a la humanidad, y su enseñanza acerca de Cristo el Vencedor o "Campeón", quien por medio de la obediencia, tanto en la vida

---

[3] En Colosenses 1:14 se utiliza *apolutrosin*.
[4] *Adversus haereses*, 5.1.1.
[5] Ibíd., 5.21.1.
[6] Ibíd., 5.16.3.
[7] Ibíd., 5.21.3.

como en la muerte, puso en práctica una "recapitulación"[8] distinta a la vida del desobediente Adán.[9] Gustav Aulén, por otro lado, pensaba que Ireneo tuvo una doctrina de la expiación mucho más unificada, es decir que "la divina victoria en Cristo está en el centro del pensamiento de Ireneo y forma el elemento central en la *recapitulatio*". Para Ireneo "el pensamiento del sacrificio pasa inmediatamente al del rescate", y la muerte de Jesús está conectada íntimamente con "la obra de su vida" y su resurrección y ascensión. Por ende, Ireneo provee evidencia central para la tesis de Aulén, a saber, que el Cristo entendido como Vencedor es "la visión clásica de la Expiación".[10]

2. *Orígenes*

El uso que hizo Orígenes del tema del rescate fue solamente un aspecto de su doctrina de la obra de Cristo, pues le otorgó bastante prominencia al papel de Cristo como maestro y como ejemplo, así como a la muerte de Cristo en cuanto sacrificio.[11] En respuesta a Celso (segunda parte del siglo II), escribió:

> Y no hay nada absurdo en que un hombre haya muerto, y en que su muerte no sea solamente un ejemplo de una muerte sobrellevada por motivos de piedad, sino que haya sido también el primer golpe en el conflicto que ha de derribar el poder de aquel espíritu maligno, el diablo, quien había obtenido el dominio por sobre el mundo entero.[12]

Como exegeta escribiendo sobre el Evangelio de Mateo, Orígenes halló en relación a 17:22 que por su resurrección Jesús "abolió" "la muerte y venció al diablo".[13] Con respecto al 20:28, preguntó, luego de negar que el rescate le hubiera podido ser pagado a Dios:

> ¿Puede entonces que haya sido al maligno? Pues nos tenía en su poder hasta que se le entregara el rescate por nosotros, nada menos que la vida [o el alma] de Jesús, ya que él (el maligno) había sido engañado y llevado a suponer que era capaz de dominar esa alma, y no veía que retenerlo involucraba una prueba de fuerza (*basanon*) mayor de la que era capaz de resistir. Por lo tanto la muerte... ya no se enseñorea sobre él, siendo que él (Cristo) llegó a ser libre entre los muertos, y más fuerte que el poder de la muerte, y tanto más fuerte que la muerte, que todos los que han sido dominados por la muerte pueden seguirlo [esto es, para salir del Hades, para salir del ámbito de la muerte], pues la muerte ya no prevalece contra ellos.[14]

---

[8] Ver especialmente ibíd., 5.21.2; 3.23.1; y 3.18.7. "Dios recapituló en sí mismo la antigua formación del hombre, a fin de que pudiera matar al pecado, privarle a la muerte de su poder y vivificar al hombre..."
[9] *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London: Epworth Press, 1948), pp. 197-98, 140-54. Lawson halló en Ireneo asimismo los temas de la divinización, de la incorrupción, del sacrificio representativo y de la influencia moral (pp. 154-97).
[10] *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trad. A. G. Hebert (London: S.P.C.K., 1931), pp. 33-38 (esp. 37), 47, 48, 20-23. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 79-88, compartía la interpretación que hacía Aulén de Ireneo.
[11] Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 94-98; Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, p. 86; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 102-05.
[12] *Contra Celsum*, 7.17
[13] *Comment. in Matth.*, 13.9.
[14] Ibíd., 16.8, trad. Rashdall, *The Idea of the Atonement in Christian Theology*, p. 259.

Luego fue Orígenes quien según J. K. Mozely

> fue el primer teólogo cristiano que haya enseñado claramente que la muerte de Cristo es un rescate pagado al diablo a cambio de las almas de los hombres, que habían estado perdidas a causa del pecado; que el diablo se sobreextendió en la transacción dada la perfecta pureza del alma de Cristo, pues constituía una tortura tratar de retenerla; mientras que Cristo, tanto para sí mismo y para todos los que lo sigan, triunfó sobre el diablo y sobre la muerte.[15]

Según Cave, Orígenes probablemente quiso enseñar "que el diablo fue vencido por medio del engaño".[16]

3. Los Padres capadocios

Para Basilio de Cesarea la entrega de "un ser humano común y corriente" al diablo para lograr el rescate de los cautivos humanos no hubiera "inducido" al diablo a que los dejara ir. Nada menos que la entrega del Dios-hombre era suficiente.[17] Gregorio de Nisa insistió sobre el concepto del rescate y utilizó una metáfora notable en relación con el mismo. Por medio de la caída, la humanidad pasó a estar en el poder y bajo el control del diablo. Dios tenía que tratar justamente con el diablo para poder emancipar a sus cautivos humanos. Pensando que Jesús era un obrador de milagros concebido virginalmente, el diablo decidió presumiblemente que sería conveniente aceptar un "cambio" o un "rescate" por sus cautivos. Pero el diablo no discernió que la divinidad estaba unida a la humanidad de Jesús. Por consiguiente,

> para poder asegurar que el rescate a favor nuestro pudiera ser aceptado fácilmente por quien lo requería, la divinidad fue escondida bajo el velo de nuestra naturaleza, de manera que, como en el caso de un pez hambriento, el anzuelo de la divinidad fuera tragado juntamente con el cebo de la carne, y así, siendo introducida la vida en la casa de la muerte, y brillando la luz en la oscuridad, aquello que es diametralmente opuesto a la luz y a la vida pudiera desaparecer...[18]

Gregorio Nacianceno, por otra parte, cuestionó la idea de que el diablo tuviera el derecho de tener cautiva a la humanidad. Si se le hubiera ofrecido el rescate al diablo, "Dios mismo" habría sido el rescate y tal rescate habría sido un "pago demasiado ilustre por su tiranía". Si el rescate se pagaba a Dios Padre, Dios no se habría deleitado en la sangre de su Hijo al elegir no recibir a Isaac como ofrenda de Abraham (Gén. 22:1-19). El Padre no exigió, mas sí aceptó la muerte del Hijo para la santificación de los seres humanos por medio de la encarnación del Hijo, y el diablo fue vencido "por medio de la fuerza".[19]

---

15 *The Doctrine of the Atonement*, p. 102.
16 *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 97.
17 *Hom. in ps.*, 7.2, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 383.
18 *Gran catecismo*, 22-24.
19 *Orat.*, 45.22; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 383- 84.

4. Agustín de Hipona

Parece claro que existieron varios elementos distintos en la doctrina agustiniana de la obra salvífica de Cristo, en especial la mediación,[20] el sacrificio y la sustitución, la liberación de las garras del diablo, la influencia moral y la divinización.[21] Según W. G. T. Shedd, la doctrina de Agustín "es esencialmente la de los Padres que lo precedieron".[22] Agustín no escribió una monografía sobre la obra salvífica de Cristo.[23] Pero ¿de qué manera precisa entendía Agustín la redención de Cristo frente al diablo? Eugène Portalié (1852-1909) sostuvo que "la teoría de Agustín acerca de la derrota del diablo excluye positivamente cualquier idea del rescate", aunque incluye la esclavitud en manos del diablo y la correspondiente liberación.[24] Por el contrario, Eugene Arthur TeSelle, Jr. (1931-) ha concluido que "Agustín claramente sostiene la teoría del rescate expiatorio" y aun reelabora la enseñanza patrística.[25] Como consecuencia de la caída toda la humanidad pasó a estar bajo el poder del diablo, pero el diablo estaba bajo el poder del Dios omnipotente. La sujeción de la humanidad al diablo fue justa.[26] El diablo no fue derrotado por el poder de Dios sino por la justicia de Cristo.[27] La derrota del diablo por parte de Cristo también fue justa.[28] A veces Agustín se refería a la conquista del diablo sin mencionar un rescate.[29] En otras ocasiones se refería a la sangre de Cristo como el "precio" pagado, sin indicar quién recibió el pago[30] o bien indicando que por ello "el diablo no se enriqueció, sino que fue sujetado".[31] En un sermón utilizó la analogía de la ratonera, que evoca la analogía del anzuelo-cebo de Gregorio de Nisa y que da a entender tanto la idea del rescate como la del engaño:[32] "¿Qué le hizo nuestro Redentor a nuestro cap-

---

20 Walther D. Draughon, III (1955-), "Atonement Motifs in Augustine", Monografía de seminario para la materia Historical Theology 471-764, Southwestern Baptist Theological Seminary, mayo de 1983, pp. 5-16, ha defendido persuasivamente la primacía de la mediación en Agustín.
21 Jean Rivière, *The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay*, trad. Luigi Cappadelta (London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., 1909), pp. 299-303; Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, pp. 162-73; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 121-23; Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder and Herder, 1970), pp. 165-76; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 390-95.
22 *A History of Christian Doctrine*, 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1887), 2:253.
23 Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, p. 121. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 119, ha distinguido entre la "enseñanza formal" de Agustín y su "predicación popular".
24 *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, pp. 169, 168.
25 *Augustine the Theologian*, p. 165.
26 *Augustine, De Trinitate*, 13.12.16.
27 Ibíd., 13.14.18.
28 Ibíd., 13.16.21; ídem, *De libero arbitrio*, 3.10.31; ídem, *Enchiridion*, 49. Según Jean Rivière, *Le dogme de la redemption chez saint Augustin* (3a. ed.; Paris: J. Gabalda et Cie, 1933), pp. 127-54, el diablo usó sus derechos impropiamente en un *abus de pouvoir*, pero el abuso de poder y el rescate son teorías "lógicamente distintas" (p. 153).
29 *De Trinitate*, 4.13.17.
30 *Enarrationes in Psalmos*, 96.5.
31 *De Trinitate*, 13.15.19.
32 Erickson, *Christian Theology*, p. 795, ha negado que Agustín haya dado a entender aun implícitamente "que la divinidad de Cristo había estado velada para engañar a Satanás" y ha concluido más bien que "Satanás fue víctima de su propio orgullo".

turador? Como nuestro precio, extendió su cruz como ratonera y colocó como cebo su propia sangre".[33]

5. Juan Damasceno

Aunque retuvo la metáfora del anzuelo y el cebo, Juan Damasceno, considerado por muchos como el último de los Padres griegos, insistió en que la humanidad le era cautiva a la muerte, no al diablo. Por consiguiente, la sangre de Jesús no le fue ofrecida al diablo, sino que la muerte se tragó el cuerpo de Jesús como cebo y pereció, entregando a sus cautivos humanos.[34]

Antes de intentar una evaluación del tema de rescate en la era patrística, debemos examinar la teoría del "Cristo Vencedor", surgida posteriormente.

B. EL TEMA DEL CRISTO VENCEDOR EN LAS EDADES DE LA REFORMA Y MODERNA

Entre los Padres de la Iglesia, tal como debería ser evidente, el tema del rescate fue un medio recurrente para interpretar la muerte y la resurrección de Jesús. Comenzando con Martín Lutero y luego otra vez en el protestantismo del siglo XX, ha surgido un uso posterior del tema del Cristo Vencedor sin por ello recurrir a la idea del rescate.

1. Martín Lutero

Los estudiosos del siglo XX, incluyendo a aquellos que son luteranos, no se han puesto de acuerdo con respecto al enfoque correcto para interpretar la doctrina de Lutero correspondiente a la obra salvífica de Jesucristo. Paul Althaus, basándose en un tratado de fines del siglo XIX por Theodosius Harnack (1817-1889),[35] afirmó que el foco primario de Lutero había sido la obra de Cristo en relación con la justicia y la ira de Dios, y que se había concentrado sobre la ley, la culpa, la satisfacción y la exoneración de la culpa. Althaus dejó lugar para el Cristo Vencedor como un tema subordinado de la teología de Lutero. "Lutero combina los conceptos clásicos y latinos... pero de manera tal que se acopla decisivamente con la línea latina."[36] Gustav Aulén, lamentando que la doctrina de Lutero generalmente había sido considerada "de tipo anselmista", sostuvo más bien que "la doctrina de Lutero solamente puede ser entendida correctamente como un reavivamiento del antiguo tema clásico de la expiación como había sido enseñada por los Padres, aunque tratada con mayor profundidad". Esto significó que Jesús por su muerte y su resurrección triunfó sobre "los tiranos": el pecado, la muerte, Satanás, la ley

[33] *Sermo*, 130.2, trad. por Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 119; ver asimismo *Sermo*, 263.1; 134.6.
[34] *Expositio de fide ortodoxa*, 3.27. Ver Cave, *The Doctrine of the Work of the Christ*, pp. 110-11.
[35] *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, 2 tomos (Erlangen: Blaesing, 1862-86; 2a. ed.; Munich: C. Kaiser, 1927).
[36] *The Theology of Martin Luther*, trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. 201-23, esp. 222.

y la ira de Dios. Según Aulén, aun cuando Lutero utilizaba el lenguaje del mérito y de la satisfacción, los estaba relacionando con la victoria por sobre los tiranos.[37] Sydney Cave (1883-1953) adoptó una posición intermedia, descubriendo en las obras de Lutero tanto el Cristo Vencedor como "interpretaciones de la obra de Cristo de la cual la teoría penal es una racionalización", y sosteniendo que Lutero no intentó elaborar una doctrina "unificada" de la obra de Cristo.[38] Philip Saville Watson (1909-), que básicamente concordaba con Cave, sostuvo que al usar términos contemporáneos "tales como satisfacción, mérito y sacrificio", Lutero se mostró libre del legalismo el cual él objetaba en la Iglesia Católica Romana; no obstante, Watson tendía a la idea del Cristo Vencedor.[39]

Sin embargo, no hace falta resolver definitivamente la disputa con respecto al enfoque principal de la enseñanza de Lutero acerca de la obra salvífica de Cristo, para poder reconocer que expresó el tema del Cristo Vencedor. En su *Catecismo Breve* (1529) declaró que Jesucristo "me ha redimido a mí, una criatura perdida y condenada, me ha rescatado y liberado de todos los pecados, de la muerte y del poder del diablo; no con plata ni oro, sino con su santa y preciosa sangre y con sus sufrimientos y su muerte inocentes".[40] En el *Gran Catecismo* (1529), al explicar cómo Jescristo "ha llegado a ser mi Señor", Lutero declaró: "Significa que me ha redimido del pecado, del diablo, de la muerte y de todo mal. Antes de esto no tenía Señor y Rey sino que era prisionero bajo el poder del diablo..."[41] Al comentar acerca de Gálatas 3:13, Lutero afirmó: "Cristo el poder de Dios, justicia, bendición, gracia y vida, vence y destruye a estos monstruos: el pecado, la muerte y la maldición, sin guerra o armas, en su propio cuerpo y en sí mismo".[42] El himno más célebre de Lutero alude al conflicto y a la victoria:

> ¡Que muestre su vigor
> Satán, y su furor
> Dañarnos no podrá,
> pues condenado es ya
> Por la Palabra Santa.[43]

El reformador de Wittenberg inclusive se refirió al fraude y al engaño del diablo, usando la analogía del pescador, el anzuelo y la lombriz, afirmando

[37] *Christus Victor*, pp. 117-38, esp. 118, 135.
[38] *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. 150-158, esp. 154, 157, 158.
[39] *Let God be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress Press, 1947), pp. 116-25, esp. 120. Karl Ray Minor (1960-), "The Relationship of the Penal Satisfaction Motif to the Victory Motif in the Writings of Martin Luther", Monografía de seminario para la materia Historical Theology 471-764, Southwestern Baptist Theological Seminary, abril de 1988, esp. 1-2, 38-42, ha concluido que los dos temas en Lutero son "independientes" y sin embargo "se combinan" como "dos lentes de prismáticos" "para darle a la expiación en Lutero una fuerza y un carácter completo de los cuales carecen las teologías de hombres tales como Anselmo y Aulén".
[40] 2.2, en *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trad. y ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 345.
[41] 2.2, en *The Book of Concord*, p. 414.
[42] *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (1531), rev. de trad. por Erasmus Middleton en 1575 y ed. Philip S. Watson (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1953), p. 273.
[43] "Castillo fuerte es nuestro Dios", Himnario Bautista, 26.

que al tragarlo a Cristo, el diablo se asfixió, fue "muerto" y "tomado prisionero por Cristo".[44]

2. *Gustav Aulén*

Aulén, como hemos visto, llegó a ser el mayor representante del tema del Cristo Vencedor en el siglo XX. Lo denominó el punto de vista "clásico" o "dramático" y lo consideraba "la vía principal", no un "apartadero" en la historia de la doctrina cristiana. Estaba tratando de abrir una "puerta" que había "estado cerrada durante siglos".

> Por mi propia parte, estoy convencido de que ninguna forma de la enseñanza cristiana tiene futuro alguno salvo que mantenga firmemente en vista la realidad de la maldad que hay en el mundo, y salga a combatir el mal con un himno de batalla triunfante.[45]

3. *Sydney Cave*

Influenciado considerablemente por Aulén pero inseguro con respecto a la existencia de un Satanás personal, Cave vio en el tema del Cristo Vencedor un medio para tratar el "mal corporativo" y de expresar "la victoria del amor y del poder suyo [de Dios]". Reconoció que "un examen" de las teorías patrística, penal y moral "sugiere que la verdadera vía de acceso a la doctrina de la obra de Cristo incluirá elementos valiosos que todas estas teorías han intentado conservar". Sin embargo, concluyó:

> La obra de Cristo fue la irrupción de lo eterno en el tiempo; en él se manifestaron los recursos de lo invisible, y la cruz no solamente habla de la derrota sino de la victoria. El pecado de los hombres no solamente fue expuesto sino vencido. La resurrección fue el sello de Dios sobre lo que había hecho Cristo... La obra de Cristo en bien de los hombres no es solamente una revelación del amor de Dios. Fue ese amor actuando decisiva y victoriosamente.[46]

4. *Walter T. Conner*

Luego de proponer en un libro anterior un punto de vista que dependía principalmente de la teoría penal sustitutiva,[47] en 1945 Conner comentó acerca del tema del rescate: "Cruda como era esta interpretación, verdaderamente representa el pecado y la salvación como un conflicto entre Dios y el diablo." Citando a Aulén y a Cave, escribió acerca del "conflicto inevitable" entre el pecado del hombre y la santidad y la justicia de Dios. La cruz de Jesús fue "el punto culminante de este conflicto". "Jesús no murió como víctima; murió como vencedor." "La cruz y la resurrección... constitutyen el fundamento de la victoria sobre el mal en una escala cósmica."[48] En una monografía publicada póstumamente, Conner explicó en más detalle la naturaleza y la inevitabilidad del conflicto, en vista de que Jesús "sufrió una colisión frontal" con "la mejor religión del mundo".[49]

[44] *Werke*, W. A., 20:334-35, citado por Aulén, *Christus Victor*, p. 120.
[45] *Christus Victor*, pp. 20-31 (esp. 31), 162, 176.
[46] *The Doctrine of the Work of Christ*, pp. v-vi, 256-57, 267.
[47] *A System of Christian Doctrine*, pp. 380-94.
[48] *El Evangelio de la Redención*, pp. 130-45 (esp. 131, 132, 139), 120, 125.

C. EVALUACION DE LOS TEMAS DEL RESCATE Y DEL CRISTO VENCEDOR

Aunque las diferencias entre las teorías del rescate y del Cristo Vencedor no deben disimularse, lo mejor parece ser evaluar a ambos en una sola discusión.

1. *Aspectos positivos*

En primer lugar, los dos temas hacen de la expiación una obra esencialmente divina. Esa expiación es "de principio a fin, el costoso pero victorioso conflicto del Dios mismo, en Cristo, con las fuerzas del mal".[50] La obra de Cristo "es considerada el movimiento de Dios hacia los hombres".[51] Mientras que las teorías subjetivas ubican la expiación en la respuesta humana de fe, y mientras que Anselmo tendía a enfatizar la hombría del Dios-hombre quien proveyó la satisfacción, estos temas proponen claramente una expiación divina. En segundo lugar, los dos temas presentan el pecado y la salvación como un conflicto cósmico entre Dios y los poderes malignos. La expiación de Dios es "el drama de la salvación de un mundo".[52] Aquí hallamos el dualismo limitado[53] que es necesario si se ha de reconocer la realidad de Satanás. No solamente es derrotado el pecado personal sino también el corporativo.[54] En tercer lugar, los dos temas relacionan la cruz de Jesús más íntimamente con su resurrección y con su vida y ministerio en la carne que la mayoría de las teorías. Como dijo Cave: "Su muerte marcó la culminación de su lucha con el mal. El mal parecía victorioso, pero Dios lo levantó de entre los muertos..."[55] John R. W. Stott ha identificado "seis etapas" en la "conquista" que Cristo hace de Satanás: *la conquista predicha* (Antiguo Testamento), "*la conquista iniciada* en el ministerio de Jesús", "la conquista lograda en la cruz", *la conquista confirmada y anunciada* en su resurrección, *la conquista... extendida* por la iglesia en su misión "en el poder del Espíritu", y "*la conquista consumada* en la parusía" (segunda venida).[56] En cuarto lugar, los dos temas hacen de puente entre las teorías objetivas y subjetivas. Son objetivas por el hecho de que la

[49] *The Cross in the New Testament*, passim, p. 164.
[50] Baillie, *Dios estaba en Cristo*, p. 186.
[51] Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 261.
[52] Aulén, *Christus Victor*, p. 22. Robert S. Paul, *The Atonement and the Sacraments* (Nashville: Abingdon Press, 1960), p. 257, ha notado: "Aulén no solamente ha reavivado la nota de victoria de las antiguas imágenes, sino que liberó a la teología de las categorías de la lógica y de la realidad poco imaginativa en las que había estado encarcelada la doctrina de la expiación, y demostró que la iglesia ha tenido su posición más razonable y más lógica cuando ha expresado el drama de la obra de Cristo en las ilustraciones y en las imágenes del drama mismo."
[53] Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 120.
[54] Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, p. 266.
[55] Ibíd., p. 260.
[56] *The Cross of Christ*, pp. 231-39.

expiación no está dirigida a la humanidad.[57] Son subjetivas porque le permiten a los seres humanos creyentes la oportunidad de participar en la victoria de Cristo por sobre los poderes.

2. Aspectos negativos

En primer lugar, el tema del rescate, tal como se lo empleó en la edad patrística, presupone lo que muchos cristianos modernos consideran "imágenes" "grotescas" e inaceptables.[58] En segundo lugar, el tema del rescate, tal como fue articulado por ciertos Padres, presenta un problema ético al enseñar que el diablo fue engañado o embaucado. ¿Es Dios el autor de un engaño?[59] En tercer lugar, el tema del rescate le impone innecesariamente al pasaje de Marcos 10:45 la pregunta acerca de la *persona a la cual* se le pagó el rescate; así, no se reconoce correctamente la función figurativa[60] del término "rescate". En cuarto lugar, el tema del Vencedor, especialmente tal como lo desarrolla Conner, magnifica de tal modo la inevitabilidad de la cruz que pone en peligro la libertad de la gracia de Dios y del sacrificio de su vida por parte de Jesús. En quinto lugar, los dos temas no especifican realmente de qué manera el creyente ha de apropiarse de la victoria de Cristo, aunque celebra que lo haga. En sexto lugar, el tema del Vencedor tal como lo expone Aulén, excluye otras metáforas y otros conceptos bíblicos de lo que es una interpretación singular y exclusiva de la obra de Cristo.[61] Watson protestó ante la "antítesis innecesaria y en efecto falsa" de Theodosius Harnack entre la victoria sobre los poderes y la sustitución penal en la teología de Lutero.[62] El mismo tipo de protesta puede oponérsele a Aulén. No es necesario que sean "alternativas mutuamente incompatibles".[63]

En los capítulos 46, 47 y 48 hemos considerado la cruz de Cristo en relación con la justicia de Dios, el amor de Dios, la intersección del tiempo y de la eternidad, y el triunfo sobre el pecado, la muerte y Satanás. Hemos explicado los principales temas o las principales teorías posbíblicas referidas a la obra salvífica de Cristo. A menudo, tales temas/teorías han sido clasificados de manera triple. Peter Taylor Forsyth los identificó como el "aspecto triunfante", el "aspecto satisfactorio" y el "aspecto regenerador". Cada uno de estos fue entonces correlacionado con la edad patrística, la era medieval y de la Reforma, y la edad moderna.[64] John Stott, proponiendo una triple clasificación similar, declaró que

> la principal diferencia entre ellas es que en cada una la obra de Dios en Cristo está dirigida hacia una persona diferente. En la visión "objetiva" Dios se satisface a sí mismo, en la "subjetiva" nos inspira, y en la "clásica" vence al diablo. Así, Jesucristo es sucesivamente el Salvador, el Maestro y el Vencedor, porque nosotros mismos somos culpables, apáticos y cautivos.[65]

[57] Erickson, *Christian Theology*, p. 796.
[58] Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 77.
[59] Erickson, *Christian Theology*, p. 793, en su interpretación de Orígenes, sostiene que éste enseñó que el diablo se engañó a sí mismo.
[60] Baillie, *Dios estaba en Cristo*, p. 186.
[61] Culpepper, *Interpreting the Atonement*, p. 120.
[62] *Let God Be God!*, p. 119. Ver arriba, nota 39.
[63] Stott, *The Cross of Christ*, p. 230.
[64] *The Work of Christ* (2a. ed.; London: Independent Press Ltd., 1938), pp. 199-235, esp. 199.

Pareciera que en tal clasificación cada uno de los tres tipos principales tiene su propia validez, probablemente porque cada uno tiene su fundamento en el lenguaje y en el pensamiento bíblicos. La validez de cada uno no requiere que los tres tengan la misma importancia. Por otra parte, no es necesario insistir con Millard Erickson en que "solamente sobre la base de la posición sustitutiva pueden tener fuerza esas otras ideas",[66] o con John Stott en que la sustitución penal sea el "fundamento" de todas las otras teorías o imágenes "sin las cuales cada una carece de fuerza", verdaderamente "la esencia de cada imagen".[67]

¿Es posible pensar en la obra salvífica de Jesucristo en función de una exposición compuesta? Es posible, pero tal exposición probablemente adoptaría doctrinas cristianas adicionales, como lo demuestra el siguiente intento: La expiación consiste de la muerte-resurrección del Señor Jesucristo, el doble acontecimiento que abarca la obra salvífica del Hijo de Dios eterno y mesiánico. Por su naturaleza es un acto histórico cuya importancia es eterna; es el sacrificio penal sustitutivo y propiciatorio que por un lado es consecuente con la justicia de Dios y expresa su amor, y que por otro lado demuestra el triunfo de Dios sobre el pecado, la muerte y Satanás, por medio del cual los pecadores arrepentidos y creyentes son atraídos por medio del perdón de los pecados a la reconciliación con Dios y entran en la comunión de la muerte-resurrección de Cristo, marcada por la nueva vida de llevar la cruz y seguir en sus pasos en la nueva comunidad de los perdonados.

[65] *The Cross of Christ*, p. 230.
[66] *Christian Theology*, p. 819.
[67] *The Cross of Christ*, pp. 168, 202-03.

49

EL ALCANCE DE LA OBRA SALVIFICA DE JESUCRISTO; LA EXPIACION Y LA CURACION FISICA; EL DESCENSO DE JESUS AL HADES

Las preguntas referentes a la necesidad, la naturaleza y los efectos de la muerte y la resurrección de Jesús generalmente se consideran preguntas fundamentales de la teología cristiana. La pregunta referida al alcance o al campo de acción de la obra salvífica de Jesús o expiación a menudo no se clasifica de esa manera. Sin embargo, a partir de la edad de la pos-Reforma ha cobrado considerable importancia para muchos cristianos, a tal punto que se ha tornado un tema clásico, por lo menos para la tradición reformada. Como cristianos contemporáneos necesitamos volver a tratar este tema. La pregunta de si la curación física ha sido obtenida, y por ende está disponible a raíz de la expiación de Jesucristo, es un planteamiento del siglo XX, mientras que la historia del concepto del descenso de Jesús al Hades se remonta a la edad patrística.

I. ¿ES PARTICULAR (LIMITADO) O GENERAL (UNIVERSAL) EL ALCANCE DE LA OBRA SALVIFICA DE JESUS?

¿La muerte de Jesús, tuvo como fin ser aplicable a los pecados de ciertos seres humanos electos o a los pecados de toda la humanidad? La pregunta sirve de resumen del problema.

A. EVIDENCIA DEL NUEVO TESTAMENTO

La pregunta doctrinal bajo consideración no fue un tema central para los autores del Nuevo Testamento, pero algunos textos neotestamentarios que parecen pertinentes se han citado en relación con esta pregunta, ya sea para apoyar una respuesta o la otra.

1. *Pasajes citados en favor de la expiación particular*

Según Mateo 1:21, Jesús "salvará a *su pueblo* (*ton laon autou*) de sus pecados". Declaró "Pongo mi vida por *las ovejas*" (*uper ton probaton*) (Juan 10:15b), y algunos relacionan este texto con 10:26 y asimismo asocian las ovejas con sus antónimos, las cabras (véase Mat. 25:32, 33). "Nadie tiene mayor amor que éste: que uno ponga su vida por *sus amigos*" (*uper ton filon autou*) (Juan

15:13). Pablo aludió a "la iglesia de Dios (*ten ekklesian tou theou*), que él adquirió con la sangre de su propio hijo" (Hech. 20:28b, BJ). Amonestó a los esposos a que amaran a sus esposas "así como también Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (*uper autos*) (Ef. 5:25).

Se han citado otros pasajes para demostrar que el amor de Dios que elige o redime siempre ha tenido un carácter particular: Deuteronomio 4:37; 7:7-10; Malaquías 1:2, 3; 1 Tesalonicenses 1:4; 2 Tesalonicenses 2:13; Romanos 1:7; 9:13; Colosenses 3:12; Judas 1. La afirmación de Pablo (Rom. 8:32a) a los efectos de que Dios "no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros" (*uper umon panton*), ha sido interpretada como evidencia a favor de una expiación limitada en vista de que el contexto (vv. 29, 30) se refiere a la predestinación de personas electas.[1]

2. *Pasajes citados en favor de la expiación general*

a. Los pasajes que incluyen las palabras "todos" y "todos los hombres"

Ciertos pasajes del Nuevo Testamento parecen conectar la muerte de Jesús con "todos" o con "todos los hombres". Según Pablo, "uno murió por todos (*uper panton*); por consiguiente, todos murieron" (2 Cor. 5:14b). Al contrastar los efectos de Adán y de Cristo Pablo declaró que "la justicia realizada por uno alcanzó a *todos los hombres* para la justificación de la vida" (*eis pantas anthropous*) (Rom. 5:18b). Romanos 8:32a también ha sido citado en apoyo de la expiación general. Cristo "se dio a sí mismo en rescate *por todos*" (*uper panton*) (1 Tim. 2:6a), y "el Dios viviente" es "el Salvador de *todos los hombres* (*soter panton anthropon*), especialmente de los que creen" (1 Tim. 4:10b, c). En efecto, "la gracia salvadora de Dios se ha manifestado a *todos los hombres*" (*pasin anthropois*) (Tito 2:11). Además, padeció "la muerte, "para que por la gracia de Dios gustase la muerte *por todos*" (*uper pantos*) (Heb. 2:9b).[2]

b. Los pasajes referidos al "mundo"

Otros pasajes conectan la muerte de Jesús con "el mundo".[3] "¡He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado *del mundo* (*tou kosmou*)!" (Juan 1:29). "Porque de tal manera amó Dios *al mundo* (*ton kosmon*), que ha dado a su Hijo unigénito..." (Juan 3:16). Y "sabemos que verdaderamente éste es el Salvador *del mundo*" (*tou kosmou*) (Juan 4:42).[4] Según Pablo, "Dios estaba en Cristo re-

---

[1] Edwin H. Palmer (1922-80), *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), pp. 42, 44; Erickson, *Christian Theology*, pp. 826-27; Rienk Bouke Kuiper (1886-1966), *For Whom Did Christ Die? A Study of the Divine Design of the Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p. 64.
[2] Robert Paul Lightner (1931-), *The Death Christ Died: A Case for Unlimited Atonement* (Des Plaines, Ill.: Regular Baptist Press, 1967), pp. 64-67; Erickson, *Christian Theology*, pp. 830- 31.
[3] William Hendriksen (m. 1982), *Exposition of the Gospel according to John*, 2 tomos, New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Book House, 1953), 1:79 (sobre Juan 1:10), ha hallado seis significados del término "mundo" en el Evangelio de Juan: (1) "el universo (ordenado)"; (2) "los habitantes humanos de la tierra"; (3) "el público en general"; (4) "la humanidad alienada de la vida de Dios"; (5) la humanidad "sin distinción" con respecto a "la raza o a la nacionalidad"; y (6) "la esfera del mal".
[4] Ver asimismo Juan 3:17.

conciliando al *mundo* (*kosmon*) consigo mismo" (2 Cor. 5:19a). Para Juan, Jesucristo "es la expiación por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de *todo el mundo*" (*peri olou tou kosmou*) (1 Jn. 2:2), y "el Padre ha enviado al Hijo como Salvador *del mundo*" (*tou kosmou*) (1 Jn. 4:14b).[5]

c. Pasajes referidos a los "muchos"

Otra serie de pasajes conecta la muerte de Jesús con los "muchos". Es posible que tales textos tengan sus raíces en la afirmación del cántico del Siervo, "habiendo él llevado el pecado de *muchos*" (Isa. 53:12e). El Hijo del Hombre vino "a dar su vida en rescate por *muchos*" (*anti polon*) (Mar. 10:45). Según Jesús en la última cena, "Esto es mi sangre del pacto, la cual es derramada a favor de *muchos*" (*uper polon*) (Mar. 14:24). Pablo declaró, "cuánto más abundaron *para muchos* (*eis tous polous*) la gracia de Dios y la dádiva por la gracia de un solo hombre, Jesucristo" (Rom. 5:15b). Además, "así también Cristo fue ofrecido una sola vez para quitar los pecados de *muchos* (*eis to polon*)... aparecerá para salvación a los que le esperan" (Heb. 9:28a).

B. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. *Agustín de Hipona*

Agustín fue uno de los primeros autores cristianos que tocara el tema del alcance de la expiación. Sostenía que los pasajes del Nuevo Testamento que mencionan a "todos" y a "todos los hombres" significaban "todas las edades, clases y condiciones" de la humanidad pero "no todo individuo".[6] Por consiguiente, su posición era que la muerte de Jesús el Mediador fue por los pecados de los electos; ése era su propósito, y así lo fue actual o efectivamente. Agustín pensaba que el "todos los hombres" de 1 Timoteo 2:4 significaba

> la raza humana en todas sus variantes de rango y circunstancias: reyes, súbditos; nobles, plebeyos, altos, bajos, instruidos e ignorantes; los sanos, débiles, astutos, lerdos, necios, ricos, pobres y los de circunstancias medias; los varones, mujeres, infantes, niños, adolescentes; los jóvenes, de mediana edad y ancianos; los de todos los idiomas, modos, artes, profesiones, con todas las innumerables diferencias de voluntad y de conciencia y todo lo demás que exista y que marque una diferencia entre los hombres. Pues ¿de cuál de todas estas clases no desea Dios que se salven hombres en todas las naciones por medio de su Hijo unigénito, nuestro Señor, y por lo tanto los salva...?[7]

Y otra vez: " 'Es su voluntad que todos los hombres sean salvos' es afirmado así para que se entienda una referencia a los predestinados, pues incluye

[5] Lightner, *The Death Christ Died*, pp. 62-63; Erickson, *Christian Theology*, pp. 829-30.
[6] Hodge, *Systematic Theology*, 2:559. Ver asimismo Wiggers, *An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism*, p. 254.
[7] *Enchiridion* 103; asimismo *Enchiridion* 97.

a todo tipo de hombres".[8] En el mismo tratado el obispo de Hipona declaró: "Por medio de este Mediador Dios da a conocer que a aquellos que redimió del mal por su sangre, los hace eternamente buenos."[9]

Concluimos en que Agustín favorecía una expiación limitada a pesar del hecho de que algunas afirmaciones en sus escritos[10] se han sacado fuera de contexto e interpretado como defensa de la expiación universal, y a pesar de que Eugène Portalié sostiene que Agustín enseñó el punto de vista universal.[11]

2. *Próspero de Aquitania (390+?-c.455)*

De vocatione gentium (c. 450), un tratado que la mayoría de los estudiosos actualmente atribuye a Próspero, uno de los defensores de Agustín, trataba ante todo del problema de cómo Dios, quien quisiera que todos los seres humanos se salvaran (gracia general) solamente les otorga la gracia necesaria (gracia especial) a los elegidos. Por eso Próspero subrayó "la voluntad salvífica universal de Dios... incomparablemente más de lo que lo había hecho San Agustín".[12] Próspero llegó a adoptar la expiación universal: "No puede haber... razón alguna por la cual dudar de que nuestro Señor Jesucristo murió por los incrédulos y los pecadores... Murió de hecho por todos los hombres sin excepción".[13] En otros escritos Próspero equilibró la expiación universal con la necesidad de "sacar provecho por su muerte"[14] y de recibir el bautismo.[15]

3. *Pedro Lombardo*

Este teólogo medieval parece haber engendrado la distinción, utilizada a menudo en la tradición reformada comenzando con el siglo XVII, entre la muerte de Cristo vista como "suficiente" por toda la humanidad pero como "eficiente" solamente para los electos.[16]

4. *Juan Calvino*

La pregunta de si Calvino enseñó la doctrina de una expiación limitada o particular no es tan fácil de resolver como algunos afirman. Los principales estudios del siglo XX sobre la teología de Calvino han mantenido un silencio

[8] *De correptione et gratia*, 44.
[9] Ibíd., 30.
[10] *De correptione et gratia*, 49; *De civitate Dei*, 20.6.
[11] *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, p. 167. Draughon, "Atonement Motifs in Augustine", pp. 14-15 ha respondido al uso que hace Portalié de *Contra Julianum*, 3.12.25, afirmando que se trataba de una "provocación sarcástica" de los pelagianos por parte de Agustín, no de una doctrina agustiniana propiamente dicha.
[12] P. De Letter, S.J., "Introduction" to Prosper of Aquitaine, The Call of All Nations, *ACW*, núm. 14 (Westminster, Maryland: Newman Press, 1952), pp. 15, 18.
[13] *De vocatione gentium*, 2.16.
[14] *Pro Aug. responsiones ad capitula calumniantium Gallorum*, 9.
[15] *Resp. ad objectiones Vicentianas*, 1.
[16] Pedro Lombardo, *Libri quatuor sententiarum*, 3.20.3 (Migne, PL, 192:799), citado por William Robert Godfrey, "Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619" (Disertación doctoral, Universidad de Stanford, 1974), p. 76.

uniforme sobre este tema,[17] mientras que los que han escrito recientemente para exponer y defender los llamados "cinco puntos" del calvinismo han dado a entender o afirmado que Calvino enseñó la expiación limitada.[18] Roger Robert Nicole[19] y William Robert Godfrey (1945-)[20] han hallado que la expiación limitada es más compatible con la enseñanza de Calvino vista como un todo. Por el otro lado, James William Anderson (1930-), basándose en los sermones de Calvino, ha concluido, a pesar de las implicaciones de su teología, que éste era favorable a la expiación universal.[21] Robert Tillman Kendall (1935-), en base a las obras completas de Calvino, sostiene que mientras que Calvino tendía hacia la expiación universal, insistía en que la intercesión celestial de Cristo era "solamente para los electos".[22] La obra de Calvino *Institutio religionis christianae* deja entrever poca evidencia que permita resolver el problema, mientras que sus comentarios y sermones proveen más datos. La respuesta más viable probablemente se deriva del reconocimiento de que Calvino no se confrontó directamente con este problema y por ende no proveyó una respuesta definida al respecto. Archibald Alexander Hodge reconoció que "Calvino no parece haberle dado al problema... una consideración meditada, y ciertamente no ha dejado una exposición clara y consistente de sus puntos de vista".[23] Según Paul Matthews Van Buren (1924-), "la tensión que surge del hecho de que Cristo murió por todos los hombres y del hecho de que no todos creen es dejada por Calvino como una tensión, sin ser resuelta en favor del universalismo o de una expiación limitada".[24] Robert Arthur Peterson (1948-) ha concluido:

> Es una discusión posterior que pertenece al período de la ortodoxia reformada. Por consiguiente, el problema del punto de vista de Calvino acerca del alcance de la expiación es anacrónico. Es injusto preguntar acerca de la posición de un hombre sobre una cuestión que solamente llegó a ser un punto en discusión después de su muerte... [Sus] comentarios contienen algunos pasajes favorables a la expiación ilimitada, pero una vez más, la información es inconsistente. Es en los sermones de Calvino que se encuentra más información relativa a esta cuestión... [De hecho], a partir de la evidencia disponible, que no está exenta de ambigüedad, presentó en sus sermones una doctrina de expiación ilimitada.[25]

17 Adam Mitchell Hunter (1871-1955), *The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation* (2a. ed. rev.; Westwood, New Jersey: Fleming H. Revell Co., 1950); François Wendel (1905-72), *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trad. Philip Mairet (New York: Harper and Row, 1963) [orig. francés, 1950]; Wilhelm Niesel (1903-), *The Theology of Calvin*, trad. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956); William James Bouwsma (1923-), *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988).

18 Bastian Kruithof (1902-), *The High Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1949), pp. v-vii, 53-62; Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, pp. 62-77, esp. 62; Palmer, *The Five Points of Calvinism*, pp. 5-6, 41-55; Duane Edward Spencer (1920- ?), *TULIP: The Five Points of Calvinism in the Light of Scripture* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), pp. 5-7, 35-43.

19 "Moyse Amyraut (1596-1664) and the Controversy on Universal Grace, First Phase (1634-1637)" (Disertación doctoral, 1966), pp. 13-21, esp. 21.

20 "Tensions within International Calvinism", pp. 77-80.

21 "The Grace of God and the Non-Elect in Calvin's Commentaries and Sermons" (Disertación doctoral, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1976).

22 *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 13-18, esp. 17.

23 *The Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 388. Publicado por primera vez en 1867.

24 *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), p. 50.

5. *Teodoro Beza (1519-1605)*

Con el sucesor de Calvino en Ginebra llegó la enseñanza explícita de la doctrina de la expiación limitada. Beza relacionaba la muerte de Cristo únicamente por los elegidos con el decreto eterno de la elección, y consideraba que esa muerte era lo que le daba eficacia a la salvación de los elegidos.[26]

6. *Jacobo Arminio y la* Remonstratia *["Protesta"] (1610)*

Como parte de su revolucionario rechazo del calvinismo beziano y perkinsiano, Arminio adoptó la doctrina de la expiación general. R. T. Kendall sostiene que Arminio y Calvino tuvieron "en común la creencia de que Cristo murió por todos" pero se apartaron en relación con la intercesión, pues Arminio enseñó que Cristo oró tanto por los elegidos como por los no-elegidos.[27] El segundo artículo *remonstrante*, que citaba a Juan 3:16 y 1 Juan 2:2, afirmaba claramente que Cristo murió "por todos los hombres y por todo hombre", obteniendo así para ellos "la redención y el perdón de los pecados", aunque solamente los creyentes disfruten de tal perdón.[28]

7. *Sínodo de Dort o Dordrecht (1618-1619)*

Los participantes del Sínodo de Dort o Dordrecht, al darle forma a sus decretos, utilizaron la distinción que había trazado Pedro Lombardo entre la suficiencia y la eficiencia. "La muerte del Hijo de Dios... es de infinito mérito y valor, abundantemente suficiente como para expiar los pecados del mundo entero." Que los incrédulos perezcan "no se debe a ningún defecto ni a ninguna insuficiencia en el sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz". Era "la voluntad y el propósito" de Dios Padre "que la eficacia resucitadora y salvífica de la muerte preciosa de su Hijo se extendiera a todos los electos, concediéndoles solamente a ellos el don de la fe justificadora, que así les traería infaliblemente a la salvación".[29]

25 "Calvin's Doctrine of the Atonement" (Disertación doctoral, Drew University, 1980), pp. 130, 131.

26 Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, pp. 29, 31- 32. El inglés William Perkins (1558-1602) también enseñó la expiación limitada, ibíd., pp. 57-58.

27 Ibíd., p. 149. Carl Bangs (1922-), *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon Press, 1971), pp. 332- 55, en su análisis de la teología de Arminio no trató la expiación general.

28 Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:546.

29 2.3; 2.6; 2.8 en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:586- 87. La escuela de teólogos presbiterianos escoceses que se conoce como "Los hombres del tuétano" (Marrow Men)y que incluía a James Hog (1658?-1734), autor de *Marrow of Modern Divinity* (1646), Thomas Boston (1677-1732), Ralph Erskine (1685-1752) y Ebenezer Erskine (1680-1754), elaboró otro conjunto de distinciones. "Afirmaban que Cristo no murió por todos pero que está muerto por todos, esto es, disponible... Distinguían entre su 'amor donante', de carácter universal, y su 'amor elector', de carácter especial". A. H. Hodge, *The Atonement*, p. 417.

8. Confesiones de fe de los bautistas generales

Los bautistas generales del siglo XVII en Inglaterra, cuyo nombre se derivó de su adopción de la doctrina de la expiación general, afirmaron en sus confesiones de fe que Cristo murió por todos los seres humanos. "Jesucristo, por (o a través de) la gracia de Dios, sufrió la muerte por toda la humanidad, o por todo hombre (Heb. 2:9)."[30] "Dios por su amor mandó a su hijo al mundo a nacer de una mujer, a morir por los pecados de todos los hombres bajo el primer Pacto (Juan 3:16)."[31] En efecto, "ningún hombre sufrirá eternamente en el infierno... por falta de un Cristo que murió por ellos", siendo la incredulidad la causa de la divina condenación de los incrédulos.[32] "Cristo murió por todos los hombres, y son suficientes su muerte y sus méritos para [cubrir] los pecados de todo el mundo..."[33]

9. Confesiones de fe y teólogos bautistas particulares

Los bautistas "particulares" ingleses, cuyo nombre proviene de su adhesión a la expiación particular o limitada, afirmaron la muerte de Cristo por los elegidos a través de sus dos primeras confesiones de fe y en los escritos de dos de sus principales teólogos. Cristo murió para que "por medio de la sangre de su cruz en un sacrificio aceptable pudiera reconciliar solamente a sus elegidos". Por consiguiente, Cristo "por su muerte trajo la salvación y la reconciliación solamente a los electos..."[34] "El Señor Jesucristo por su perfecta obediencia y su sacrificio de sí mismo... ha satisfecho plenamente la justicia de Dios... para todos aquellos los cuales el Padre le ha dado." "Desde toda la eternidad Dios decretó que todos los electos serían justificados, y en la plenitud del tiempo Cristo en efecto murió por sus pecados y fue resucitado por su justificación."[35] La congregación londinense de John Gill declaró que "la eterna redención que Cristo obtuvo por medio del derramamiento de su sangre es especial y particular; es decir, que fue diseñada intencionalmente sólo para los elegidos de Dios, las ovejas de Cristo..."[36] Andrew Fuller trató de conservar la expiación particular mientras que al mismo tiempo subrayaba que el evangelio ha de dirigirse a todos los seres humanos. La "aplicación de la redención" es "el resultado de un *propósito previo*".

30 "The Faith and Practice of Thirty Congregations" (1651), art. 17 en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 178.
31 "The True Gospel-Faith Declared according to the Scriptures" (1654), art. 4, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 192.
32 "The Standard Confession" (1660), art. 5, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 225-26.
33 "The Orthodox Creed" (1678), art. 18, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 310. Una afirmación similar apareció en Nueva Inglaterra en "A Treatise on the Faith of the Free Will Baptists" (1834), art. 5, sección 1, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 372.
34 "The [First] London Confession" (1644), artículos 17, 21, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 160, 162.
35 "The Assembly or Second London Confession" (1677, 1689), art. 8, sección 5; art. 11, sección 4, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 262, 266.
36 'A Declaration of Faith and Practice..." (1764), art. 6, citado por Olin C. Robison, "The Legacy of John Gill", *Baptist Quarterly* 24 (July 1971): 114, 123.

> Lo que es hecho en realidad había de ser hecho. Por consiguiente, la salvación de los que son salvos es descrita como el fin el cual el Salvador tenía en vista... No hay contradicción alguna entre esta particularidad de la intención en la muerte de Cristo, y la obligación universal por parte de los que escuchan el evangelio de creer en él, o la invitación universal que se les presenta.[37]

10. El pietismo alemán

Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) expuso la doctrina de la expiación universal en un sermón sobre Juan 1:11, 12:

> Pues de pronto todo el pecado es expiado sobre la cruz, la caída entera es borrada, y todas las obligaciones hacia Satanás... son despedazadas, canceladas y anuladas por los clavos de Jesús... Sobre la madera de la cruz el mundo fue salvado una vez por todas, y quien está perdido se pierde a sí mismo porque rehúsa recibir al Salvador, porque cae nuevamente y repite la caída de Adán...[38]

11. Los teólogos de Princeton

Los teólogos de Princeton del siglo XIX reformularon la distinción del Sínodo de Dort (Dordrecht) entre la suficiencia y la eficiencia. Charles Hodge, aunque se ubicaba a sí mismo en la tradición agustiniana, escribió: "El [Cristo] fue una propiciación *eficaz* por los pecados de su pueblo, y *suficiente* por los pecados de todo el mundo".[39] Según A. A. Hodge, no "hay debate alguno entre los cristianos en cuanto a la *suficiencia* de... la satisfacción [de Cristo] para realizar la salvación de todos los hombres, cualquiera sea su vastedad numérica", pero "la intención de Cristo al morir fue efectuar lo que de hecho efectuó en el resultado", es decir, "la real salvación de su propio pueblo [elegido], en todos los medios, todas las condiciones y todas las etapas de ese pueblo".[40] James P. Boyce, siguiendo a su mentor Charles Hodge, afirmó: "Cristo en efecto murió por la salvación de todos para que pudiera ser llamado el Salvador de todos." "Cristo murió... en un sentido especial por los electos, pues no les proporcionó una salvación posible, sino concreta."[41]

C. RAZONES PARA DEFENDER LA EXPIACION PARTICULAR Y LA EXPIACION GENERAL

Además de la descripción de los textos del Nuevo Testamento que se consideran pertinentes al tema en discusión y del examen de las principales interpretaciones del tema en el transcurso de la historia cristiana, necesitamos expresar algunas de las principales razones que se ofrecen para defender cada posición.

37 *The Gospel Worthy of All Acceptation* (1785), 3. (3), en *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller, rev. Joseph Belcher*, 3 tomos (Harrisonburg, Virginia: Sprinkle Publications, 1988), 2:374.
38 *Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion* (1746), trad. y ed. por George W. Forrell (Iowa City: University of Iowa Press, 1973), p. 68.
39 *Systematic Theology*, 2:559.
40 *Outlines of Theology* (ed. rev.; New York: George H. Doran Co., 1878), pp. 416, 417.
41 *Abstract of Systematic Theology*, p. 340. Sin embargo, el sucesor de Boyce, E. Y. Mullins, enseñó la expiación universal: *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 342-43.

1. Argumentos favorables a la expiación particular

En primer lugar, la expiación universal, si es verdad, significaría que "una gran parte de la obra de Cristo ha quedado en la nada". Esto resultaría en el "desperdicio" de la energía divina.[42] En segundo lugar, la expiación debe limitarse "en su alcance", o "en su naturaleza o su poder", pues "no puede limitarse en ambos sentidos". Debe suponerse la limitación de su alcance más bien que de su poder.[43] En tercer lugar, la muerte de Jesús como "rescate" significa la liberación de la esclavitud. Puesto que muchos seres humanos todavía no han sido liberados, debemos concluir que el rescate no ha sido aplicado a todos.[44] En cuarto lugar, "los propósitos de la muerte de Cristo" y "los propósitos del amor del Padre" deben ser los mismos; por ende son éstos de carácter "particular, definido y limitado".[45] En quinto lugar, existen por lo menos siete significados diferentes del término "mundo" en el Evangelio según Juan, y por consiguiente cada uso no ha de tomarse automáticamente como referido a toda la humanidad.[46] En sexto lugar, la expiación particular es una "consecuencia necesaria" de la doctrina bíblica de la elección, pues la elección y la expiación deben tener el mismo alcance.[47] En séptimo lugar, la expiación particular se integra bien con la salvación por la gracia y "exalta la obra salvífica de Cristo".[48] En octavo lugar, se ha argumentado que la expiación particular "resulta de" las doctrinas de la sustitución, satisfacción y reconciliación y del concepto de que la fe es un don de Dios.[49] En noveno lugar, la expiación particular es consecuente con la intercesión particular de Cristo, en vista de que el sacrificio y la intercesión son las dos funciones de su sumo sacerdocio.[50] En décimo lugar, la expiación particular es requerida por un calvinismo "consecuente".[51] En undécimo lugar se alega que la expiación general fácilmente puede llevar al universalismo escatológico.[52] En duodécimo lugar, la expiación ilimitada haría que el infierno fuera injusto, pues se "demandaría dos veces" el pago.[53]

2. Argumentos favorables a la expiación general

En primer lugar, suponer que Cristo murió por toda la humanidad es más

42 Kruithof, *The High Points of Calvinism*, p. 59; Erickson, *Christian Theology*, p. 829.
43 Palmer, *The Five Points of Calvinism*, p. 48.
44 Kruithof, *The High Points of Calvinism*, pp. 55-56; Erickson, *Christian Theology*, p. 828.
45 Palmer, *The Five Points of Calvinism*, p. 44; A. A. Hodge, *The Atonement*, pp. 408-09; Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, pp. 68-69.
46 Spencer, *TULIP*, pp. 35-37. Véase arriba, nota 3.
47 Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, pp. 67-68; C. Hodge, *Systematic Theology*, 2:547-48; Erickson, *Christian Theology*, p. 834.
48 Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, pp. 69-73.
49 A. A. Hodge, *The Atonement*, pp. 399-403; Terry L. Miethe, "The Universal Power of the Atonement", en Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), pp. 76-77.
50 C. Hodge, *Systematic Theology*, 2:553; A. H. Hodge, *The Atonement*, pp. 411-13; Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, p. 64; Erickson, *Christian Theology*, pp. 827, 833-34.
51 C. Hodge, *Systematic Theology*, 2:548; Erickson, *Christian Theology*, pp. 828-29.
52 Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (6a. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 156; Kruithof, *The High Points of Calvinism*, pp. 53-54; Erickson, *Christian Theology*, p. 832.
53 Miethe, "The Universal Power of the Atonement", pp. 74-75.

consecuente con y hasta es exigido por el ofrecimiento libre y universal del evangelio a todos los seres humanos.[54] En segundo lugar, los pasajes del Nuevo Testamento citados en favor de la expiación general son mucho más numerosos que los que se citan para defender la expiación particular.[55] En tercer lugar, algunos pasajes del Nuevo Testamento (1 Cor. 8:11; Rom. 14:15; Heb. 10:29; 2 Ped. 2:1) parecen indicar que "algunos por los cuales murió Cristo perecerán", y por consiguiente debemos "distinguir entre aquellos por los cuales Cristo murió y aquellos que finalmente son salvados".[56] En cuarto lugar, invirtiendo el argumento utilizado por los particularistas, algunos pensadores han mantenido que las enseñanzas bíblicas con respecto a la redención, propiciación y reconciliación apuntan a la expiación general.[57] En quinto lugar, se ha afirmado que la expiación limitada es un estorbo a la obra de evangelización.[58] En sexto lugar, solamente por medio de la expiación ilimitada es Dios "justo" con toda la humanidad.[59]

Dos teólogos protestantes contemporáneos que demuestran considerable respeto por la tradición calvinista han optado por la expiación general o universal. Donald G. Bloesch ha afirmado:

> Huelga decir que hay verdad de ambos lados de esta controversia, pero en nuestra opinión aquellos que enfatizan la expiación universal de Cristo son más fieles al testimonio de la Escritura... No obstante, los calvinistas tienen razón en que la expiación no solamente posibilita la salvación sino que la asegura, y en este sentido abarca solamente a los que responden en fe. Todo ser humano es un alma comprada por la sangre, tal como afirmó Wesley, pero no todos sacan provecho de la oportunidad que les ha dado Dios. La verdad contenida en la doctrina de la expiación limitada o determinada es que su eficacia no se extiende a todas las personas. Es universal en su alcance y en su intención pero es particular en su eficacia.[60]

Millard J. Erickson ha concluido "que la hipótesis de la expiación universal es capaz de dar cuenta de un mayor segmento del testimonio bíblico con menos distorsión de lo que lo hace la hipótesis de la expiación limitada".[61] Estos argumentos parecen persuasivos.

II. LA EXPIACION Y LA CURACION FISICA: UNA ENSEÑANZA MODERNA Y SU REFUTACION

A partir de fines del siglo XIX algunos protestantes han afirmado y enseñado que la expiación obrada por Jesucristo incluye el don o el beneficio de la curación física, o la liberación de las enfermedades y/o las flaquezas. Se

54 Erickson, *Christian Theology*, pp. 831-32; Palmer, *The Five Points of Calvinism*, pp. 50-52; Meithe, "The Universal Power of the Atonement", pp. 83-85.
55 Lightner, *The Death Christ Died*, p. 70.
56 Erickson, *Christian Theology*, p. 831.
57 Thomas W. Jenkyn (1794?-1858), *The Extent of the Atonement in Its Relation to God and the Universe* (Boston: Gould and Lincoln, 1859), 267-73; Lightner, *The Death Christ Died*, pp. 73-91.
58 Palmer, *The Five Points of Calvinism*, pp. 53-54.
59 Miethe, "The Universal Power of the Atonement", pp. 81-82.
60 *Essentials of Evangelical Theology*, 1:165.
61 *Christian Theology*, p. 835.

ha afirmado que esta enseñanza se basa sobre una correcta interpretación de Mateo 8:16, 17 e Isaías 53:4, y que otorga a todos los cristianos la promesa y la expectativa de la salud física.

El pastor bautista Adoniram Judson Gordon (1836-1895) declaró en 1882:

> En la expiación de Cristo parece establecerse un fundamento para la fe en la curación física... [En efecto] es por lo menos una verdad profunda y sugerente [en Mat. 8:16, 17] que tenemos a Cristo puesto ante nosotros como quien carga con las enfermedades además de cargar con el pecado de su pueblo... Evidentemente se trata aquí de algo más que la solidaridad con nuestros sufrimientos. El yugo de su cruz por el cual llevó nuestros pecados también abarcó a nuestras enfermedades; de modo que de alguna manera es verdad que así como "Dios hizo pecado al que no conoció pecado", también hizo que aquel que no conocía la enfermedad se enfermara... [Así] sería natural pensar inmediatamente que cargó con ellas [las enfermedades] para que nosotros no tuviéramos que hacerlo.[62]

Albert Benjamin Simpson (1843-1919), el fundador de lo que llegó a conocerse bajo el nombre de la Alianza Cristiana y Misionera, abogó por la misma conclusión después de haber afirmado que la enfermedad proviene de la caída y de Satanás, y que la enfermedad debe ser vencida "por una fuerza espiritual mayor y no por medio de un mero tratamiento natural". De Isaías 53:4 concluyó que "nuestra curación se torna un gran derecho de la redención, que reclamamos como nuestra herencia comprada por la sangre de su cruz". Además, "es la vida de Jesús la que provee la fuente de la salud y la vida para nuestros cuerpos redimidos".[63]

Según James Henry McConkey (1858-1937) hay curación en la expiación, pero en vista del aguijón en la carne de Pablo y de otras consideraciones, "sanar no es *siempre* la voluntad de Dios".[64] Fred Francis Bosworth (1877-1958) enfatizó a "Yahvé-Rafá" o "Yo soy Jehovah tu sanador" (Exo. 15:26), e insistió en que la expresión "aguijón en la carne" nunca se emplea en la Biblia "salvo como ilustración" y nunca "como una figura que representa la enfermedad".[65] Otro pastor bautista, John Roach Straton (1875-1929), insistió en que las palabras hebreas *jali* (traducida "aflicción") y *makob* (traducida "penas"), utilizadas en Isaías 53:4, 5, cuando son empleadas en otras partes del Antiguo Testamento se traducen como "enfermedad" y "dolor". Según Straton, así como "el pecador más endurecido se transforma en el mejor santo", "aquellos que más sufren a menudo experimentan las curaciones más notables".[66]

62 *The Ministry of Healing: Miracles of Cure in All Ages* (New York: Fleming H. Revell Co., 1882), pp. 16-17. Gordon también citó Marcos 16:17, 18; Santiago 5:14, 15; 1 Reyes 9:3 y 2 Crónicas 6:28-30; 7:13-14.

63 *The Gospel of Healing* (ed. rev.; Harrisburg, Pennsylvania: Christian Publications, Inc., 1915), pp. 28-29, 32-33. 3ra ed. publ. en 1888. Ver asimismo ídem, *The Lord for the Body: With Questions and Answers on Divine Healing* (New York: Christian Alliance Publishing Co., 1925), pp. 78-85, esp. 78-79, donde Simpson insiste en que la palabra "penas" se traduce uniformemente como "enfermedad" en el Antiguo Testamento, salvo en Isaías 53:4, y que "cargó con" (Isa. 53:4) "significa sustitución", "no mera solidaridad".

64 *Prayer* (Pittsburgh: Silver Publishing Co., 1921; *c.* 1905), pp. 104-15, esp. 106.

65 *Christ the Healer: Sermons on Divine Healing* (Racine, Wisconsin: el autor, 1924), pp. 5, 12-13, 37-38, 51, 87-90, 118.

66 *Divine Healing in Scripture and Life* (New York: Alliance Publishing Co., 1927), pp. 116, 125.

Thomas J. McCrossan trató en más detalle los vocablos *jali* y *makob* e interpretando a *plerote* como un aoristo con significado futuro, sostuvo *que Mateo 8:16, 17 es una predicción que no será cumplida totalmente hasta el final de esta era de la iglesia*.[67] Según Essek William Kenyon (1867- 1948), Isaías 53:3-5 significa que "Dios puso" sobre Jesús "nuestras enfermedades", ya sean "espirituales" o que "quebranten físicamente la comunión con el Padre". Así "el Nombre de Jesús en nuestros labios puede conquistar las enfermedades y las dolencias".[68] Para Kenneth Erwin Hagin (1917-) el mismo pasaje "contiene la llave tanto de nuestra redención espiritual como física".[69] Sin embargo, Charles Farah, Jr. (1926-), basándose en Isaías 53:4, reafirmó que la curación no es solamente prometida sino también obtenida en la expiación, y no obstante concluyó que no todos son sanados en realidad y que esto es un misterio.[70]

Otros autores han subrayado con igual intensidad la invalidez de la afirmación de que la curación física para todos se haya obtenido por medio de la expiación de Jesucristo. Rowland Victor Bingham (1872-1942), fundador de la Misión del Interior del Sudán, mantuvo que todas las menciones por Isaías de términos tales como "salud" y "curación", incluyendo Isaías 53:4, apuntan a una curación espiritual y no física. La expresión "cargó con" (Mat. 8:17) es un verbo diferente del que se usa en la traducción de Isaías en la Septuaginta; en 1 Pedro 2:24 connota un "cargar con solidaridad", al igual que en Gálatas 6:2 y Romanos 15:1. Cristo, por lo tanto, "estaba... participando *solidariamente* en las penas, las tristezas y los sufrimientos de aquellos a los cuales vino a ministrar". Mateo estaba utilizando el lenguaje figurado de Isaías 53:4 para ilustrar el ministerio de curaciones físicas de Jesús.

> Existe la misma diferencia entre cargar con nuestras enfermedades y cargar con nuestros pecados que la que existe entre Capernaúm y el Calvario. Cristo cargó con las enfermedades y el sufrimiento de la humanidad en su vida, pero con su muerte cargó con nuestros pecados.[71]

A. C. Gaebelein concordaba con Bingham acerca de la realización de Isaías 53:4 en Capernaúm y con respecto al "cargar con solidaridad" (Mat. 8:17).

> Si hubiera hecho expiación por nuestra condición física, entonces la muerte también habría sido abolida... [Además,] si fuera verdad que Cristo murió por nuestras enfermedades, entonces su obra expiatoria en este sentido sería un fracaso. Desde que estas palabras fueron escritas su pueblo ha cargado con todo tipo de enfermedades y ha muerto.

Citando el sermón de Aimée Semple McPherson (1890-1944) ("Una doble cura para una doble maldición"), en el cual afirmó con respecto al flagelo de

67 *Bodily Healing and the Atonement* (Seattle: el autor, 1930), pp. 17-33, esp. 24.

68 *Jesus the Healer* (8a. ed.; Seattle: Kenyon Gospel Publishing Society, *c.* 1940, 1943), pp. 30-31, 51, 34.

69 *Healing Belongs to Us* (2a. ed.: Tulsa: Faith Library Publications, *c.* 1986), p. 9.

70 *From the Pinnacle of the Temple* (Plainfield, New Jersey: Logos International, 1979), pp. 71-78.

71 *The Bible and the Body: Healing in the Scriptures* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1921), pp. 57, 55-56, 59, 57, 55, 108-09.

Jesús que "Con sus azotes compró nuestra curación", Gaebelein la acusó de enseñar "dos expiaciones separadas y distintas, algo que es totalmente desconocido en las Escrituras".[72] William Edward Biederwolf (1867-1939)[73] y Waymon Doyne Miller[74] reformularon estas mismas ideas. Millard Erickson ha interpretado las expresiones *jali* y *makob* (Isa. 53:4) como "enfermedades y aflicciones físicas y mentales reales antes que pecados" pero reitera la idea del "cargar solidariamente con los problemas de esta vida". Además, las curaciones de Jesús tanto durante su ministerio público como en el día de hoy han sido milagros, no aplicaciones de un "cargar representativamente con nuestras enfermedades del mismo modo en que lo hizo con nuestros pecados".[75]

¿Cuáles son, entonces, las principales consideraciones que apoyan la negación de la enseñanza según la cual la curación física está disponible universalmente por medio de la expiación de Jesucristo? En primer lugar, como ya se ha notado con razón, la realización de la cual se habla en Mateo 8:17 puede ubicarse en Capernaúm más bien que en el Calvario. En segundo lugar, puede preguntarse si la Biblia misma enseña específicamente que toda enfermedad, mal y sufrimiento pueden remontarse a la caída y a Satanás. En tercer lugar, afirmar que Jesús hizo expiación por nuestras enfermedades significa "mezclar las categorías". Como apunta John Stott: "Pero ¿cuál es el castigo de la enfermedad? No existe. La enfermedad en sí puede que sea un castigo por el pecado, pero no es en sí misma una falta que atraiga un castigo".[76] En cuarto lugar, la flaqueza física no será quitada definitivamente hasta la resurrección escatológica. No puede ser removida totalmente ahora

> porque el cuerpo, aunque esté redimido, sigue supeditado al pecado, a la antigua naturaleza, a la flaqueza, a la enfermedad, al dolor y a la muerte. Estos impedimentos físicos no serán quitados hasta que el cuerpo mortal redimido sea glorificado en la resurrección o en la venida del Señor.[77]

Ciertos exegetas conservadores del Nuevo Testamento en épocas recientes han insistido sobre una correlación más cercana entre las curaciones por parte de Jesús (Mat. 8:16, 17) y su muerte, pero no han llegado a afirmar que existan las curaciones contemporáneas "a petición". Por ejemplo Donald A. Carson, comentando sobre Mateo 8:16, 17, parece concluir que *"Mateo sostiene que el ministerio de curaciones de Jesús es en sí mismo una función de su muerte sustitutiva,* por la cual coloca el fundamento de la destrucción de la enfermedad". A continuación afirma:

---

[72] *The Healing Question: An Examination of the Claims of Faith-Healing and Divine Healing Systems in the Light of the Scriptures and History* (New York: Our Hope, 1925), pp. 73, 74, 71.
[73] *Whipping-Post Theology, or Did Jesus Atone for Disease?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1934), pp. 288-305.
[74] *Modern Divine Healing* (Fort Worth: Miller Publishing Co., 1956), pp. 46-72. Miller concluyó su discusión planteando ocho meticulosas preguntas acerca de la doctrina de curación en la expiación (p. 72).
[75] *Christian Theology*, pp. 840, 841.
[76] Stott, *The Cross of Christ*, p. 245.
[77] Merrill F. Unger, "Divine Healing", *Bibliotheca Sacra* 128 (July-September 1971): 243.

> Este texto y otros enseñan claramente que en la expiación hay curación; pero del mismo modo está la promesa de un cuerpo resucitado en la expiación, aunque los creyentes no lo hereden hasta la *parousia* [segunda venida].

Aunque

> la cruz es el fundamento de todos los beneficios que reciben los creyentes,... esto no significa que todos esos beneficios puedan recibirse en la actualidad si se hace una petición, así como tampoco tenemos el derecho y el poder de exigir ahora nuestros cuerpos resucitados.[78]

III. EL DESCENSO DE JESUS AL HADES

A. NUEVO TESTAMENTO

1. *Pasajes misceláneos*

Los teólogos[79] que han discutido el descenso de Jesús al Hades han citado un pasaje del Antiguo Testamento y más de una docena de pasajes del Nuevo Testamento en relación con el descenso. Con respecto a tales textos debe preguntarse si enseñan formalmente tal descenso o si han sido meramente asociados con el concepto del descenso por exegetas y teólogos cristianos. El pasaje del Antiguo Testamento es el Salmo 16:10: "Pues no dejarás mi alma en el Seol, ni permitirás que tu santo vea corrupción." De la parábola de la casa dividida contra sí misma (Mar. 3:27) vienen las palabras: "Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes a menos que primero ate al hombre fuerte." Como en el caso de Jonás, "estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches" (Mat. 12:40). Jesús le prometió a Pedro: "... sobre esta roca edificaré mi iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella" (Mat. 16:18b). Se han citado asimismo los relatos de muertos que se levantaron cuando murió Jesús (Mat. 27:52, 53) y la promesa de Jesús al creyente en la cruz: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Luc. 23:43b). También se ha notado que en un sermón Pedro cita el Salmo 16:10 y declara que la promesa al descendiente de David a los efectos de que sería entronizado había sido cumplida en la resurrección de Jesús (Hech. 2:27, 30, 31). A diferencia de David, "aquel a quien Dios levantó no vio corrupción" (Hech. 13:37). Pablo recomendó que no se especulara acerca de "¿Quién descenderá al abismo? (esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos)" (Rom. 10:7). En relación con los dones, Pablo citó el Sal. 68:18 y preguntó: "¿Qué quiere decir, a menos que hubiera descendido también a las partes más bajas de la tierra? El que descendió es el mismo que también ascendió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo" (Ef. 4:7-10). Además, "despojó a los principados y autoridades, y los exhibió como espectáculo

---

[78] "Matthew" en *The Expositor's Bible Commentary*, 12 tomos (Grand Rapids: Zondervan, 1976-92), tomo 8, Mateo, Marcos y Lucas, pp. 205, 207. Le debo la referencia a Bruce Corley.
[79] Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:102-04; Moody, *The Word of Truth*, pp. 387-88; Erickson, *Christian Theology*, pp. 773-76; Thomas C. Oden, *The Word of Life*, Tomo 2, Systematic Theology (San Francisco: Harper and Row, 1989), pp. 429-50.

público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz" (Col. 2:15). Aun aquellos que están "debajo de la tierra" doblarán su rodilla en el nombre de Jesús (Fil. 2:10). Otro pasaje mencionado es el "visto por los ángeles" (1 Tim. 3:16d). Probablemente sea 1 Pedro 3:18-22 el *locus classicus* del descenso, esp. el v. 19, a pesar de que son harto conocidas las dificultades de interpretación que presenta. Por último, está 1 Pedro 4:6: "Porque por esto ha sido anunciado el evangelio aun a los muertos, para que sean juzgados en la carne como los hombres, pero vivan en espíritu según Dios." De todos estos pasajes solamente Romanos 10:7 y Efesios 4:7-10 utilizan el verbo que significa "descender" (*katabainein*), aunque 1 Pedro 3:19 emplea el verbo "ir" o "marcharse" (*poreuomai*). Solamente en Efesios 4:7-10 se le atribuye el "descender" específicamente a Cristo. Ninguno de los textos conecta el descenso o la presencia de Cristo con el "infierno" (*geenna*).

2. 1 Pedro 3:18-22, especialmente el v. 19

El *locus classicus*, 1 Pedro 3:19, ha sido interpretado de muchas maneras distintas por los exegetas cristianos[80] con la consecuencia de que no se ha logrado un consenso con respecto a la verdadera interpretación del texto. Que este pasaje tenga una relación íntegra con el descenso de Jesús depende de cómo se lo interprete. Cuatro de las principales interpretaciones separan al texto de lo que ocurrió entre la muerte y la resurrección de Jesús; tres de estas interpretaciones entienden que el pasaje se refiere al Cristo preexistente o a Enoc, y una que se refiere a lo que aconteció después de la ascensión. En primer lugar, algunos pensadores (Agustín de Hipona,[81] Tomás de Aquino,[82] William Kelly, 1821-1960[83]), han interpretado el pasaje de tal manera que significa que Cristo en su estado preexistente fue y predicó a los contemporáneos de Noé. En segundo lugar, algunos estudiosos (Friedrich Spitta, 1852-1924[84]) piensan que se refiere a la predicación de perdición por parte del Cristo preexistente personificado por Enoc, a los ángeles caídos que se habían casado con mujeres humanas; en esto se ajustan a la interpretación que hace 1 Enoc (caps. 6—8, 12—16) de Génesis 6:1-4. En tercer lugar, otro grupo de intérpretes (James Rendel Harris, 1852-1941,[85] James Moffatt,[86] Edgar Johnson Goodspeed,1871-1962[87]), utilizando un texto enmendado, sostiene

80 Bo Ivar Reicke (1914-), *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Pet. 3:19 and Its Context*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, núm. 13 (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1946), cap. 1 provee un repaso de estas interpretaciones en orden cronológico.
81 *Epistola 164*, 11, 18.
82 *Summa Theologica*, 3.52.2, respuesta a la obj. 3.
83 *The Preaching to the Spirits in Prison: 1 Peter 3:18-10* (Sunbury, Pennsylvania: Believers Bookshelf, Inc., 1970), pp. 17, 56-57, 126. Publicado por primera vez en 1900.
84 *Christi Predigt an die Geister (1 Petr. 3:19ff): Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1890), esp. pp. 34-37.
85 "A Further Note on the Use of Enoch in 1 Peter", *The Expositor*, ed. W. Roberson Nicoll, 6a. serie (London: Hodder and Stoughton, 1901), 4:346-49; ídem, "On a Recent Emendation in the Text of St. Peter", ibíd., 5:317-20; ídem, "The History of a Conjectural Emendation", ibíd., 6:378-90.
86 *A New Translation of the Bible, Containing the Old and New Testaments* (London: Hodder and Stoughton, 1934 [1925?], acerca de 1 Pedro 3:19.
87 *Problems of New Testament Translation* (Chicago: University of Chicago Press, 1945), pp. 195-98.

que el pasaje significa que Enoc fue y les predicó a los ángeles que se habían casado con mujeres humanas. En cuarto lugar, otros pensadores (Carl Gschwind, 1881- ?,[88] William Joseph Dalton, S.J.[89]) han sostenido que el pasaje se refiere a que durante su ascensión, Jesús fue a los espíritus en las esferas más elevadas. Sobre la base de cualquiera de estas cuatro interpretaciones, 1 Pedro 3:19 no tendría conexión alguna con un descenso de Jesús antes o después de su muerte, mientras que prácticamente todas las otras interpretaciones entienden que el texto se aplica a lo que aconteció en o después de la muerte de Jesús. En quinto lugar, algunos teólogos (Clemente de Alejandría,[90] Orígenes,[91] Juan de Damasco,[92] Edward Hayes Plumptre, 1821-1891,[93] Charles Bigg, 1840-1908,[94] Bernhard Weiss,[95] Willibald Beyschlag, 1823-1900,[96] Heinz-Jürgen Vogels, 1933- [97]) han sostenido que después de su muerte Cristo fue a los espíritus humanos difuntos, de la época de Noé o de otras, y predicó un esperanzador mensaje de salvación. Orígenes[98] relacionó el texto con el universalismo escatológico. En sexto lugar, otros pensadores (Hipólito,[99] Robert Bellarmine, S.J., 1541-1621,[100] Franciso Suárez, S.J.[101]) han concluido que Cristo fue al mundo de los muertos para predicarles a los espíritus que habían sido desobedientes pero que se habían convertido antes de su predicación. En séptimo lugar, según Edward Gordon Selwyn (1865-

88 *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt: Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols, Neutestamentliche Handlungen*, Tomo 2, núm. 3-5 (Münster I.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1911), esp. pp. 119-23, 144. Gschwind conectó a 1 Pedro 3:19 con 1 Timoteo 3:16 (p. 123) y consideraba que Mateo 12:40, Hechos 2:23, 24, Romanos 10:6, 7, y Efesios 4:8, 9 eran el testimonio del Nuevo Testamento al descenso de Cristo al Hades (pp. 157-74) y que Mateo 27:52, 53 era el testimonio acerca del papel salvífico de Cristo en el mundo de los muertos (pp. 185-99).
89 *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18—4:6*, Analecta Biblica, núm. 23 (Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1965), pp. 154-62. Dalton llegó a la conclusión de que la predicación fue "a los ángeles que desobedecieron... en los días de Noé" (p. 176) y que la predicación en 1 Pedro 3:19 "no tiene nada que ver con el Descensus" (p. 8).
90 *Stromateis*, 6.6.
91 *De Principiis*, 2.5.3; *Contra Celsum*, 2.43
92 *Expositio de fide orthodoxa*, 3.29.
93 *The Spirits in Prison and Other Studies on the Life after Death* (ed. rev.; New York: Thomas Whittaker, 1887), pp. 111-17.
94 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, International Critical Commentary (Edinburgh: T. and T. Clark, 1901), acerca de 1 Pedro 3:19, 20. Según Bigg los espíritus encarcelados eran los de los desobedientes de la época de Noé.
95 *Biblical Theology of the New Testament*, 1:229-30.
96 *New Testament Theology*, 1:415-17.
97 *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten: Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel "descendit ad inferos"* (Freiburg im B.: Herder, 1976), pp. 5-6. Vogels propone un "juicio purificatorio" antes del anuncio del perdón.
98 *Contra Celsum*, 2.43; *De principiis*, 2.5.3; J. A. MacCulloch, *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1930), p. 103.
99 Fragmento sirio de una homilía de Pascua, citado por Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, pp. 23-27.
100 *Disputationes de controversiis* (Ingolstadt, 1586-93), 2, *De Christo*, 4, *De anima Christi*, caps. 12—16 (Tomo 1, columnas 541 ss.), citado por Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, p. 43.
101 *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, disp. 43, sección 3, *Opera Omnia*, 28 tomos (Paris, 1856-78), 19:733-40. Según Suarez, Cristo no liberó las almas de los condenados ni guió a las almas para que salieran del purgatorio como consecuencia de su descenso, sino que confirió la beatitud sobre las almas de los "santos padres", es decir de los redimidos del Antiguo Pacto.

1959),[102] después de su muerte Cristo proclamó su soberanía o la perdición a los ángeles caídos (Gén. 6:1-4). En octavo lugar, otros estudiosos (Abraham Calovius, 1612-1686,[103] P. J. Spener[104]) han considerado que el pasaje significa que Cristo fue y les predicó a los difuntos inconversos un mensaje de su victoria y de la perdición de ellos.

Optar decisivamente por alguna de estas interpretaciones con la idea de que es incuestionablemente verdadera es poco viable. La quinta interpretación se relaciona con una teología en torno a una oportunidad de arrepentirse y creer después de la muerte, posición muy discutida. La sexta posición se confronta con el problema de por qué se habrían denominado "espíritus desobedientes" los creyentes del Antiguo Testamento. La séptima posición se enfrenta con la dificultad de la irrelevancia de su punto de vista para los cristianos, ya sea en la época de Pedro o posteriormente. La octava interpretación debe tomar en cuenta el hecho de que *kerussein* ("predicar") normalmente no se usa para transmitir la idea de la perdición. John Arnott MacCulloch (1868-1950) excluyó totalmente las cuatro primeras interpretaciones: "Aquí no parece natural y evidente otra interpretación que la de la obra del Espíritu de Cristo descarnado en el Hades."[105]

B. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. *Credos y confesiones de fe*

Aunque algunos autores modernos[106] han coleccionados pasajes de los escritos patrísticos que supuestamente se refieren al descenso de Jesús al Hades, el concepto del descenso aparentemente no se incorporó a los credos cristianos hasta las postrimerías del siglo IV. El concepto fue expresado en los credos arrianos adoptados en Sirmio/Arimino (359), en Niké (359) y en Constantinopla (360).[107] Uno de los anatemas del Concilio Ecuménico de Constantinopla (381) "condenaba a aquellos que negaran que el Logos en su 'alma razonable' había descendido al Hades".[108] A comienzos del siglo V el Credo de los Apóstoles tal como era empleado por la iglesia en Aquileia contenía las palabras "Descendió al infierno", pero ni la iglesia de Roma ni las

102 *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1946), acerca del 3:19 y pp. 315-17, 322-23, 327-28.

103 *Biblia Novi Testamenti illustrata* (Dresden, Leipzig: J. C. Zimmermann, 1719; publ. por primera vez en 1676), Tomo 2, p. 1505. Le debo la referencia a Timothy Allen Moore.

104 *Einfache Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Luther's* (2a. ed.; Erlangen: Palm'schen Verlagsbuchhandlung, 1833; publ. por primera vez en 1677), p. 257.

105 *The Harrowing of Hell*, p. 61.

106 Frederic Huidekoper (1817-92), *The Belief of the First Three Centuries concerning Christ's Mission to the Underworld* (New York: James Miller, 1876; *c.* 1854); Plumptre, *The Spirits in Prison*, pp. 83-94; y MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, pp. 83-173, que rastreó tales pasajes desde Ignacio de Antioquía hasta Cirilo de Alejandría, además de citar los textos relevantes en los libros apócrifos del Nuevo Testamento, especialmente en el Evangelio de Nicodemo. Moritz Lauterburg, "Descent of Christ into Hell", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 3:411, notó que 1 Pedro 3:19 fue citado raras veces por los Padres en relación con el descenso.

107 Sócrates (*c.* 380-después del 439), *Historia ecclesiastica* 2.37; Atanasio, *Ep. de synodis Arimini et Seleuciae celebratis*, 1.8; 2.30; MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, pp. 67- 68.

108 MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, p. 71.

iglesias "orientales" habían agregado la cláusula.[109] El credo "atanasiano" del siglo VI aludía al descenso,[110] y la forma final del Credo de los Apóstoles, tal como la representa el misionero franco Pirminio (m. en 758), contenía la cláusula.[111] Ciertas confesiones de fe de la Reforma incluyen referencias al descenso.[112]

2. *Principales puntos de vista*

De la historia de la doctrina se derivan los principales puntos de vista con respecto al propósito o al efecto del descenso de Jesús al Hades. En primer lugar, muchos de los Padres latinos y de los escolásticos medievales sostenían que el descenso tuvo como resultado la liberación o la transferencia al cielo de los redimidos o los creyentes de la época del Antiguo Testamento (*limbus patrum*).[113] En segundo lugar, Lutero y los luteranos consideraban que Cristo, en cuerpo y alma, descendió al infierno entendido como la residencia de los condenados para conquistar al demonio y hacer que los beneficios de esa conquista estuvieran disponibles para los creyentes (*pro nobis*). Por ende, el descenso era visto como "la primera etapa en su exaltación".[114] En tercer lugar, Calvino y los teólogos reformados enseñaron que el descenso consistía en que Cristo soportara la "venganza" de Dios y su propio abandono como nuestro Salvador sustitutivo.[115] En cuarto lugar, Martín Bucero, Teodoro Beza y otros consideraron el descenso como un sinónimo del entierro de Cristo.[116] En quinto lugar, a partir de la Ilustración y hasta el siglo XX han estado aquellos que interpretan el descenso como la ocasión en que Cristo anunció el evangelio del perdón y de la reconciliación a aquellos "que habían muerto sin la salvación".[117]

C. DOCTRINA CONTEMPORANEA

Las múltiples interpretaciones de 1 Pedro 3:19 y las múltiples respuestas

109 Rufino, *Comm. in symb. 38*, 18.

110 *Credo atanasiano*, 38. Véase Kelly, *The Athanasian Creed*, pp. 119-24.

111 MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, p. 72.

112 Huidekoper, *The Belief of the First Three Centuries*, pp. 164-71.

113 Lauterburg, "Descent of Christ into Hell", p. 411. El teólogo anabautista Pilgram Marpeck (*c.* 1495-1556) no sólo retuvo el concepto según el cual el descenso trajo el cumplimiento de la salvación de los redimidos del Antiguo Testamento, sino también sostuvo que el cristiano debe identificarse "con los aspectos tanto victoriosos como humillantes del descensus". William Klassen, *Covenant and Community: The Life and Writings of Pilgram Marpeck* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 52, 133-34, 184-85.

114 Lauterburg, "Descent of Christ into Hell", p. 411.

115 *Institutio Religionis Cristianae* (ed. de 1559), 2.16.10. Según Jacobo Arminio el descenso "denotaba el estado de la muerte considerado ignominioso para el Príncipe de la Vida". Lauterburg, "Descent of Christ into Hell", p. 411. El evangelio de "la prosperidad" [Health and Wealth Gospel] contemporáneo al parecer representa una desviación del punto de vista calvinista al enseñar que Jesús en su encarnación asumió una naturaleza pecaminosa, murió una muerte espiritual además de física, descendió al "infierno" donde Satanás lo controló y luego "nació de nuevo" por medio de su resurrección. Henry Krabbendam, "Scripture Twisting", en *The Agony of Deceit*, ed. Michael Horton (Chicago: Moody Press, 1990), pp. 78-79; Walter Martin, "Ye Shall Be as Gods", en ibíd., pp. 101-03; Rod Rosenbladt, "Who Do TV Preachers Say That I Am?", en ibíd., pp. 117-19.

116 Lauterburg, "Descent of Christ into Hell", p. 411.

117 Ibíd.

teológicas con respecto al propósito o el efecto del descenso de Jesús al Hades han hecho que sea difícil que los cristianos modernos la afirmen o clarifiquen. Aquellos que se sientan confundidos o inseguros con respecto a esta doctrina deben reconocer de entrada que en el sermón más antiguo registrado, ofrecido por un apóstol después de la resurrección de Jesús, el predicador, basándose en parte en el Salmo 16:10, declaró que el alma de Jesús no fue "abandonada" o "dejada" en el "Hades" o la "muerte" o "el sepulcro" —no especifica si se trata del "infierno" propiamente dicho— y que su "carne" o "cuerpo" no vio "la corrupción" o no "se descompuso" (Hech. 2:27, 31) debido a que Dios lo levantó de los muertos (Hech. 2:24, 32). Tal texto enseña claramente que entre la muerte y la resurrección Jesús estuvo en el Hades, el ámbito de los muertos, pero no indica que haya desarrollado alguna actividad allí.[118] La presencia de Jesús en el Hades parece ser la faceta esencial de esta doctrina, aunque siempre relacionada con su resurrección.[119] Si uno decide interpretar a 1 Pedro 3:19 de tal manera que se plantee una misión de predicación por parte de Jesús en el Hades,[120] la doctrina debe aumentarse y alguna explicación debe ofrecerse en cuanto a quién, con qué fin y con qué resultados predicó. No todos los cristianos actuales considerarán necesario tal suplemento.

En este capítulo hemos revisado el debate que se ha extendido a través de los siglos juntamente con los textos neotestamentarios relevantes en torno a la pregunta de si la muerte de Jesús tuvo como intención incluir a los electos o a toda la humanidad; con ciertas limitaciones hemos optado por lo segundo. Hemos examinado la moderna afirmación de que la expiación de Jesús necesariamente acarrea la disponibilidad de una curación física para todos los creyentes cristianos; y hemos rechazado la aceptación incondicional de tal enseñanza. Hemos estudiado la doctrina referida al descenso de Jesús al Hades, especialmente en vistas al difícil pasaje de 1 Pedro 3:19, 20, y hemos afirmado con cautela su presencia en el Hades. A continuación consideraremos la resurrección de Jesús.

---

118 David L. Miller (1936-), *Hells and Holy Ghosts: A Theopoetics of Christian Belief* (Nashville: Abingdon Press, 1989), habiendo rechazado tanto el descenso de Jesús al Hades como su resurrección de entre los muertos por ser creencias "muertas" en la era "posmoderna", ha investigado tanto el descenso como la resurrección como "importantes metáforas posmodernas" (p. 8), rastreando al primero a través de la risa, la psicoterapia y la literatura moderna (pp. 65-95). ¡Reducir los acontecimientos al papel de metáforas y el separar las metáforas de la fe realmente acarrea extrañeza y vacío!

119 El arte bizantino comúnmente representaba el descenso de Cristo al Hades relacionándolo con su resurrección; el nombre de tales frescos o íconos era *he anastasis* (la resurrección). El arte occidental, por el contrario, generalmente representaba la resurrección de Jesús de la tumba. Reinhold Lange, *The Resurrection,* trad. Hans Hermann Rosenwald, Pictorial Library of Eastern Church, tomo 16 (Recklinghausen: Auren Bongers, 1967).

120 Werner Bieder (1911-), *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi: Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos* (Zürich: Zwingli Verlag, 1949), esp. 207-09 y Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits,* p. 8, no consideran que 1 Pedro 3:19, 20 sea el fundamento seguro de la doctrina de descenso de Jesús al Hades. Por el otro lado, tampoco puede aceptarse la afirmación de Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 364-65, de que aparte de 1 Pedro 3:19 y 4:6 "el Nuevo Testamento no habla del descenso al Hades".

50

LA RESURRECCION DE JESUS

Una interpretación completa de la obra salvífica de Jesucristo necesariamente trae consigo una correcta integración de su muerte y su resurrección.

> Si la resurrección no es más que un epílogo a la historia de la vida terrenal de Jesús, si no es una parte integral del drama de la redención, entonces no hay expiación... Una *theologia resurrectionis* es la presuposición ineludible de una *theologia crucis,* pues sin la Pascua la cruz parece solamente el desperdicio trágico y prematuro de una vida buena.[1]

Asimismo, la resurrección de Jesús de entre los muertos constituye per se una doctrina esencial para el cristianismo auténtico. En efecto, "el atributo distintivo" del cristianismo apostólico no fue su doctrina de salvación del pecado, su "ética personal", ni su esperanza de inmortalidad, sino más bien "el poder sobrenatural del Dios viviente, manifestado históricamente por medio de la resurrección de Cristo de entre los muertos".[2] Por otra parte, la explicación de esta doctrina a fines del siglo XX requiere un tratamiento tanto apologético como teológico, es decir, la consideración tanto del acontecimiento de la resurrección como de su significado.

I. EL ACONTECIMIENTO: LA RESURRECCION DE JESUS

A. TRASFONDO DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y DEL PERIODO INTERTESTAMENTARIO

La cultura grecorromana, ya fuera la mitología griega, las religiones mistéricas o los filósofos griegos, no proveía una analogía de la resurrección de Jesús, ni tampoco constituyó su "matriz".[3] El Antiguo Testamento canónico registra tres casos de resurrección o restauración de la vida bajo Elías y Eliseo (1 Rey. 17:17-24; 2 Rey. 4:8-37; 2 Rey. 13:20, 21), y emplea el lenguaje de ser restaurado a la vida (Ose. 6:1, 2) y de ser revestido de carne y ser puesto en pie (Eze. 37:10, 12, 13) en relación con la renovación nacional. No obstante, el Antiguo Testamento sólo da testimonio específico de una futura resurrección física de los muertos en contadas ocasiones (Isa. 26:19; Job 19:25, 26 [?]; Dan. 12:2, 3), y tales textos no están vinculados específicamente con el Mesías. Sin

---

1 Hugh Anderson, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 185.

2 Merrill C. Tenney, *The Reality of the Resurrection* (New York: Harper and Row, 1963), p. 16.

3 Ibíd., pp. 20-24.

embargo, esta expectativa judía de la resurrección constituyó la matriz conceptual tanto de la resurrección de Jesús como de la esperanza cristiana de la resurrección escatológica. En el libro pseudoepigráfico de 1 Enoc se encuentran dos alusiones (61:5; 62:13-16) a la futura resurrección de los justos. En el libro no-canónico de 2 Macabeos el cuarto mártir expresa la esperanza de ser levantado de los muertos por Dios, negándoles esta esperanza a sus verdugos (7:14). Aparece una oración por los difuntos basada en la esperanza de su resurrección (12:43, 44).[4] Durante la era intertestamentaria tardía los saduceos rechazaban toda expectativa de resurrección, mientras que los fariseos se adherían a la resurrección física futura (Mar. 12:18 y par.; Hech. 23:8).[5]

B. PASAJES DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Evangelios sinópticos*

Será útil localizar los diversos textos relacionados con la resurrección de Jesús antes de dirigir más específicamente nuestra atención a los pasajes narrativos.

En primer lugar, están los registros de las tres resurrecciones operadas por Jesús, dos de las cuales se encuentran en los Sinópticos: la hija de Jairo, de 12 años (Mar. 5:21-24, 34-43, esp. 41, 42, y par.), el hijo de la viuda de Naín (Luc. 7:11-17, esp. 14, 15) y Lázaro de Betania (Juan 11:1-44, esp. 43, 44).

En segundo lugar, están las predicciones de su resurrección en la enseñanza de Jesús: la señal de Jonás (Mat. 12:39, 40 y par.), enfatizando que el Hijo del Hombre estaría durante tres días y noches "en el corazón de la tierra"; la afirmación, luego de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, de que era necesario que el Hijo del Hombre fuese "resucitado" (Mar. 8:31 y par.); las instrucciones de Jesús, luego de su transfiguración, a sus discípulos, a los efectos de que guardaran silencio acerca de lo que habían visto, hasta que "el Hijo del Hombre resucitara de entre los muertos" (Mar. 9:9, 10 y par.); la enseñanza de Jesús acerca del Hijo del Hombre que había de resucitar "después de tres días" (Mar. 9:30-32 y par.); y el dicho de Jesús camino a Jerusalén acerca de la futura resurrección del Hijo del Hombre después de tres días (Mar. 10:32-34 y par.).[6]

Los relatos relativos a la resurrección y las apariciones se encuentran en Marcos 16:1-8; Mateo 28:1-12; y Lucas 24:1-49.

2. *Epístolas paulinas*

En su epístola más antigua Pablo alude a cómo Dios resucitó a Jesús "de

[4] Las alusiones a la resurrección en la edad mesiánica y a la naturaleza del cuerpo resucitado en 2 Baruc 30:2-5 y 49:1—52:7 probablemente provengan del siglo I d. de J.C., y del mismo modo probablemente provenga del siglo II d. de J.C. la referencia en 4 Esdras 7:26-33 a la resurrección luego de un reino mesiánico de 400 años y de la muerte.

[5] Tenney, *The Reality of the Resurrection*, pp. 24-30.

[6] Ibíd., pp. 41-44.

entre los muertos" (1 Tes. 1:10) y a su resurrección (4:14). Pablo fue enviado por Dios Padre, quien resucitó a Jesús de entre los muertos (Gál. 1:1). Tal resurrección por Dios será seguida por la resurrección de los creyentes, y por consiguiente el cuerpo de un creyente no debe unirse al de una prostituta (1 Cor. 6:14, 15). Que Jesús hubiera "resucitado al tercer día, conforme a las Escrituras" (1 Cor. 15:3, 4) era una parte esencial del *kerugma* (la predicación apostólica). Pablo se refirió a seis de las apariciones de Jesús (1 Cor. 15:5-8) y usó la resurrección de Jesús en su defensa de la futura resurrección de los creyentes (1 Cor. 15:12-23).

Jesús "fue declarado Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4). Los creyentes en el linaje de Abraham confían "en el que resucitó de entre los muertos", pues Jesús fue "resucitado para nuestra justificación" (Rom. 4:24, 25). Tales creyentes son "salvos por su vida" (Rom. 5:10b), están identificados con él "en la semejanza de su resurrección", pues ha sido resucitado (Rom. 6:5, 4) de una muerte que no ha de ser repetida (Rom. 6:9, 10) y pertenecen a aquel "que resucitó de entre los muertos, a fin de que llevemos fruto para Dios" (Rom. 7:4b). Si el Espíritu de Dios que resucitó a Jesús mora en los creyentes, serán resucitados por Dios "mediante su Espíritu" (Rom. 8:11). La resurrección de Jesús no solamente se relaciona con su muerte, sino también con el hecho de que esté sentado a la diestra de Dios, intercediendo (Rom. 10:9). Quienes se conviertan deben creer que "Dios le levantó de entre los muertos" (Rom. 10:9). El Jesús resucitado es "el Señor así de los muertos como de los que viven" (Rom. 14:9).

Dios "ejerció" su gran poder cuando levantó a Cristo de entre los muertos (Ef. 1:10; Fil. 3:10). Los creyentes han sido levantados por Dios con Cristo en una resurrección espiritual presente (Ef. 2:6) y han de ocupar "la mente en las cosas de arriba" (Col. 3:1, 2). Jesús es "el primogénito de entre los muertos" (Col. 1:18b) y su exaltación implica su resurrección (Fil. 2:9). Fue "manifestado en la carne" (1 Tim. 3:16b), habiendo anulado la muerte y sacado "a la luz la vida y la inmortalidad por medio del evangelio" (2 Tim. 1:10). Ha de ser verdaderamente recordado como quien resucitó "de entre los muertos" (2 Tim. 2:8).

3. *Hechos de los Apóstoles*

Jesús "se presentó vivo" a los apóstoles, dando "muchas pruebas convincentes" de estar vivo y apareciéndoseles durante un período de 40 días (1:3). Era necesario que el nuevo miembro elegido como uno de los doce fuera un testigo de la resurrección de Jesús (1:22b). El día de Pentecostés Pedro proclamó que Jesús había sido levantado de entre los muertos por Dios como cumplimiento del Salmo 16:8-11 (2:24-32). Subsiguientemente, Pedro declaró que Dios había levantado al "Autor de la vida", su siervo Jesús (3:15, 26; 4:10). Los apóstoles proclamaron "en Jesús la resurrección de entre los muertos" (4:2) y "daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús" (4:33). Tanto Pedro como los demás reiteraron lo que Dios había hecho (5:30). La aparición de Jesús a Saulo de Tarso (9:3-6) presupuso la resurrección de Jesús. Pedro, al dirigirse a Cornelio y sus compañeros, citó la resurrección de Jesús

por Dios y la aparición de Jesús a "testigos que Dios había escogido de antemano" (10:40, 41).

En Antioquía de Pisidia Pablo predicó que Dios había levantado a Jesús de entre los muertos y que Jesús había sido visto. Jesús no experimentó la corrupción de su cuerpo, como lo hizo el rey David; su resurrección fue el cumplimiento de varios pasajes (Sal. 2:5; Isa. 55:3; Sal. 16:10 [13:30-37]). En Atenas el mismo Apóstol anunció "las buenas nuevas de Jesús y la resurrección", lo que fue mal entendido como una referencia a "divinidades extranjeras". Según Pablo, la resurrección de Jesús fue una "prueba" del juicio final, lo que provocó la curiosidad de algunos de sus oyentes (17:18, 31, 32). El gobernador Festo le comunicó al rey Herodes Agripa que los acusadores judíos de Pablo habían declarado que disentían de Pablo acerca "de un cierto Jesús, ya fallecido, de quien Pablo afirmaba que está vivo" (25:19b). Ante el mismo Agripa, Pablo preguntó: "¿Por qué se juzga increíble entre vosotros que Dios resucite a los muertos?" De hecho, "los profetas y Moisés" habían predicho que "el Cristo" había de ser "el primero de la resurrección de los muertos" (26:8, 22, 23).

4. *Epístolas generales*

Entre las epístolas no-paulinas solamente 1 Pedro provee alusiones recurrentes (1:3, 21; 3:18, 21) a la resurrección de Jesús. El autor de la epístola a los Hebreos solamente hace una alusión clara (13:20), aunque sí hace referencia a la ascensión de Jesús (4:4), al hecho de que esté sentado a la diestra de Dios (1:3; 8:1; 10:12; 12:2), a su constante intercesión (7:25), y a la resurrección en general (6:2; 11:19). Santiago, Judas y 2 Pedro permanecen en silencio respecto a la resurrección de Jesús, y lo mismo puede decirse de 1, 2 y 3 Juan, aunque 1 Juan 2:1 sí alude al papel de Jesús como "abogado".

5. *El Evangelio según Juan*

El dicho de Jesús: "Destruid este templo, y en tres días lo levantaré", fue interpretado por sus discípulos luego de su resurrección como una referencia a ésta (2:19-22). Jesús afirmó que, como el buen pastor, no solamente podía poner su vida, sino también volverla a tomar (10:17, 18). Luego de la resurrección de Lázaro, declaró: "Yo soy la resurrección y la vida" (11:25a). Los relatos acerca de la tumba vacía y las apariciones se encuentran en Juan 20:1—21:23.

6. *El Apocalipsis*

Jesucristo es el "primogénito de entre los muertos" (1:5), "el que vive", que estuvo muerto pero vive "por los siglos de los siglos" (1:18) y "el que estuvo muerto y vivió" (2:8).[7]

---

[7] Para un tratamiento más detallado de estos pasajes del Nuevo Testamento, ver ibíd., pp. 40-90, y Samuel Henry Hooke (1874-1968), *The Resurrection of Christ as History and Experience* (London: Darton, Longman and Todd, 1967), pp. 23-102.

C. LOS RELATOS ACERCA DE LA RESURRECCION Y LA CRITICA DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Crítica literaria*

En los albores del siglo XX la atención se dirigió a los resultados de la aplicación de la crítica literaria del Nuevo Testamento a los relatos de la resurrección en los cuatro Evangelios. Kirsopp Lake (1872-1946), sosteniendo que Mateo y Lucas dependían de Marcos, dio a entender que las variantes en los relatos sinópticos de la resurrección se debían a "adornos mitológicos".[8] James Orr, por lo contrario, dudó que hubiera existido una gran dependencia sobre el Evangelio de Marcos, usando el prefacio de Lucas para argumentar en contra de tal cosa. Concluyó que los relatos de la resurrección "mientras que necesariamente están interrelacionados, a la vez son independientes, en el sentido de que ninguno de ellos está copiado de, ni basado sobre, los demás".[9] Thomas James Thorburn (1858-1923) utilizó la crítica literaria al estudiar los relatos de las apariciones después de la Pascua.[10] Lo hizo para refutar las conclusiones críticas de Paul Wilhelm Schmiedel (1851-1935), quien adoptó una teoría de alucinaciones para exlicar la creencia de los discípulos de que Jesús había sido resucitado.[11] Percival Gardner-Smith (1888-1985) concluyó que no solamente Mateo y Lucas, sino también el cuarto Evangelio habían "ensanchado y modificado" el relato de Marcos sobre la tumba vacía, "pero sin la adición de información histórica independiente".[12] Además, las apariciones en el cuarto Evangelio constituyen evidencia importante del estado de la tradición galilea a fines del siglo I.[13] Según Maurice Goguel (1880-1955), los primeros relatos relativos a lo que le aconteció a Jesús después de la muerte no registraron específicamente que se alejó de su tumba sino que enfatizaban que fue exaltado directamente al cielo. Por ende, arguyó que los relatos acerca de la tumba vacía habían sido inventados posteriormente para proveer un informe más materialista.[14] La crítica literiaria, por consiguiente, ha tendido a concentrarse en los relatos sobre la tumba vacía y las apariciones.

---

[8] *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, Crown Theological Library (London: Williams and Norgate; New York: G. P. Putnam's Sons, 1907), pp. 44-109, esp. 79.
[9] *The Resurrection of Jesus* (New York: Abingdon Press, 1908?), pp. 57-79, esp. 70-72, 74.
[10] *The Resurrection Narratives and Modern Criticism: A Critique Mainly of Professor Schmiedel's Article 'Resurrection Narratives' in the 'Encyclopaedia Biblica'* (London: Kegan Paul, French, Trübner and Co., Ltd., 1910).
[11] "Resurrection- and Ascension-Narratives", *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne y J. Sutherland Black (London: Adam and Charles Black, 1914), columnas 4072-86.
[12] *The Narratives of the Resurrection: A Critical Study* (London: Methuen and Co. Ltd., 1926), pp. 51-60, esp. 60.
[13] Ibíd., pp. 94-96, esp. 95. Sin embargo, Gardner-Smith no llega a afirmar la historicidad de la resurrección física de Jesús (p. 190).
[14] *La foi a la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif: Etude d'histoire et de psychologie religieuses* (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1933), pp. 213-33. La posición de Goguel ha sido resumida y defendida por Anderson, *Jesus and Christian Origins*, pp. 192-95. Sin embargo, en *The Birth of Christianity*, trad. H. C. Snape (London: George Allen and Unwin Ltd., 1953), p. 71, Goguel no mencionó el relato posterior, más materializado.

2. Crítica de las formas[15]

Tomando la resurrección de Jesús como un "acontecimiento mítico", Rudolf Bultmann negó que fuera una "evento de la historia pasada" y afirmó más bien que *la fe en la resurrección en realidad es lo mismo que la fe en la eficacia salvífica de la cruz,* pues "la cruz y la resurrección forman un solo acontecimiento cósmico indivisible".[16] Para Bultmann, según Grant R. Osborne, "los relatos más antiguos simplemente afirmaban que Jesús estaba vivo y que era el Mesías. La perícopa de Emaús, con su fuerte enseñanza mesiánica, era el único relato primitivo, mientras que los relatos acerca de la tumba vacía surgieron posteriormente".[17]

Martin Dibelius identificó como "leyenda" pero no como "mito" el final del relato marquino acerca de la tumba vacía (16:8), que Marcos habría insertado en lugar del relato de la aparición del Jesús resucitado a Pedro. El término "mito" —afirmaba— puede aplicarse con justeza al Evangelio de Pedro 35—44. Pero la historia de Emaús sería "la única leyenda pascual en el Nuevo Testamento que ha sido preservada en forma casi pura".[18] Según Dibelius: "El término 'leyenda' no excluye la presencia de rasgos históricos; más bien, afirma solamente que el interés principal del narrador radica en un terreno diferente al de la historicidad; se concentra en la religiosidad y la santidad del héroe."[19] Además, Dibelius pensaba que era un indicador de la "moderación" del Nuevo Testamento al desarrollar leyendas que no contuvieran "leyenda alguna referida a la resurrección, sino solamente relatos del origen y de la difusión de la fe pascual". "Los dos leyendas pascuales... aparentemente no nos proveen la tradición más antigua referida a la aparición del Señor resucitado..."[20]

Joachim Jeremias insistió en "una gran diferencia estructural entre los relatos de la pasión y las historias pascuales", en vista de que con respecto a los primeros "todos los Evangelios tienen un marco básico de tradiciones comunes" mientras que las segundas no lo tienen, reflejando más bien a diversas *personas involucradas* y una "variedad de *ubicaciones*". En efecto, "las cristofanías fueron una variedad de eventos de diversos tipos que se extendieron a través de un período largo, probablemente una cantidad de años..."[21]

C. H. Dodd también pensaba que los relatos de las apariciones de Jesús eran "más bien como una cantidad de incidentes independientes". Los "cuatro Evangelios informan que el domingo por la mañana posterior al viernes cuando murió Jesús, la tumba se encontraba vacía". Había una "tendencia a desplazar el énfasis de la evidencia de la tumba vacía al encuentro personal

[15] Aquí dependemos del resumen por Osborne, *The Resurrection Narratives,* pp. 25-29.
[16] "New Testament and Mythology", en Bartsch, ed. *Kerygma and Myth,* pp. 38, 42, 41, 38.
[17] *The Resurrection Narratives,* p. 26.
[18] *From Tradition to Gospel,* pp. 189-92, 270-71.
[19] *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature,* no se menciona el traductor (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), p. 43.
[20] *The Message of Jesus Christ: The Tradition of the Early Christian Communities,* trad. Frederick C. Grant (New York: Charles Scribner's Sons 1939), p. 181.
[21] *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* pp. 300-301.

con Jesús". Para Dodd, la resurrección de Jesús "no es una creencia que surgió dentro del seno de la iglesia; es la creencia alrededor de la cual la iglesia misma surgió".[22]

Es sorprendente que los críticos de las formas hayan echado poca luz sobre la transmisión oral de los pasajes relativos a la resurrección. Su enfoque fue o bien sobre la leyenda y el mito, o bien sobre la multiplicidad de los relatos.

3. Crítica de la redacción

Para ser más precisos debemos distinguir dos disciplinas que a menudo se incluyen bajo la única categoría de "investigación de la redacción". Una es la "crítica de la tradición", "que estudia la autenticidad y el desarrollo de los relatos [de los Evangelios]", y la otra es la "crítica de la redacción" en un sentido estricto, "que rastrea el uso de estos relatos por parte de los evangelistas individuales". La mayoría de los estudios redaccionales de la resurrección de Jesús se han concentrado sobre la crítica de la tradición,[23] pero debemos indagar primero acerca de las conclusiones de la crítica de la redacción.

En su discusión acerca de los materiales sinópticos, Norman Perrin, aplicando el término "mito" a los relatos de la resurrección, identificó el de Marcos como "mito primordial", capaz de ser relacionado con toda la humanidad, mientras que los informes redactados por Mateo y Lucas eran "mitos fundacionales", que reflejaban el conflicto judeocristiano.[24] Perrin explicó la diferencia entre la ubicación por Mateo de las apariciones en Galilea, y la ubicación por Lucas de las mismas en Jerusalén como resultado de "las necesidades del mito".[25] Mientras que se lamentaba de que en "la discusión contemporánea acerca de los textos bíblicos... la palabra *mito* ha llegado a cargar con la connotación negativa de algo opuesto a los hechos, algo que no es verdadero", Perrin también declaró acerca de los relatos de la resurrección:

> El historiador intransigente determinará que son una mezcla de historia, leyenda y mito, o de historia mitificada y mito historizado, y las proporciones de uno con respecto a lo otro variarán de acuerdo con lo que descubra el historiador individual.[26]

Cuando se aplica el término "mito" a la resurrección de Jesús, puede que presente aun más problemas que cuando se lo aplica a la creación.[27]

Grant Osborne, como crítico de la redacción algo diferente a los anteriores, ha tratado con los cuatro Evangelios. "Todo el Evangelio de Marcos lleva a la resurrección como la vindicación de Dios" de su "Hijo sufriente", y Marcos fue escrito para corregir una "tendencia docética" en las iglesias paulinas, y

[22] *The Founder of Christianity* (New York: Macmillan Co., 1970), pp. 168, 163-64, 166, 163.
[23] Osborne, *The Resurrection Narratives,* p. 33.
[24] *The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 9-13, 34-38, 55-58, 74-77.
[25] Ibíd., p. 76.
[26] Ibíd., pp. 9, 11.
[27] Ver el Tomo I, cap. 24, I, A, a, 3.

para asegurarles a "los creyentes perseguidos que el sufrimiento, las dudas y los fracasos espirituales... con el tiempo resultarán en una victoriosa vindicación por medio del Señor resucitado". Agregándole a los materiales de Marcos Mateo escribió tanto con "un fuerte sabor judío" como con un "énfasis universal", así como para "instruir y alentar a los creyentes". Para Lucas, quien enfatizó la realidad de la resurrección, ésta tiene una "significación soteriológica" y es "una transición" a la misión de la iglesia. Lucas escribió para "contar acerca del testimonio continuado del Resucitado por medio de la presencia y la obra del Espíritu Santo". "El relato de Juan acerca de la resurrección forma una especie de unidad armoniosa" al asumir un "punto de vista después de la resurrección", y al llevar al discipulado, la misión y el martirio.[28]

Hay una profunda diferencia entre Perrin y Osborne en su utilización de la crítica de la redacción.

¿Cómo se ha ocupado de los relatos de la resurrección la crítica de la tradición? Osborne ha provisto una clasificación útil de obras recientes que emplean este método. En primer lugar, algunos autores han llegado a la conclusión de que "el acontecimiento pascual fue básicamente una experiencia subjetiva que inspiró en los discípulos una fe triunfal, y es esta fe lo que es objetivo".[29] Para Willi Marxsen, la tradición oral puede ser reducida a que Pedro creyó ver a Jesús y a la visión que según el Nuevo Testamento tuvo Pablo de Jesús (1 Cor. 15:5, 8), con el resultado de que prevalece el agnosticismo histórico relativo a la factibilidad de la resurrección de Jesús, de manera que el milagro consiste en la fe de los creyentes.[30] Según Xavier Léon-Dufour (1912-), ningún libro del Nuevo Testamento contiene "mención alguna de un testigo de la *resurrección como tal*", y nuestro *conocimiento histórico es un conocimiento directo no de Cristo vuelto de los muertos, sino de la convicción de Pablo quien testifica que ha tenido un encuentro con él.* Además, la evidencia respecto a la tumba vacía es el *terminus* de la investigación histórica; las palabras atribuidas al Jesús resucitado no son "*ipsissima verba* de Jesús", y el "evento decisivo con el cual [el creyente] se topa... no es la resurrección en sí misma, sino la fe apostólica en Dios quien ha levantado a Jesús de los muertos".[31] Reginald H. Fuller, quien ha magnificado las "discrepancias" o "inconsistencias" entre los relatos de la resurrección y los ha explicado por medio de la crítica de la tradición y la crítica de la redacción, ha concluido que el cristiano moderno no necesita apoyarse en las apariciones después de la resurrección ni tampoco en la tumba vacía para llegar a la fe pascual. "La crítica... exime al predicador de la tarea de tratar de imponerles una fe histórica a sus oyentes, y lo libera a invitarlos a una fe kerigmática." La resurrección de Jesús significa que fue "traducido" o "transformado" a una "existencia escatológica".[32]

28 *The Resurrection Narratives,* pp. 67, 69-70, 96-98, 144-46, 191-92.
29 Ibíd., p. 37.
30 *The Resurrection of Jesus of Nazareth,* trad. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1970), esp. pp. 96-97, 98, 109-11, 115-29. Original alemán, 1968.
31 *Resurrection and the Message of Easter,* trad. R. N. Wilson (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975), pp. 204-15.
32 *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York: Macmillan Co., 1971), pp. 2-6, 168-88.

En segundo lugar, existen aquellos críticos de la tradición que han concluido que las "visiones" o apariciones "fueron objetivamente válidas".[33] Hans Grass (1909-) ha defendido el carácter "objetivo" de las "visiones" o apariciones en contraposición a la hipótesis subjetiva, pero también ha escrito acerca del "carácter legendario" del relato de la tumba vacía en Marcos y de la historia de Emaús en Lucas, y ha cuestionado la historicidad de la tumba vacía.[34] Christopher Francis Evans (1909-) puede referirse tanto a las "apariciones" como a la "tumba vacía" como "eventos", mientras que a la vez niega la posibilidad de armonizar los relatos.[35]

En tercer lugar, otros autores "han puesto un mayor hincapié sobre la realidad histórica" de la resurrección de Jesús.[36] Según Ulrich Wilckens (1928-), la historia de la tumba vacía no le fue agregada al Evangelio de Marcos, sino que en realidad precedió la composición del Evangelio. De hecho, es "extremadamente probable" que la tumba vacía fuera un hecho. Las apariciones no fueron "*testimonios* de la resurrección" sino "más bien *credenciales*" para los líderes de la iglesia. La "mención neotestamentaria de la resurrección de Jesús" no es meramente "un medio de la experiencia de fe" o una parte del *kerigma;* más bien, la resurrección marca la realización de "la omnipotencia creativa de Dios", la validación de la enseñanza y de las obras de Jesús, y el reconocimiento de Jesús como "el Justo", el Mesías y el Hijo de Dios.[37] John E. Alsup (1941-) ha emprendido "un análisis desde la historia de las tradiciones de las historias de las apariciones después de la resurrección de la tradición de los Evangelios" en el que ha tratado, *por medio de un análisis de su forma y estructura, de responder a la pregunta relativa a su origen prerredaccional y su intención como Gattung* [género literario]. Rechazando el punto de vista de Martin Dibelius según el cual las historias de las apariciones surgieron como ilustraciones del *kerigma* en situaciones de predicación misionera primitiva, ha concluido que las historias de las apariciones constituyen *una corriente independiente de la tradición junto a las del kerigma y de la tumba,* no construida sobre paralelos helenísticos sino sobre las teofanías del Antiguo Testamento. Tal estudio de los relatos no trata directamente el tema de la historicidad de la resurrección, pero está abierto a la misma y es consecuente con ella.[38]

Dentro de los diversos métodos de la crítica del Nuevo Testamento es posible hallar críticos que han aplicado los términos "mito" y "leyenda" a la resurrección de Jesús y que no han encontrado objetividad en la resurrección de Jesús más allá del hecho de que sus discípulos creían en su superviviencia espiritual. Las presuposiciones que tales críticos han traído a sus labores ver-

33 Osborne, *The Resurrection Narratives,* p. 37.
34 *Ostergeschehen und Osterberichte* (4a. ed., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), pp. 233-49, 20-21, 35-38, 183-186. 1a. ed., 1956.
35 *Resurrection and the New Testament,* Studies in Biblical Theology, 2a. serie, núm. 12 (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson Inc., 1970), pp. 130, 128.
36 Osborne, *The Resurrection Narratives,* p. 37.
37 *Resurrection: Biblical Testimony to the Resurrection; An Historical Examination and Explanation,* trad. A. M. Stewart (Atlanta: John Knox Press, 1978), pp. 37-38, 45, 116, 114, 121-22, 123, 130, 125. Original en alemán, 1970.
38 *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis,* Calwer Theologische Monographien, serie A, Tomo 5 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1975), esp. pp. 19, 266-74.

daderamente han sido considerables, pues tales presuposiciones han descartado inherentemente una genuina apertura a la factibilidad de la resurrección de Jesús.

D. EVIDENCIAS A FAVOR DE LA REALIDAD DE LA RESURRECCION DE JESUS

Varias evidencias importantes —no "pruebas" en un sentido estricto— han sido y pueden ser citadas para apoyar o confirmar la factibilidad o realidad de la resurrección de Jesús.

1. La tumba vacía

Los cuatro Evangelios[39] aluden directa o indirectamente al hecho de que la tumba de Jesús había sido evacuada. Schmiedel[40] y otros han argüido en contra del hecho de la tumba vacía sobre la base del llamado silencio de Pablo y de otros autores neotestamentarios. William John Sparrow Simpson[41] (1859-1952) y T. J. Thorburn[42] han respondido a tal contención. Schmiedel también utilizó el silencio de las mujeres (Mar. 16:8) y la falta de un examen satisfactorio de la tumba por parte de *opositores* como argumentos en contra de la tumba vacía.[43] Según Greville Dennis Yarnold (1909-), sin embargo, la creciente especificidad relativa a la tumba vacía a medida que se avanza de 1 Corintios 15 a Marcos a Lucas a Mateo y finalmente a Juan no presenta un caso en contra de la historicidad.[44] Contestando a Peter Crafts Hodgson (1934-)[45] y Gordon Dester Kaufman (1925),[46] Gerald Glynn O'Collins, S. J. (1931-) refutó objeciones históricas. Al responder a Geoffrey William Hugo Lampe (1912-80)[47] y Louis Evely (1910-),[48] se opuso a objeciones teológicas, tales como la idea, que apunta a responder al docetismo, de que la encarnación precisaba la corrupción del cuerpo de Jesús. O'Collins consideraba que la tumba vacía, la predicación acerca de la cual habría sido silenciada si su cuerpo hubiera aparecido, fue una "señal" de que Jesús había sido quitado "de la tierra de los vivientes" y una "salvaguardia" contra el docetismo.[49]

39 Marcos 16:6; Mateo 28:6; Lucas 24:3; Juan 20:2, 5-7. Según Edward Gordon Selwyn, "The Resurrection", en *Essays Catholic and Critical,* ed. Selwyn (London: S.P.C.K., 1926), p. 317, "ningún hecho registrado en el Nuevo Testamento está mejor documentado que éste".
40 "Resurrection- and Ascension-Narratives", columnas 4058-60.
41 *The Resurrection and Modern Thought* (London: Longmans, Green and Co., 1911), pp. 24-30.
42 *The Resurrection Narratives and Modern Criticism,* pp. 97-108.
43 "Resurrection-and Ascension-Narratives", columna 4066.
44 *Risen Indeed: Studies in the Lord's Resurrection* (London: Oxford University Press, 1959), pp. 9-11.
45 *Jesus: Word and Presence: An Essay in Christology* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp. 236-37.
46 *Systematic Theology: A Historicist Perspective,* pp. 418-30. Kaufman le quita importancia a los relatos acerca de la tumba vacía y los considera tardíos; no descarta la teoría de la alucinación con respecto a las apariciones.
47 Lampe en Lampe and D. M. MacKinnon, *The Resurrection: A Dialogue,* ed. William Purcell (London: Mowbray, 1966; Philadelphia: Westminster Press, 1967), pp. 58-59, 97, 99.
48 *The Gospels without Myth,* trad. J. F. Bernard (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), p. 160.
49 *The Resurrection of Jesus Christ* (Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press, 1973), pp. 90-97, 38-45.

Para Léon-Dufour, la tumba vacía proveyó tres símbolos importantes: la piedra removida del sepulcro (derrota del Seol), la ausencia del cuerpo de Jesús (esperanza en las apariciones), y que hubieran quedado atrás los lienzos (el cuerpo de Jesús ha de ser buscado en otro lado).[50] Según Willi Marxsen, Marcos 16 consideraba a la tumba vacía solamente como "material ilustrativo" de la resurrección, mientras que Lucas y Mateo la maximizaron.[51]

No obstante, para Merrill Chapin Tenney (1904-85) las referencias en los Evangelios a la tumba vacía son "una fuerte confirmación de la resurrección".[52] Grant Osborne, citando una lista de "siete explicaciones posibles del relato sobre la tumba vacía" elaborada por Kenneth Grayston (1914-),[53] concluyó que "los evangelistas hubieran aceptado ambas de las últimas dos posibilidades", a saber, que "Dios causó que el cuerpo de Jesús fuera revivido y que abandonara la tumba creando así una señal para la fe", y "para que probara que era una persona que poseía carne y hueso y no un espíritu".[54] El examen de Osborne de las diversas "aparentes inconsistencias" relativas a la tumba vacía lo llevó a una armonización moderada y a la conclusión de que "la tumba vacía es sin lugar a duda un evento histórico".[55] William Lane Craig (1949-) ha enumerado ocho razones en favor de la historicidad de los relatos sobre la tumba vacía.[56]

2. Las apariciones posresurrección

a. Cantidad y secuencia

Los Evangelios y 1 Corintios 15:5-8 proveen relatos de diez u once apariciones. Diversos autores enumeran su cantidad y su secuencia de maneras levemente diferentes:

50 *Resurrection and the Message of Easter,* p. 124.
51 *Jesus and Easter,* p. 52.
52 *The Reality of the Resurrection,* p. 113.
53 "The Empty Tomb", *Expository Times* 92 (June 1981):267.
54 *The Resurrection Narratives,* pp. 196-97.
55 Ibíd., pp. 198-216, 218.
56 "The Empty Tomb of Jesus:, en *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels,* 6 tomos, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield, U.K.: JSOT PRess, 1980-85?), 2:189-94.

John Albert Broadus (1827-95)[57] y James Orr[58]	Laurence W. Miller[59]	Merrill C. Tenney[60]
1) María Magdalena (Mar. 16:9; Juan 20:11-18)	1) Las mujeres, incluyendo a María Magdalena	1) María Magdalena
2) Las mujeres (Luc. 24:9-11)	2) Dos en el camino a Emaús	2) Las mujeres
3) Simón Pedro (1 Cor. 15:5)	3) Diez discípulos, con la ausencia de Tomás	3) Simón Pedro
4) Dos en el camino a Emaús (Mar. 16:12, 13; Luc. 24:13-43)	4) Once discípulos, con la presencia de Tomás	4) Dos en el camino a Emaús
5) Diez apóstoles, con la ausencia de Tomás (Mar. 16:14; Juan 20:19-25)	5) Siete discípulos junto al mar de Galilea	5) Diez discípulos, con la ausencia de Tomás
6) Once apóstoles, con la presencia de Tomás (Juan 20:26-69; 1 Cor. 15:5)	6) Discípulos en la montaña en Galilea (Mat. 28:16-20)	6) Once discípulos, con la presencia de Tomás
7) Siete discípulos junto al mar de Galilea (Juan 21)	7) Quinientos (1 Cor. 15:6)	7) Quinientos
8) Quinientos en un monte en Galilea (Mar. 16:15-18; Mat. 28:16-20; 1 Cor. 15:6)	8) Once discípulos antes de la Ascensión	8) Jacobo
9) Jacobo (1 Cor. 15:7)	9) Jacobo	9) Siete discípulos junto al mar de Galilea
10) Once discípulos antes de la Ascensión (Luc. 24:44-49; Hech. 1:3-8; 1 Cor. 15:7)	10) Saulo de Tarso (1 Cor. 9:1; 15:8; Hech. 9:5)	10) Once en la montaña en Galilea (Mar. 16:15-18; Mat. 28:16-20)
		11) Once discípulos antes de la ascensión

57 *A Harmony of the Gospels in the Revised Version* (7a. ed. rev.; New York: A. C. Armstrong and Son, 1907), pp. 220-230.
58 *The Resurrection of Jesus*, pp. 155-56.
59 *Jesus Christ Is Alive* (Boston: W. A. Wilde Co., 1949), pp. 22-31.
60 *The Reality of the Resurrection*, pp. 123-32. Tenney también menciona dos "manifestaciones" después de la ascensión: a Esteban (Hech. 7:56) y a Saulo de Tarso.

b. Clasificación

Los relatos acerca de las apariciones a veces son clasificados, siendo cuatro los esquemas más comunes. Pueden clasificarse de acuerdo con el tiempo: cinco que ocurrieron el día de la resurrección y cinco que ocurrieron después.[61] Pueden clasificarse de acuerdo con su ubicación canónica: aquellas apariciones mencionadas en 1 Corintios 15:5-8 y las que se mencionan en los Evangelios.[62] Pueden clasificarse según quienes las recibieron: grupos de personas, especialmente aquellos a los cuales "les fue confiada la tarea apostólica"; e individuos. Finalmente, pueden clasificarse según su extensión: relatos más extensos y "relatos breves".[63]

c. Naturaleza

La naturaleza precisa de las apariciones después de la resurrección ha sido identificada de muchas maneras. Gerald O'Collins ha intepretado los autores de tres escritos recientes sobre la resurrección,[64] cuyas posiciones podemos tomar como representativas de las respuestas a nuestra disposición. Pheme Perkins (1945-), usando el rótulo "cristofanía", ha descrito las apariciones como éxtasis atribuibles al Espíritu Santo.[65] Para Reginald Fuller fueron "experiencias visionarias de luz, combinadas con una comunicación de sentido".[66] Hans Kessler (1938-), rechazando las categorías de visión, luz o experiencia mística, ha adoptado el lenguaje más tradicional de "apariciones" y "revelaciones", tomando su clave de la afirmación de Karl Rahner a los efectos de que las apariciones fueron "estrictamente *sui generis*".[67] La tercera posición, más adecuadamente que las otras dos, identifica la naturaleza esencial y el carácter único de las apariciones.

d. Ubicación: ¿Jerusalén o/y Galilea?

Los eruditos modernos le han prestado atención al hecho de que en Marcos y en gran parte de Mateo las apariciones se localizan en Galilea, mientras que en Lucas-Hechos y en Juan se ubican en Jerusalén. Algunos han considerado que estos hechos indican discrepancias o contradicciones, llevándolos así a tomar uno u otro lugar como la verdadera ubicación de las

61 Broadus, *A Harmony of the Gospels*, p. 220.
62 Osborne, *The Resurrection Narratives*, pp. 221-72.
63 O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ*, p. 22.
64 *Interpreting the Resurrection: Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection* (New York: Paulist Press, 1988), pp. 5-21.
65 *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984), pp. 87, 99, 136- 37, 156-57, 172, 175, 198.
66 O'Collins, *Interpreting the Resurrection*, p. 7, interp. *The Formation of the Resurrection Narratives*, p. 48.
67 *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi* (Düsseldorf: Patmos/CVK, 1985), pp. 223-29, 233, 235, citado por O'Collins, *Interpreting the Resurrection*, pp. 18-21. Véase Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trad. William V. Dych (New York: Seabury Press, 1978), p. 277.

apariciones. Por ende, algunos autores (P. W. Schmiedel,[68] Kirsopp Lake[69] y Percival Gardner-Smith[70]) han concluido que las apariciones ocurrieron solamente en Galilea. Tal conclusión no puede sostenerse sin una masiva minimización o un rechazo de Lucas 24 y Juan 20.[71]

En segundo lugar, otros autores han afirmado que las apariciones ocurrieron solamente en Jerusalén. Bernhard Weiss "consideraba muy dudosa la historicidad de la afirmación (en Mateo, Marcos) de que las mujeres recibieron instrucciones del ángel a los efectos de que les pidieran a los discípulos que procedieran a Galilea".[72] Sobre la base de peregrinajes medievales, Alfred Resch (1835-1912) propuso que el monte de los Olivos llegó a llamarse "Galilea".[73] Johannes Weiss tradujo "iré delante de vosotros a Galilea" (Mar. 14:28) como "os guiaré [como un pastor] a Galilea"; por consiguiente no habrían existido apariciones en Galilea.[74] Francis Crawford Burkitt (1864-1935), tomando a Marcos 14:28 en el mismo sentido, sostuvo que Pedro comenzó un viaje hacia Galilea en obediencia a las instrucciones angelicales, pero que Jesús se le apareció y volvió hacia Jerusalén.[75]

La tercera posición es la de reconocer ambas ubicaciones. R. H. Lightfoot, mientras que admitía las diferencias topográficas relativas a las apariciones, se concentró en la mirada futurista de Marcos al anticipar la *parousia* del Hijo del Hombre que había de venir, así como de Mateo al anticipar las instrucciones dadas por el Señor resucitado a los discípulos respecto a todas las naciones, a la vez que en la mirada hacia el pasado de Lucas en relación con la resurrección como terminación de la victoria de Cristo, teniendo Juan afinidades con ambos énfasis.[76] Si tanto las apariciones en Galilea como en Jerusalén han de ser tomadas como válidas y complementarias, entonces la primera ocurrió en Jerusalén, las siguientes en Galilea y la última en Jerusalén (J-G-J).[77] Tal posición ha sido adornada por la hipótesis de Charles F. D. Moule de que las apariciones deben ser conectadas con peregrinajes en tiempo de fiesta; por consiguiente, los discípulos se habrían ido de Jerusalén luego de la Pascua y

68 "Resurrection-and Ascension-Narratives", columnas 4063-65.
69 *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, pp. 73-79, 88-90, 93-94, 102-03, 134-47, 193, 206-27.
70 *The Narratives of the Resurrection*, pp. 17-20, 44-49, 64-65, 88-96, 118-23, 140-70.
71 Thorburn, *The Resurrection Narratives and Modern Criticism*, pp. 114-15.
72 Ibíd., p. 120, citando a Weiss, *The Life of Christ*, trad. John Walter Hope y M. G. Hope, 3 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1892-94), 3:403-04.
73 Ibíd., p. 121, citando a Resch, *Aussercanonische Parallel-texte zu den Evangelien*, 5 tomos en 3 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1893-97), 1:381 ss.
74 Anderson, *Jesus and Christian Origins*, p. 197, citando *Die Schriften des Neuen Testaments*, traducido nuevamente y explicado para el presente por Otto Baumgarten y ed. por Johannes Weiss, 2 tomos (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1906), 1:208. Asimismo Arthur Michael Ramsey, *The Resurrection of Christ: An Essay in Biblical Theology* (London: Geoffrey Bles, 1945), p. 70.
75 *Christian Beginnings* (London: University of London Press, 1924), pp. 75-97, esp. 86-87, 92-93.
76 *Locality and Doctrine in the Gospels* (New York, London: Harper and Brothers, 1937), pp. 61-65, 72, 80-89, 95-101.
77 Thorburn, *The Resurrection Narratives and Modern Criticism*, pp. 122-27; Ramsey, *The Resurrection of Christ*, p. 71; Yarnold, *Risen Indeed*, pp. 121-23; H. E. W. Turner, *Jesus Master and Lord: A Study in the Historical Truth of the Gospels* (London: A. R. Mowbray and Co., 1953), p. 366.

la fiesta de los panes sin levadura, vuelto a Galilea y posteriormente subido una vez más a Jerusalén para Pentecostés.[78]

3. *La profunda transformación de los discípulos de Jesús*

El cambio revolucionario en la actitud y la perspectiva de los discípulos de Jesús entre el momento de su muerte y el día de Pentecostés constituye otra evidencia de la factibilidad de la resurrección de Jesús. Los discípulos no estaban anticipando o esperando la resurrección de Jesús (Juan 20:9), a pesar de las predicciones de Jesús al respecto, pues estaban llenos de "presagios" debido a las predicciones de su pasión.[79] Sus expectativas de un reino mesiánico temporal habían sido hechas trizas (Luc. 24:21) y solamente revivirían brevemente (Hech. 1:6). Su "indignación y enojo" pronto se vieron transformados en "vergüenza y remordimiento".[80] Pero fueron completamente cambiados, pasando del desánimo y la desesperación al denuedo.[81] Su perplejidad y descorazonamiento acerca de su "causa perdida", que había amenazado con desunir a su banda de discípulos, fueron radicalmente transformados en audacia en el testimonio, y sus caracteres individuales —no solamente los de Pedro y Tomás, sino también los de los demás— fueron "alterados súbitamente".[82] ¿Puede explicarse tal transformación sin tomar en cuenta un evento tal como la resurrección de Jesús?

4. *La conversión y el testimonio de Saulo de Tarso*

Pablo el apóstol explicaba su conversión de perseguidor del incipiente movimiento cristiano a apóstol de los gentiles sobre la base de la aparición de Jesús como Señor resucitado (1 Cor. 9:1; 15:8-11; Hech. 9:3-6; 22:6-10; 26:12-18). No obstante, Willi Marxsen se ha negado rotundamente a admitir conexión alguna entre la experiencia de Pablo en el camino a Damasco y el hecho de la resurrección de Jesús, en parte porque Gálatas 1:15-17 no hace referencia a una visión del Jesús resucitado por parte de Pablo.[83] Simpson rastreó la secuencia de intentos de devaluar la conversión de Pablo por parte de críticos radicales desde F. C. Baur hasta Heinrich Weinel (1874-1936).[84] Pero la transformación de Saulo el fariseo y perseguidor de los cristianos y apóstol a los gentiles carecería de credibilidad si Jesús hubiera permanecido bajo el dominio de la muerte.[85]

78 "The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages", *New Testament Studies* 4 (October 1957): 58-61. También Osborne, *The Resurrection Narratives*, p. 214.
79 Ramsey, *The Resurrection of Jesus*, pp. 38-39; Yarnold, Risen Indeed, pp. 12-13; John McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever* (New York: Fleming H. Revell Co., 1947), pp. 163-64.
80 Yarnold, *Risen Indeed*, p. 14.
81 W. T. Conner, *The Resurrection of Jesus* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1926), pp. 25- 26.
82 Tenney, *The Reality of the Resurrection*, pp. 134-36.
83 *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, pp. 98-111.
84 *The Resurrection and Modern Thought*, pp. 153-69.
85 Conner, *The Resurrection of Jesus*, pp. 26-30; Tenney, *The Reality of the Resurrection*, pp. 136-37; y McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, pp. 164-66.

5. La ausencia de una negación válida en aquella época

Si los judíos o romanos del siglo I hubieran ofrecido evidencia inequívoca e indisputable de que Jesús continuaba muerto sin haber resucitado, no solamente habría podido utilizarse —e indudablemente habría sido utilizada— como un medio para suprimir o sofocar el naciente movimiento cristiano. Las instrucciones dadas a los guardianes por parte de los principales sacerdotes y ancianos, a los efectos de que declarasen que el cuerpo de Jesús había sido robado de noche por sus discípulos y el pago por esto, diseñados en parte para que el gobernador romano no disciplinara a los guardianes (Mat. 28:11-15), no constituyó una negación convincente de la realidad de la resurrección de Jesús, sino más bien un esfuerzo por suprimir el hecho de su resurrección.[86] Además, la orden del Sanedrín a Pedro y a Juan de que "no hablaran ni enseñaran en el nombre de Jesús" (Hech. 4:18) no constituyó una negación de que Jesús hubiera sido levantado de entre los muertos.

6. La historia subsiguiente de la iglesia cristiana

La existencia misma, la preservación y el considerable crecimiento del cristianismo durante los primeros siglos de la era cristiana son un testimonio de la resurrección de Jesús. La resurrección no solamente se ubicó en el centro de la proclamación cristiana, sino que también es la mejor explicación del movimiento cristiano en sí mismo. "La iglesia, por tanto, es la prueba viviente, monumental y perenne de la resurrección de Jesucristo."[87] Así, la "iglesia sobre la tierra hoy no es la triste viuda de un Cristo muerto, sino la gozosa novia del Hijo de Dios resucitado y viviente".[88]

7. El día del Señor

Que los primeros cristianos hayan observado el primer día de la semana como el día del Señor (1 Cor. 16:2; Apoc. 1:10) en vez de continuar con la observancia del séptimo día (el sábado judío) es muy difícil de explicar más allá de la creencia cristiana primitiva de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos. Seguramente se hubiera necesitado más que una ilusión para convencer a los judíos cristianos de la validez de semejante cambio.[89]

E. PRINCIPALES TEORIAS QUE NIEGAN LA HISTORICIDAD O FACTIBILIDAD DE LA RESURRECCION CORPORAL DE JESUS

Se han propuesto diversas teorías desarrolladas para proveer una explicación alternativa a la resurrección corporal de Jesús, especialmente durante la edad moderna.

1. Teoría del fraude intencional

La teoría más antigua, rastreable a los sumos sacerdotes judíos y su soborno de los guardianes romanos inmediatamente después de la resurrección de Jesús, alega que los discípulos de Jesús hurtaron su cuerpo de la tumba de José de Arimatea mientras los guardianes romanos dormían.[90] Según H. S. Reimarus, los discípulos fabricaron la historia de que Jesús había sido levantado de entre los muertos para lograr autorrenocimiento y comenzar una nueva religión.[91] Así, la tumba vacía podría ser explicada en base al hurto y la historia de la resurrección estaría basada en el engaño.

Pero ¿es probable tal hipótesis? Puesto que los romanos podían ser sancionados con la pena de muerte por un acto de traición, a saber, dormir en horas de guardia, ¿es probable que estos guardianes estuvieran de hecho durmiendo profundamente? Si efectivamente los guardianes estaban durmiendo, "¿cómo habría sido posible para los discípulos quebrar los sellos sin hacer un ruido considerable y cuán silenciosamente habrían podido remover la gran piedra de la boca del sepulcro sin temor de perturbar a los soldados?" ¿Habrían sido los descorazonados discípulos lo suficientemente "crédulos" o "temerarios" como para intentar semejante traslado? ¿Puede la posesión del cuerpo de Jesús por parte de sus discípulos explicar la "increíble transformación" de los discípulos mismos? Aun los racionalistas modernos han hallado que esta teoría es "una imposibilidad desde el punto de vista psicológico".[92]

2. Teoría del desmayo

Esta teoría fue fuertemente defendida por Heinrich Gottlob Paulus (1761-1851) de Heidelberg. Según Paulus, Jesús no murió sino que entró en un estado de inconsciencia luego de seis horas en la cruz. Sus "heridas no-mortales tuvieron... el efecto de una sangría". En el fresco clima primaveral y con la ayuda de las especias, Jesús poco a poco fue reviviendo. Su tumba fue abierta por algunas personas, posiblemente esenios. Se puso la ropa del jardinero que encontró por allí y partió del lugar. En varias ocasiones posteriores "apareció disfrazado" a sus discípulos en Galilea y Jerusalén y finalmente murió en el monte de los Olivos. A favor de esta teoría se han alegado dos consideraciones: "la ausencia de pruebas formales de su muerte" y "la posi-

86 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 208.
87 McNaugher, *Jesus Christ is the Same Yesterday, Today and Forever*, p. 168.
88 Miller, *Jesus Christ is Alive*, p. 89. Véase asímismo Tenney, *The Reality of the Resurrection*, pp. 138-42.
89 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, pp. 166-67. Sin embargo, como adventista del séptimo día, Samuele Bacchiocchi (1938-), *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Roma: Pontifical Gregorian University, 1977). esp. 165-269, ha sostenido que las actitudes antijudaístas en la Iglesia de Roma y la adoración pagana del sol fueron causas más importantes que la resurrección de Jesús.
90 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, p. 145; Miller, *Jesus Christ is Alive*, p. 35. El deísta inglés Thomas Woolston (1670-1733) defendió la teoría del robo y del soborno: *A Sixth Discourse on the Miracles of Our Savior* (2a. ed.: London: el autor, 1729; ed. reimpr., British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries, New York, London: Garland Publishing Inc., 1979), pp. 18-20.
91 Osborne, *The Resurrection Narratives*, p. 276. Ver Reimarus: *Fragments*, ed. Charles H. Talbert y trad. Ralph S. Fraser, Lives of Jesus Series (Philadelphia: Fortress Press, 1970), pp. 153-200.
92 Miller, *Jesus Christ is Alive*, pp. 35-36; McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, pp. 145-46.

bilidad abstracta de una vuelta subsiguiente a la vida y la conciencia".[93] F. D. E. Schleiermacher[94] consideró la teoría del desmayo pero la descartó, mientras que T. H. Huxley[95] la adoptó.

Por otro lado, esta teoría no toma en cuenta las consecuencias fatales evidentes de la crucifixión, postula de manera improbable que Jesús, debilitado, hubiera podido deshacerse de su ropaje de entierro,[96] hace caso omiso de la penetración del pericardio de Jesús por el envión de la lanza (Juan 19:34) así como del certificado de muerte entregado por el centurión a Poncio Pilato (Mar. 15:44, 45),[97] y acarrea el resultado inmoral de que los discípulos hubieran sostenido que Jesús había sido levantado cuando no lo había sido, así como el consentimiento de Jesús a tal mentira.[98]

3. *La teoría de la persona equivocada*

Los musulmanes han adoptado una negación de la resurrección corporal de Jesús basada sobre su negación de que Jesús mismo haya sido crucificado. El Corán acusa a los judíos de una falsedad al sostener que habían llevado a la muerte a Jesús de Nazaret.[99] Los musulmanes comúnmente sostienen "que Dios les puso un hechizo a los enemigos de Jesús para rescatarlo, y que o bien Judas Iscariote o Simón de Cirene tomaron su lugar a último momento".[100] Tal teoría revela más acerca de la ofensa que toma el Islam frente a la cruz de Jesús que acerca de la identidad del crucificado en Jerusalén entre dos ladrones.

---

93 Theodor Keim, *The History of Jesus of Nazara, Freely Investigated in Its Connetion with the National Life of Israel, and Related in Detail,* trad. Arthur Ransom y E. M. Geldart, 6 tomos (London: Williams and Norgate, 1876-83), 6:326-29, basado sobre *Paulus, Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien,* 3 tomos (1830-33), 3.2.826 ss. e ídem, Das Leben Jesu, pp. 277 ss.

94 *The Life of Jesus,* trad. S. Maclean Gilmour y ed. Jack C. Verheyden, *Lives of Jesus Series* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), pp. 425-19, 427. El pasaje está en la porción de la obra de la cual no hay manuscritos de Schleiermacher, sino solamente apuntes de sus alumnos; por consiguiente, la interpretación es problemática.

95 *Science and Christian Tradition* (New York: D. Appleton and Co., 1896), pp. 278-82. La secta islámica ahmadiya también ha enseñado la teoría del desvanecimiento, agregando que Jesús viajó subsiguientemente a la India, murió allí y fue enterrado en Cachemira, donde la secta pretende ser "la guardiana de su tumba". Stott, *The Cross of Christ,* p. 41.

96 Miller, *Jesus Christ Is Alive,* p. 37. David F. Strauss, defensor de la teoría visionaria, consideraba que la teoría del desvanecimiento era insostenible:

> Es imposible que un ser que había salido furtivamente medio muerto de un sepulcro, quien se arrastró débil y enfermo, precisando tratamiento médico, que necesitaba vendas, fortalecimiento e indulgencia, quien finalmente murió de las consecuencias de sus padecimientos, les hubiera podido dar a los discípulos la impresión de que era un conquistador de la muerte y de la tumba, el Príncipe de vida, una impresión que estuvo en la base misma de sus futuros ministerios.

A New Life of Jesus, trad. no especificado, 2a. ed., 2 tomos (London: Williams and Norgate, 1879), 1:412.

97 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever,* p. 148.

98 Ibíd., pp. 148-49; Keim, *The History of Jesus of Nazara,* 6:330-31.

99 *The Qur'an,* trad. Richard Bell, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), 4.156-57 (tomo 1, p. 89).

100 Stott, *The Cross of Christ,* p. 41. El Evangelio de Bernabé, libro apócrifo del siglo XIV o XV, "escrito en italiano... por un cristiano convertido al islam", declara que "Judas fue crucificado en lugar de Jesús".

4. *La teoría de la tumba equivocada*

Kirsopp Lake fue el padre de la teoría según la cual las mujeres que llegaron con sus especias buscando la tumba de Jesús en realidad se allegaron por error a otra tumba cercana y por lo tanto al sepulcro equivocado. Jerusalén contaba con numerosas "tumbas en la roca" y las mujeres probablemente habrían observado el entierro de Jesús desde cierta distancia. Por consiguiente, su habilidad de localizar la tumba correcta era limitada. Esperando "encontrar una tumba cerrada" se toparon con "una tumba abierta". Lake interpretó el "no está aquí" (Mat. 28:6a) en el sentido de que el ángel o "joven" les habría señalado otra tumba. Asustadas, las mujeres huyeron y luego inventaron la idea de que el ángel había estado anunciando la resurrección de Jesús.[101] Al construir su teoría, Lake seleccionó arbitrariamente algunos de los elementos en los relatos de los Evangelios, haciendo caso omiso de otros.[102] Pasó por alto el "ha resucitado" de Mateo 28:6b. Acaso

> Pedro y Juan, ¿también fueron a la tumba equivocada después de que María Magdalena les contara que el sepulcro de Jesús estaba vacío? ¿Acaso Juan no vio los lienzos de entierro que yacían intocados en la tumba vacía? ¿Cómo podrían haberse encontrado tales lienzos si nadie hubiera sido sepultado allí? ¿Por qué se hallaron los lienzos de entierro de Cristo sin tocar en esta tumba vacía, la tumba que... Lake sostiene era el sepulcro equivocado?[103]

"¿Por qué rechazar el testimonio del guardián relativo a la tumba vacía? ¿Por qué rechazar el testimonio de los tres Sinópticos de que las mujeres sabían perfectamente cuál era la tumba?"[104] ¿Por qué Lake guardó silencio respecto a las otras apariciones?[105] Las objeciones son por cierto considerables.

5. *La teoría de la visión subjetiva*

Dos formas de la teoría de la visión, la subjetiva y la objetiva, han sido propuestas por algunos críticos bíblicos y exegetas modernos. La forma subjetiva explica las apariciones de Jesús no sobre la base de su resurrección del sepulcro, sino como el resultado de reacciones psicológicas humanas, es decir, como visiones de Jesús iniciadas humanamente. David F. Strauss, luego de rechazar la teoría del desmayo, postuló que la aparición de Jesús —llamada "cristofanía"— a Saulo de Tarso (1 Cor. 15:8) fue interna y subjetiva y que las otras apariciones fueron de la misma naturaleza que la aparición a Saulo. Por ende, los discípulos, luego de reflexionar sobre la esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento, a la que agregaron el Salmo 16:10, se "exaltaron", actualizaron en sí mismos "al Cristo resucitado de manera visionaria" y con-

---

101 *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ,* pp. 249-53. Mientras que negaba la tumba vacía, Lake afirmó la resurrección de Jesús en el sentido de "la manifestación de una personalidad sobreviviente" (pp. 252-53, 274-75).

102 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever,* p. 150.

103 Miller, *Jesus Christ is Alive,* p. 44

104 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever,* p. 150.

105 Miller, *Jesus Christ Is Alive,* p. 44.

cluyeron que no podía ser que fuera mantenido aprisionado por la muerte (Hech. 2:24).[106] Según Ernest Renan (1823-92), Jesús después de su muerte siguió siendo un "consolador viviente" para sus discípulos y María Magdalena, marcada por un "entusiasmo" "crédulo" y una "imaginación vívida" "le dio al mundo" la "ilusión" de "una deidad levantada del sepulcro".[107] Para Alfred Loisy (1857-1940), las apariciones estaban "basadas sobre visiones en las que la fe pudo encontrar alimentación y confirmación, debido a la buena razón de que la fe las había creado". "La fe levantó a Jesús a la gloria que esperaba; la fe lo declaró viviente para siempre porque la fe misma estaba decidida a no morir nunca".[108] Hemos notado anteriormente que P. W. Schmiedel y Willi Marxsen también han adoptado la teoría de la visión subjetiva.[109]

El estado psicológico de los discípulos de Jesús después de su crucifixión constituye una evidencia muy importante en contra del subjetivismo. La teoría presupone

> un poder de fe cuya naturaleza hasta ahora no ha sido producida en base a la desesperación total. Un efecto inconmensurable se atribuye así a la causa más insignificante, y una revolución en la historia del mundo se supone que surgió de un autoengaño accidental.[110]

Las alucinaciones presuponen una "preposesión" o "expectativa" pero ésto no caracterizaba a los discípulos. Además, una alucinación "es necesariamente una experiencia individual", no la experiencia común de 500 personas.[111]

6. La teoría de la visión objetiva

La teoría objetiva, por el otro lado, explica las apariciones de Jesús después de la resurrección en función de visiones causadas divinamente, ya sea por Jesús o por el Espíritu Santo, que estaban diseñadas para enseñarles a los discípulos "que su resurrección era una realidad espiritual".[112] G. W. H. Lampe interpretó 1 Corintios 15:8 como una referencia a "una experiencia de visión, una revelación objetiva, apremiante y convincente de que Jesús no estaba muerto, enterrado y olvidado, sino que aquí y ahora era el Señor viviente". Sin embargo, no se refería a una resurrección corporal. Las apariciones "no fueron meras alucinaciones" sino que involucraban "la presencia objetiva de Cristo, 'afuera' de ellos". No fueron "principalmente pruebas", sino que eran el método por el cual "el Señor resucitado" convocó a las personas a la misión apostólica. Además, "no eran muy diferentes en su clase a otros fenómenos en la historia de las experiencias religiosas".[113] Una variante de la teoría de la visión objetiva es la teoría de Paul Tillich de la "restitución" o "presencia espiritual", según la cual la "imagen de Jesús de Nazaret" fue unificada extática e indisolublemente con "el Nuevo Ser", siendo así restaurado en Jesús el poder del Cristo. Así, tal unificación constituyó las diversas apariciones.[114]

Si bien esta teoría aparece como menos objetable que la teoría de las visiones subjetivas, no obstante carece de evidencias respecto a lo que ocurrió con el cuerpo de Jesús. En vista del "cuerpo espiritual" (1 Cor. 15:44), empuja el péndulo indebidamente en dirección del espíritu, alejándolo del cuerpo.

7. La teoría del telegrama

Theodor Keim (1825-78), habiendo rechazado las otras teorías principales, sugirió que Jesús el Mesías, probablemente sin una resurrección corporal y en un estado glorificado y espiritual, les mandó un "telegrama desde el cielo" a sus discípulos como "evidencia de que estaba vivo".[115]

Si esto es verdad, ¿por qué no se descubrió el cuerpo de Jesús? ¿Por qué sería más persuasiva la hipótesis del telegrama que el testimonio de los cuatro Evangelios acerca de una tumba vacía? Esta teoría, aunque permite un elemento sobrenatural, transforma al telegrama en un falso mensaje, pues Jesús todavía habría estado en la tumba.[116]

8. La teoría de la materialización

James Martineau expuso una variante de las teorías visionarias, según la cual los relatos acerca de la resurrección fueron esfuerzos posteriores de materializar algo que era esencialmente espiritual. La creencia cristiana temprana en la inmortalidad de Jesús fue "el fruto de su influencia espiritual" y el resultado de "la impresión de la personalidad de Cristo".[117] Durante los 25 años posteriores a la resurrección, Pablo "no habría tenido idea alguna de la resurrección de Jesús más que la de su intercambio de un organismo terrenal por la investidura con la esencia espiritual de la vida celestial; y no habría pensado en la cristofanía sino como una manifestación a esta vida del espíritu

---

106 *The Life of Jesus Critically Examined*, trad. George Eliot (London: Swan Sonnenschein and Co.; New York: Macmillan and Co., 1898), pp. 728-44, esp. 740-44.
107 *Life of Jesus*, trad. Joseph Henry Allen (Boston: Little, Brown, and Company, 1899), p. 402.
108 *The Birth of the Christian Religion*, trad. L. P. Jacks (London: George Allen and Unwin Ltd., 1948), pp. 95, 98.
109 Véase arriba, I, C, 1; I, C, 3.
110 Karl August von Hase (1800-1890), *Life of Jesus: A Manual for Academic Study*, trad. James Freeman Clarke (Boston: American Unitarian Association, 1893), p. 233.
111 McNaugher, *Jesus Christ the Same, Yesterday, Today and Forever*, pp. 152, 153.
112 Osborne, *The Resurrection Narratives*, p. 278.

113 Lampe en Lampe y MacKinnon, *The Resurrection: A Dialogue*, pp. 18, 19, 21, 36, 39. Ya hemos notado que Hans Grass se ha adherido a esta teoría. Ver arriba, I, C, 3.
114 *Systematic Theology*, 2:157. Para algunas críticas de la teoría de Tillich, ver George H. Tavard, *Paul Tillich and the Christian Message* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), pp. 132-39; John Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp. 99-102; Kenneth Hamilton (1917-), *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich* (New York: Macmillan Co., 1963), pp. 166-67; Alexander Jeffrey McKelway (1932-), *The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis* (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1964), pp. 168-71, 180-84; John P. Newport, *Paul Tillich, Makers of the Modern Theological Mind* (Waco, Tex.: Word Books, 1984), pp. 122-23, 212.
115 *The History of Jesus of Nazara*, 6:323-65, esp. 364.
116 McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, p. 156; Miller, *Jesus Christ is Alive*, p. 42.
117 James Martineau a J. H. Thom, 28 August 1882, en James Drummond y C. B. Upton, *The Life and Letters of James Martineau*, 2 tomos (New York: Dodd, Mead, and Co., 1902), 2:94.

o visión interior del creyente". Puesto que tanto judíos como paganos estaban exigiendo "de los discípulos algo más que su propia visión subjetiva como prueba de que 'Cristo vive' ", "las tradiciones" fueron "moldeadas de tal manera que dieran respuesta a esta exigencia".[118] "Esto no era ascender de forma espiritual desde una concepción mesiánica, sino más bien hundirse de lo espiritual a lo mesiánico".[119]

Martineau presuponía una comprensión del cuerpo y del alma muy alejada de lo hebraico. Consideraba que cualquier concepto de la resurrección corporal era el resultado de presiones judías y paganas sobre los cristianos, cuando en realidad la predicación cristiana primitiva acerca de la resurrección de Jesús era ofensiva al mundo griego. No eludió la trampa del gnosticismo.

9. *La teoría legendaria o mítica*

No pocos críticos bíblicos, historiadores del cristianismo primitivo y teólogos durante los siglos XIX y XX han aplicado los términos "leyenda" y/o "mito" a los pasajes del Nuevo Testamento que se refieren a la tumba vacía y a las apariciones de Jesús después de la resurrección. Ernest Renan se refirió a "leyendas tocantes a la resurrección".[120] Wilhelm Bousset escribió acerca de las "leyendas de la tumba vacía y de la resurrección corporal de Jesús" en un contexto en que mencionaba la ficcionalización y "fabricación".[121] David F. Strauss ubicó toda su discusión acerca de la resurrección de Jesús bajo la categoría de "mito".[122] Alfred Loisy repetidamente empleó el término "mitos" al conectar la resurrección de Jesús con el día del Señor.[123] Thomas Kelly Cheyne (1841-1915) insistió en que "la forma de la creencia" en la resurrección de Jesús era "mítica" y por consiguiente no era histórica, pues existían paralelos en Babilonia, Egipto y Grecia, pero tal forma de fe "no tiene nada que ver con la verdad o falsedad de la creencia en sí".[124] Rudolf Bultmann, al definir la "mitología" como "el uso de imágenes para expresar lo ultramundano en función de este mundo y lo divino en función de la vida humana, el otro lado en función de este lado", identificó la resurrección de Jesús como un "acontecimiento no-histórico", como "un evento no perteneciente a la historia pasada" y como "un evento pura y sencillamente mítico".[125] Su resurrección "simplemente no puede ser un hecho visible en el ámbito de la historia humana".[126] Según Paul Tillich, la investigación histórica debería

118 *The Seat of Authority in Religion* (5a. ed.; London: Longmans, Green, and Co., 1905), pp. 405, 406-7. Para Pablo, si las autoridades judías hubieran tomado el cuerpo de Jesús y lo hubieran colocado nuevamente en la cruz, ello no habría impedido que el espíritu de Jesús "se pusiera su vestidura de luz celestial" (p. 406).
119 James Martineau a J. H. Thom, pp. 94-95.
120 *The Life of Jesus*, p. 402.
121 *Kyrios Christos*, pp. 103-06, esp. 103.
122 *A New Life of Jesus*, 2:402-17.
123 *The Birth of the Christian Religion*, p. 224.
124 *Bible Problems and the New Material for Their Solution*, Crown Theological Library (London: Williams and Norgate, 1904), pp. 117-21.
125 "New Testament and Mythology", p. 10, núm. 2; pp. 34, 42, 38.
126 *Theology of the New Testament*, 1:295.

tratar de identificar el "elemento fáctico" bajo "el símbolo de la resurrección" "sobre la base del material legendario y mitológico que lo rodea".[127]

Aunque hay sutilezas que pueden diferenciar un tanto los puntos de vista de los autores mencionados, puede concluirse en general que la teoría legendaria o mítica normalmente acarrea un escepticismo relativo a la factibilidad o historicidad de la resurrección corporal de Jesús, que no está abierta a las evidencias favorables.

Alejándonos ahora de estas numerosas teorías que se proponen como explicaciones alternativas a la resurrección corporal histórica de Jesús, tomaremos nota a continuación de recientes afirmaciones de su realidad por parte de algunos teólogos del siglo XX.

F. TEOLOGOS RECIENTES QUE SE ACERCAN A LA FACTIBILIDAD DE LA RESURRECCION CORPORAL DE JESUS O LA AFIRMAN

1. *Dependencia mínima sobre la factibilidad*[128]

Según Emil Brunner, escribiendo en 1927, el evangelio es "un movimiento de Dios hacia el hombre", de tipo parabólico, y la resurrección de Jesús marca el comienzo de la reascensión. "La Pascua... no es un 'evento histórico'" ni "un proceso oculto", sino más bien "la revelación... dirigida totalmente a la fe". Ni los relatos ni el hecho de la tumba vacía consitutuyen la base de la certeza cristiana primitiva acerca de la resurrección de Jesús.[129] En 1949 el mismo autor escribió:

> El conocimiento del Señor resucitado tenía que ser uno que se otorgara solamente por fe. Pero la tumba vacía es un hecho mundano, que todos, creyeran o no en Cristo, podrían haber percibido... [Sin embargo] el testimonio original respecto a la resurrección no contenía referencia alguna a la tumba vacía, sino que se preocupaba únicamente por las apariciones del Señor resucitado a sus discípulos.[130]

Además, "nuestra fe no se basa en el registro de sus experiencias de la Resurrección", sino que todo "cristiano creyente" "conoce a Cristo como el Señor presente viviente".[131] La factibilidad de la tumba vacía, aunque afirmada por Brunner, no tendría un significado esencial para la fe en la resurrección de Jesús.

John Knox (1900-90) combinó una insistencia sobre la facticidad o realidad de la resurección de Jesús con una afirmación de que la fe en el Jesús resuci-

127 *Systematic Theology*, 2:155.
128 Aquí seguimos la tipología de Daniel Payton Fuller (1925-), *Easter Faith and History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 145-87, la cual se ocupa de la historicidad, antes que ajustarnos a los "seis modelos interpretativos" de Gerald O'Collins, S. J., *What Are They Saying about the Resurrection?* (New York: Paulist Press, 1978), pp. 9-34, el cual incluye todo el espectro de la interpretaciones contemporáneas de la resurrección. Sobre la mayor propiedad de usar "factibilidad" en vez de "historicidad", ver George Eldon Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 101-02, 125.
129 *The Mediator: A Story of the Central Doctrine of the Christian Faith*, trad. Olive Wyon (London: Lutterworth Press, 1934), pp. 561-63, 575, 576.
130 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 368.
131 Ibíd., p. 371.

tado se basa en la memoria de los discípulos y en el advenimiento del Espíritu de Dios dentro de la iglesia primitiva. Ninguna explicación naturalista o puramente psicológica de la resurrección es adecuada, pues es un "acto especial de Dios".[132] No puede ser confirmada ni invalidada "por la investigación histórica" y no es "histórica" en el sentido de "observable".[133] Pertenece al evento de Cristo y es de hecho el "centro" o la "culminación" del mismo.[134] Por otro lado, la fe de los discípulos en el Jesús resucitado estaba basada en su conocimiento y memoria de él[135] y sobre el advenimiento del Espíritu[136] dentro de la nueva comunidad de fe.[137] "La resurrección no fue una inferencia en base a la tumba vacía" y no fue una inferencia en base a los relatos de las apariciones. Tales apariciones no pueden ser armonizadas y pueden ser explicadas psicológicamente.[138] Tampoco la resurrección es una inferencia racional en base a la existencia de la iglesia. No puede ser argumentada ni puede ser comprobada.[139]

En 1952, Hans von Campenhausen (1903-1989), en un esfuerzo por "volver al núcleo histórico detrás del relato pascual", defendió la alta probabilidad del hecho de que "la tumba se mostrara vacía", pero sin investigar por qué lo estaba, dejando así la puerta abierta para una explicación natural o bien sobrenatural. También sostuvo que los discípulos gradualmente llegaron a sentirse alentados antes de llegar a Galilea, de manera que revertir su estado de desesperanza no habría precisado como explicación la realidad de las apariciones de Jesús después de su resurrección. En el análisis final, Campenhausen concluye que "la fe pascual [es] independiente de la historia".[140]

Durante la década de 1920 Karl Barth afirmó que "realmente es indiferente" si la tumba de Jesús "fue una tumba cerrada definitivamente o bien abierta".[141] Comentando Romanos 6:9 afirmó que "si la resurrección [de Jesús] es traída dentro del contexto de la historia, debe compartir en su oscuridad y error y cuestionabilidad esencial".[142] En 1955 el teólogo de Basilea afirmó acerca de la resurrección y ascensión que

132 *On the Meaning of Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1947), 75; *The Church and the Reality of Christ* (New York: Harper and Row, 1962), p. 71.
133 *The Church and the Reality of Christ*, pp. 76, 69.
134 *On the Meaning of Christ*, pp. 40, 68, 75; *The Church and the Reality of Christ*, p. 26.
135 *Christ the Lord: The Meaning of Jesus in the Early Church* (Chicago: Willett, Clark and Co., 1945), pp. 60-61; *The Church and the Reality of Christ*, pp. 36, 46.
136 *On the Meaning of Christ*, p. 39; *Criticism and Faith* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1952), p. 32; *The Church and the Reality of Christ*, p. 61.
137 *Christ the Lord*, p. 65.
138 Ibíd., pp. 65, 67.
139 *The Church and the Reality of Christ*, pp. 61, 66, 67.
140 *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1952, tratado 4 (4a. ed.; Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1977), esp. pp. 8, 42, 45-54, tal como es interpretado por Fuller, *Easter Faith and History*, pp. 157-66.
141 *The Resurrection of the Dead*, trad. H. J. Stenning (London: Hodder and Stoughton, 1933), p. 142. Original en alemán, 1924.
142 *The Epistle to the Romans*, trad. Edwyn C. Hoskyns de la 6a. ed. en alemán (1928) (London: Oxford University Press, 1933), p. 204. No se hará ningún intento aquí de indagar el papel de Barth en el debate entre Barth y Bultmann sobre la resurrección de Jesús; para ello ver Fuller, *Easter Faith and History*,

> es un evento. Ocurre luego de la conclusión de la secuencia precedente... Pero tiene el mismo carácter de lo que había acontecido antes en la medida en que, también, es un evento dentro del mundo, en el tiempo y el espacio. También tomó lugar en el cuerpo, aunque no solamente en el cuerpo. También fue experimentado y atestiguado, no solamente interna sino también externamente, por ciertos hombres.

Pero "no puede haber una demostración del evento que tenga valor apologético..." De hecho, el conocimiento de este evento "no puede derivar del hombre conocedor, sino solamente de Aquel quien es revelado en el mismo". En tal conocimiento son factores tanto el testimonio apostólico como nuestro amor por Dios.[143] Barth se había tornado más certero acerca del "carácter de acontecimiento" de la resurrección de Jesús, pero para Barth nuestro conocimiento acerca de la resurrección no dependía significativamente del conocimiento histórico.

Brunner, Knox, Campenhausen y Barth se acercaron perceptiblemente hacia la factibilidad de la resurrección de Jesús, pero para ellos la fuente primaria de nuestro conocimiento de esa resurrección estaba fuera de la historia.

2. *Equilibrio entre la factibilidad y la experiencia*

Cuatro teólogos son representativos de una posición mediadora. En 1933 Walter Künneth (1901-), en un importante escrito, describió la resurrección de Jesús en función de la "realidad" o de "la verdad creativa, reconstituidora de un evento que pretende validez", antes que en función del "carácter histórico", lo que necesariamente significa supeditar un evento al flujo repetible y secuencial del proceso histórico, mientras que tanto la crítica histórica como la racionalización pueden socavar su realidad. La resurrección de Jesús, por tanto, mientras que se relaciona con la historia, trasciende la misma. Künneth rechazó la aplicación del término "mito" a la resurrección de Jesús, puesto que eso "significa nivelar hacia abajo lo particular a lo universal, cambiar la 'revelatio specialis' en una revelación general, confundir lo accidental con lo esencial". Las apariciones "de ninguna manera han de identificarse con teofanías generales, ni con visiones de ángeles y experiencias de éxtasis espiritual en la profecía del Antiguo Testamento", sino que constituyen más bien "una experiencia de una vez por todas que no tiene analogía ni antes ni después". La tumba vacía expresa "la realidad corporal concreta de la resurrección de Jesús" y que la teología debe tomarla "seriamente" no puede ser "cuestión de indiferencia". Pero el conocimiento fundamental de la resurrección de Jesús es "conocimiento que brota de la fe".[144]

Richard Reinhold Niebuhr (1926-) halló en las apariciones después de la resurrección no una alternativa entre lo "corporal" y lo "espiritual" sino las

pp. 87- 111. Igualmente, no se hará ningún esfuerzo por interpretar el pensamiento de los miembros de la escuela bultmanniana; para ello ver ibíd., pp. 112-36.
143 *Church Dogmatics*, IV/2, *The Doctrine of Reconciliation*, trad. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), pp. 143, 149. Original en alemán, 1955.
144 *The Theology of the Resurrection*, trad. James W. Leitch, E. H. Robertson y Brian Battershaw (St. Louis: Concordia Publishing House, 1965), pp. 21, 23-33, 57, 84, 85, 97, 102-3.

características de "identificación y reconocimiento", incluyendo "signos" por los cuales por medio de la memoria el Jesús resucitado fue reconocido. Tales apariciones "deben recibir la posición de independencia histórica y tangibilidad". Pero la resurrección "es diferente a todo otro" evento histórico. No fue milagrosa en el sentido de violar lo natural, sino que estuvo marcada por "espontaneidad, particularidad e independencia de los eventos históricos".[145]

Para Gerhard Koch (1912-86) la tumba de Jesús fue hallada vacía, y él apareció por primera vez a sus discípulos en Galilea en apariciones genuinas. Sin embargo, ni la tumba vacía ni las apariciones le permiten a uno asegurarse un conocimiento completo de la resurrección de Jesús; son necesarios los "encuentros continuados con Jesucristo" y éstos incluyen encuentros modernos explicables con los parámetros del existencialismo.[146]

Merril C. Tenney también declaró:

> Aunque la fe verdadera esencialmente es una afirmación voluntaria independiente de cualquier prueba, las Escrituras en ninguna parte demandan un compromiso sin alguna base razonable. Entre los extremos de la credulidad y del escepticismo crónico hay un término medio de la fe que puede trascender las limitaciones de la lógica científica, pero que comienza con los hechos históricos.[147]

Künneth, Niebuhr, Koch y Tenney representan el "ambas cosas"* del conocimiento histórico y existencial.

3. Dependencia máxima sobre la factibilidad

Wolfhart Pannenbert se ha tornado el principal exponente del punto de vista que afirma que puesto que "el conocimiento histórico provee la única base de la fe", no solamente el hecho sino también el significado de la resurrección de Jesús pueden derivarse del conocimiento histórico, un conocimiento que abarca la historia general o universal y no meramente la llamada "historia de la salvación". La postura teológica general de Pannenberg respecto a la "revelación como historia" se ha topado con algunas dificultades importantes, tales como las tres siguientes: cómo ha de explicarse el carácter único de Israel, cómo la iluminación del Espíritu Santo puede explicarse desde la historia ordinaria, y cómo ha de darse cuenta de la incredulidad.[148]

Por atractiva que parezca la vía de acceso de Pannenberg frente y como una alternativa mejor al ataque moderno a la historicidad de la resurrección de Jesús, parece imperativo que la dimensión misma de la gracia/fe ausente

* N. del T. "Both/and" en el original en inglés.

145 *Resurrection and Historical Reason: A Study of Theological Method* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), pp. 173-75, 177.
146 *Die Auferstehung Jesu Christi, Beitrage zur Historischen Theologie*, núm. 27 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959), esp. pp. 30, 33, 53, 43, 280, tal como es interpretado por Fuller, Easter Faith and History, pp. 167-72.
147 *The Reality of the Resurrection*, p. 105.
148 Fuller, *Easter Faith and History*, pp. 177-87, esp. 182, 183; Pannenberg, *Jesus - God and Man*, pp. 88-106.

de Pannenberg sea reconocida plenamente y afirmada tanto como las evidencias de la factibilidad. Por ende, la razón histórica debe ser unida a la fe en arrepentimiento como respuesta a la gracia de Dios si el evento de la resurrección de Jesús y su significado han de ser unidos, y si la diferencia esencial entre la fe y la incredulidad ha de mantenerse. Daniel Fuller ha ofrecido un modelo para tal coordinación. Interpretando la temática básica de Hechos como "la obra que Jesús siguió haciendo como el Cristo resucitado y ascendido", Fuller encuentra que en Hechos "la misión a los gentiles", que llega a su punto culminante en el capítulo 19 en Efeso, pero que continúa en el capítulo 28 en Roma, "solamente puede explicarse... sobre la base de la resurrección de Cristo". Nada menos que la resurrección de Jesús podría haber transformado a Saulo el perseguidor en Pablo el apóstol, y empujado al concilio en Jerusalén (Hech. 15) del exclusivismo judío a una actitud favorable a la misión a los gentiles. Así Teófilo (Luc. 1:3, 4) "pudo encontrar verificación" del evento de Cristo "por medio de la misión a los gentiles". Pero en esa misión hubo gentiles particulares librados de la oscuridad hacia la luz y de la incredulidad a la fe salvífica en el Jesús resucitado, no meramente por medio del "conocimiento revelador" procedente de "cosas empíricas" sino por la gracia especial e indispensable de Dios. Según Fuller, entonces, el método de Lucas puede habilitar a "la iglesia" a "verificar el hecho central de su pasado cada vez que surge la necesidad", pero sin enmarañarse "en las dificultades de Pannenberg".[149]

II. EL SIGNIFICADO DE LA RESURRECCION DE JESUS

Aquí pasamos del terreno apologético a la teología propiamente dicha, del "¿ocurrió?" al "¿qué significa?" Investigaremos este sentido en dos importantes áreas.

A. LA NATURALEZA DEL ESTADO RESUCITADO

¿Cuál fue el estado o la condición de Jesús luego de la resurrección?

1. Más que una resucitación

La resurrección de Jesús fue más que la reanimación o resucitación de un cadáver. Tuvo que ver con la elevación de Jesús a un plano único y más elevado de la existencia.[150] La resurrección de Jesús fue diferente a las resurrecciones de la hija de Jairo, la hija de la viuda de Naín y Lázaro, pues no hay evidencia contraria de que éstos hayan estado sujetos una segunda vez a la muerte, ni indicación alguna de que, habiendo sido levantados, tuvieran cuerpos diferentes a los que habían tenido en su condición anterior. El cuer-

149 *Easter Faith and History*, pp. 188-261, esp. 220, 223, 234-35, 237, 261 y 241.
150 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 209; Pannenberg, *Jesus - God and Man*, p. 177; Carl Edward Braaten (1929-), *New Directions in Theology Today*, tomo 2, *History and Hermeneutics* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), p. 96.

po resucitado de Jesús tenía poderes y características que lo diferenciaban de su cuerpo encarnado y crucificado, pero tal no fue el caso de los tres a los cuales Dios levantó por medio de Jesús.

2. Más que la inmortalidad del alma

La resurrección de Jesús fue diferente a y más que la supervivencia de su alma, su espíritu o su influencia, como han sostenido algunos escépticos de su resurrección corporal. Como notamos previamente,[151] algunos estudiosos que han rechazado la evidencia de su tumba vacía han afirmado que su espíritu sobrevivió mientras que su cuerpo permaneció en el sepulcro. La resurrección de Jesús se ubicó en la tradición de la comprensión holística hebrea de los seres humanos antes que en la herencia de la desaprobación griega del cuerpo y su exaltación del alma como lo inmortal.

3. Un cuerpo espiritual

La resurrección de Jesús tuvo que ver con que fuera levantado en *un cuerpo* y, sin embargo, por analogía a lo que Pablo describió en 1 Corintios 15:35-49 al referirse a la resurrección futura de los creyentes cristianos, puede ser descrito como un "cuerpo espiritual". Pablo distinguía el "cuerpo natural" (*soma psucikon*) —no *soma fusikon*— y el "cuerpo espiritual" (*soma pneumatikon*) (1 Cor. 15:44). En su estado resucitado Jesús retuvo una identidad con su estado antes de la resurrección, pues podía ser reconocido por sus discípulos, y sin embargo había sido transformado. Como resucitado podía traspasar puertas cerradas (Juan 20:19, 26), y por consiguiente poseía poderes que no son comunes al cuerpo humano normal. Así, había tanto continuidad como discontinuidad.

4. El momento de recibir su cuerpo resucitado

Como notó Alvah Hovey hace casi un siglo,[152] se han formulado tres respuestas principales a la pregunta acerca de cuándo Jesús obtuvo su cuerpo resucitado. En primer lugar, algunos han concluido que recibió su cuerpo resucitado antes de dejar la tumba y que lo poseyó a través de los 40 días hasta su ascensión. Hovey mismo se adhería a este punto de vista, al igual que William Milligan (1821-93).[153] En segundo lugar, puede decirse que su cuerpo fue adquirido gradualmente entre el momento en que dejó la tumba y su ascensión. En tercer lugar, otros sostienen que su cuerpo resucitado no fue recibido hasta que ascendió. O bien es necesario que se postule algún otro estado corporal para el período de los 40 días o la resurrección y la ascensión deben unirse como un evento único. Millard Erickson ha defendido la tercera

[151] Ver arriba, I, E, 4 (Lake), 7 (Keim) y 8 (Martineau).
[152] *Manual of Christian Theology*, p. 428.
[153] *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord* (2a. ed.; London: Macmillan and Co., 1894), pp. 1, 3.

posición, tomando la primera opción.[154] La primera posición parece ser la respuesta correcta siempre y cuando no se fusionen o amalgamen la resurrección y la ascensión.

5. Reconocimiento de Jesús en su cuerpo resucitado

Los relatos de los Evangelios parecen dar a entender que se requería más que el ojo físico para ver al Jesús resucitado.[155] Esto puede inferirse del hecho de que las apariciones de Jesús después de la resurrección que se registraron ocurrieron solamente ante creyentes o discípulos. De hecho, Celso,[156] en el siglo II, Thomas Woolston[157] en el siglo XVIII y David F. Strauss[158] en el siglo XIX todos argumentaron que Jesús debería habérseles aparecido a sus perseguidores (¡cosa que hizo con Saulo de Tarso!) y a los incrédulos,[159] intentando por este medio socavar su resurrección. Aun así no debemos dejar de reconocer que la fe fue esencial para poder contemplar al Señor resucitado.

B. CONSECUENCIAS DE LA RESURRECCION DE JESUS

1. La identificación de Jesús como el poderoso Hijo de Dios

Por medio de su resurrección y "según el Espíritu de santidad", Jesús fue "declarado Hijo de Dios con poder" (Rom. 1:4). Durante su ministerio (p. ej. Mat. 16:16) los discípulos llegaron a reconocerlo como el Hijo de Dios, pero la resurrección proporcionó una identificación poderosa y completa de su filiación divina singular.

2. La aprobación/vindicación de Jesús

Que Dios Padre levantara a Jesús de entre los muertos constituyó o manifestó la aprobación del Padre y la plena vindicación de su Hijo en contraposición a la condena de los crucificadores. Según Pedro, "a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho (*epoiesen*) Señor y Cristo" (Hech. 2:36). Esta afirmación aparece en el sermón de Pedro inmediatamente después de una referencia a la resurrección de Jesús (2:31).[160]

[154] *Christian Theology*, p. 777. Erickson simpatiza con la idea de que Jesús tuvo su cuerpo encarnado o natural durante los 40 días, haciendo por lo tanto de su resurrección sólo una "resucitación". Parece faltar una evidencia convincente que apoye tal idea.
[155] Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 209-10.
[156] Orígenes, *Contra Celsum* 2.63-67.
[157] *A Second Discourse on the Miracles of Our Saviour*, pp. 22-25.
[158] *The Life of Jesus Critically Examined*, pp. 738-39.
[159] McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, pp. 174-75.
[160] Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx (1914-), O. P., ha enfatizado que la resurrección de Jesús fue la confirmación de Dios de la proclamación de Jesús del reino de Dios y de su "praxis" o "estilo de vida". "El 'Dios de Jesús' y el 'Jesús de Dios' " en Schillebeeckx y Bas van Iersel, eds., *Jesus Christ and Human Freedom*, Concilium: Religion in the Seventies (New York: Herder and Herder, 1974), pp. 119-23; ídem, Interim Report on the Books Jesus and Christ, trad. John Bowden (New York: Crossroad, 1981; original en holandés 1978), pp. 134-36; ídem, *On Christian Faith: The Spiritual, Ethical and Political Dimensions*, trad. John Bowden (New York: Crossroad, 1987; original en holandés 1986), pp. 26-29. Les debo la referencia a Barry A. Stricker y Robert C. Stine.

3. La liberación de/victoria sobre la muerte en cuanto consecuencia del pecado

La resurrección de Jesús constituye y pone en efecto la liberación de Dios de y la victoria sobre la muerte como consecuencia del pecado. Citando y aplicando Isaías 25:8 Pablo declaró: "Sorbida es la muerte en victoria" (1 Cor. 15:54c). Citando Oseas 13:14 y utilizando las analogías de conquistador militar y escorpión, preguntó: "¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? (1 Cor. 15:55). Esta victoria por medio de Cristo (1 Cor. 15:57), que apunta hacia la resurrección escatológica, fue realizada por medio de su resurrección (1 Cor. 15:12-18). Del mismo modo, según Pablo, por medio de Jesucristo "la ley [o, control] del Espíritu de vida" lo liberó "de la ley [o, control] del pecado y de la muerte" (Rom. 8:2). No es necesario restringir indebidamente la victoria divina sobre la muerte enfocando únicamente la muerte de Jesús, como lo ha hecho John R. W. Stott sobre la base de Hebreos 2:14, 15.[161] La epístola a los Hebreos rara vez alude al concepto o al evento de la resurrección (6:2c; 11:19; 13:20). Así, no deberíamos usar Hebreos 2:14, 15 como texto de prueba del concepto de que la victoria sobre la muerte fue forjada únicamente por su muerte, especialmente porque 2:14, 15 se refiere específicamente a la destrucción (*katargese*) del diablo.

4. La justificación de seres humanos pecaminosos

En la misma epístola en la cual Pablo fundamentó nuestra justificación en la sangre de Jesús (Rom. 3:24, 25), también declaró que Jesús "fue resucitado para nuestra justificación" (4:25). Una vez más, no es necesario limitar la función de su resurrección a la provisión de "seguridad" respecto a la justificación por medio de su muerte, así como tampoco es necesario denominar su resurrección "el [único] medio para nuestra justificación".[162]

5. La disponibilidad del Señor resucitado

La forma en Mateo de la Gran Comisión incluye una promesa del Jesús resucitado: "Y he aquí, yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (28:20b). ¿Cómo es que ha de estar, entonces, presente con sus discípulos? ¿Por la presencia del Espíritu Santo, el Paracleto? Sí, pero también como el Señor resucitado que no ha renunciado a este orden humano e histórico, y cuya presencia tiene el propósito de fomentar la misión universal o mundial dada a los discípulos. Eli Stanley Jones (1884-1973) aparentemente declaró que si Jesús hubiera comenzado con visitas de un día a todas las aldeas de la India durante la época de su ministerio público (siglo I), y si

[161] *The Cross of Christ*, pp. 237-38.
[162] Ibíd., pp. 238-39. Según Markus Barth y Verne H. Fletcher, *Acquittal by Resurrection* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), la resurrección de Jesús fue/es no sólo el medio de justificación y perdón ante Dios sino también el acto de hacerse "el siervo soberano" (p. 104), y de su capacitación en temas contemporáneos de justicia social (guerra y paz, pobreza).

hubiera continuado haciéndolas con la misma regularidad, en el siglo XX no habría todavía visitado todas las aldeas de la India.[163]

6. La resurrección de Jesús y la resurrección escatológica universal: ¿Comienzo o fundamento?

Wolfhart Pannenberg ha sostenido que los discípulos de Jesús interpretaron su resurrección como "el comienzo de la resurrección universal de los muertos" y de los acontecimientos del final de la historia, con el resultado de que esperaban que su segunda venida, la resurrección escatológica y el juicio final ocurrirían en pocos años. Según Pannenberg, Pablo compartía la misma idea. Los autores del Nuevo Testamento que escribieron posteriormente se dieron cuenta de que "la resurrección de Jesús no era todavía el comienzo de la secuencia inmediatamente continua de los acontecimientos escatológicos, sino que fue un evento especial que le ocurrió solamente a Jesús". Pannenberg vio en este desarrollo el peligro de que "cualquier conexión" entre la resurrección de Jesús y la resurrección escatológica y el juicio "se perdiera".[164] Cualquiera sea la evaluación que hagamos de la exactitud de la reconstrucción que hace Pannenberg de la escatología del siglo I, en nuestra doctrina de la resurrección de Jesús no podemos darle un lugar esencial a la idea del "inicio".

Antes bien, necesitamos derivar de 1 Corintios 15 el concepto de que la resurrección de Jesús es el fundamento de la esperanza y expectativa de la resurrección final de los creyentes. Pablo sostiene que negar la resurrección futura de los creyentes significaba negar la resurrección de Jesús (vv. 13, 15-16), pero también afirmó que la futura resurrección de los creyentes en Cristo es la consecuencia apropiada y asegurada de la resurrección de Jesús: "Pero cada uno en su orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida" (v. 23).

En resumen, hemos ubicado los pasajes bíblicos relativos a la resurrección de Jesús, examinado el tratamiento de los textos vinculados con la tumba vacía y las apariciones por los diversos métodos de la crítica bíblica, explicado las principales evidencias de la resurrección, descrito y repondido a las principales explicaciones alternativas de la resurrección, resumido el punto de vista de teólogos recientes que se han acercado a o afirmado la factibilidad de la resurrección, interpretado la naturaleza del estado resucitado de Jesús y expuesto brevemente el significado de su resurrección.

La centralidad de la resurrección para toda la fe y todo el mensaje cristiano

[163] Esta afirmación no ha sido localizada en los numerosos libros escritos por Jones, a pesar de la investigación intensiva realizada por Craig Etheredge. Tampoco la familia de Jones ha podido localizar la afirmación en los libros publicados. Sin embargo, el yerno de Jones, James K. Mathews, recuerda que Jones "formulaba la afirmación a menudo en sus discursos públicos". La hija de Jones ha escrito: "Había en 1940 en la India no dividida (actualmente India, Paquistán, Bangladesh) aproximadamente 750.000 aldeas. Desde el año 20 después de J.C. hasta 1940 hubo 1.911 años, por 364 1/2 = 696.082 días." (Eunice Jones Mathews a James Leo Garrett, h., 20 de octubre de 1992).
[164] *Jesus - God and Man*, p. 66.

debe, a esta altura, ser más que evidente, pues su resurrección "no es simplemente un sello externo o un apéndice probatorio del evangelio cristiano, sino que ingresa como *elemento constitutivo* a la esencia misma de ese evangelio".[165] Del mismo modo, la relación de su resurrección con las tres dimensiones del tiempo —pasado, presente y futuro— también deben reconocerse.[166] La doctrina de la resurrección de Jesús debe evocar alabanza por su manifestación del poder de Dios; gozo por su victoria estratégica sobre el pecado, la muerte y los poderes malignos; entrega para poder apropiarnos de su nueva vida para nuestro vivir; y esperanza en la realización final asegurada del propósito de Dios.

Se ha completado la obra redentora del amor,
se ha librado la lucha, ganado la batalla;
En vano la muerte le prohíbe elevarse,
Cristo ha abierto el Paraíso: ¡Aleluya![167]

Vive, para que yo también viva
y proclame su sepulcro;
Vive para que yo pueda honrar
Su santísimo nombre.[168]

165 Orr, *The Resurrection of Jesus*, p. 274.
166 John Frederick Jansen, *The Resurrection of Jesus Christ in New Testament Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), pp. 29-137; O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ*, pp. 117-31.
167 Charles Wesley.
168 Ibíd.

51

LA ASCENSION DE JESUS Y SU POSICION CELESTIAL A LA DIESTRA DE DIOS

La explicación de la doctrina de la obra salvífica de Jesucristo ha incluido un tratamiento multifacético de la muerte de Jesús y una exposición intensiva de su resurrección. Todavía resta una tarea, a saber, delinear la ascensión de Jesús y su posición celestial a la diestra de Dios.

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA ASCENSION DE JESUS

En primer lugar, debemos tomar nota de aquellos pasajes del Antiguo Testamento que son citados o parafraseados por los autores del Nuevo Testamento haciendo referencia a la ascensión o exaltación de Jesús. El Salmo 2 (esp. los vv. 4-9), uno de los salmos reales, anuncia la entronización del Hijo-Rey juntamente con su reinado por sobre toda la oposición humana a Yahvé. El v. 7: "Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy" es citado en relación con la transfiguración de Jesús (Mat. 17:5; 2 Ped. 1:17). En Hebreos 1:5 el autor citó el v. 7 luego de hacer referencia a Jesús sentado a la diestra de Dios (1:3d). El v. 9a es citado en Apocalipsis 12:5 y 19:15b. En el Salmo 8, que celebra la creación y el dominio de los seres humanos, los vv. 6-8 especifican este dominio sobre las otras criaturas de Dios. Pablo citó el v. 6b en 1 Corintios 15:25-28 para apoyar la idea de que todo ha sido puesto bajo los pies de Jesucristo. El autor de la epístola a los Hebreos (2:6-8) citó el Salmo 8:4, 5, 6b pero identificó a Jesús como el que ha sido "coronado" antes que la humanidad creada. El Salmo 68, un salmo de celebración que quizá se refiera al traslado del arca a Jerusalén (2 Sam. 6:12), se dirige al Señor al referirse a ascender, a llevar cautivo al cautiverio y a recibir regalos. No obstante Pablo, al citar el v. 18 en Efesios 4:8 atribuyó estas actividades a Jesús, transformando el recibir regalos en las dádivas que él otorga a los seres humanos (4:7-10). El Salmo 110, el pasaje del Antiguo Testamento citado más frecuentemente por los escritores del Nuevo Testamento, atribuye la autoridad real (v. 1) y el oficio sacerdotal (v. 4) a uno de los reyes davídicos. Pedro, en su sermón del día de Pentecostés, citó el v. 1, notando que "David no ascendió a los cielos", pero que Jesús sí lo hizo. En 1 Corintios 15:25 Pablo parafraseó el v. 1 en referencia a la sujeción de todo a Cristo. El v. 4, referido a Melquisedec, fue citado en Hebreos 5:6; 6:20; y 7:21 en relación con el oficio sacerdotal de Jesús, mientras que Hebreos 10:12, 13 fusionó los vv. 1 y 4. Daniel 7:13, 14, que alude al otorgamiento de "autoridad", "poder" y "dominio" al Hijo del Hombre, fue citado por Jesús en su respuesta al sumo sacerdote, con el agregado de su estar "senta-

do a la diestra del Poder" (Mar. 14:61b, 62 y par.).[1] No es necesario concluir con Peter Toon (1939-) que estos pasajes del Antiguo Testamento tenían dos significados, uno "para quienes fueron los primeros en escuchar, leer y usarlos" y otro "significado oculto que sólo habría de reconocerse luego del advenimiento del Mesías".[2] Es mejor afirmar que un nuevo sentido fue introducido por los autores del Nuevo Testamento.

Otros pasajes del Antiguo Testamento que no son citados ni parafraseados por los autores del Nuevo Testamento han sido leídos en la liturgia a través de la historia del cristianismo como parte de la celebración del día de la Ascensión. Incluyen Génesis 5:21-24 (arrebatamiento de Enoc), 2 Reyes 2:1-14, especialmente el v. 11 (arrebatamiento de Elías), Salmo 24:7-10 (procesión que lleva el arca a Jerusalén) y Salmo 47:5-9 (soberanía universal de Yahvé).[3]

Sigmund Mowinckel, en los albores del siglo XX, sugirió el punto de vista según el cual en el "Israel preexílico" se observaba "un festival otoñal del Año Nuevo que celebraba la entronización de Yahvé como rey universal". Relacionó los Salmos 24 y 47 con tal festejo.[4] William Oscar Emil Oesterley[5] conectó los Salmos 2, 24, 68 y 89; y Aubrey R. Johnson[6] los Salmos 2, 24, 29, 46-48, 68, 89, 93 y 110 con el mismo festival. Norman H. Snaith rechazó la teoría.[7] La teoría del festival del Año Nuevo identificaba "cuatro elementos principales": una procesión ascendiendo al monte Sion, la representación del triunfo de Yahvé sobre "la muerte y el caos", la reentronización de Yahvé como rey así como también del rey israelita, y "el sagrado matrimonio".[8] Pero el cuarto elemento no puede aplicarse a la ascensión y la exaltación de Jesús.

II. LA ASCENSION DE JESUS SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

En primer lugar examinaremos los pasajes pertinentes y luego nos referiremos a los problemas que surgen de las investigaciones bíblicas críticas.

A. PASAJES

Los pasajes que parecen referirse a la ascensión de Jesús pueden agruparse según las categorías de los escritos del Nuevo Testamento. Así, habría sectores sobre Pablo, Marcos (?), Lucas—Hechos, Pedro, Hebreos, el Evangelio de Juan y el Apocalipsis. Aunque el examen de estos pasajes bien puede llevarse a cabo ajustándose a estas categorías, parece mejor utilizar los verbos griegos[9] que expresan la ascensión para elaborar un esquema de análisis.

Los dos verbos utilizados más frecuentemente en este sentido son *anabainein*, generalmente traducido como "ascender" y *analambanein*, utilizado en el pasivo en el sentido de "ser acogido en lo alto" o "ser recibido en lo alto". *Anabainein* es utilizado cuando Pablo cita e interpreta el Salmo 68:18 (Ef. 4:8-10), en referencia a la no ascensión de David (Hech. 2:34), de la ascensión del Hijo del Hombre (Juan 3:13; 6:62) y en las palabras de Jesús a María Magdalena antes de su ascensión (Juan 20:17). *Analambanein* puede hallarse en el agregado al Evangelio de Marcos (16:19), en el prólogo de Hechos (1:2), en un relato de la ascensión (Hech. 1:11), como el final de un período cronológico (Hech. 1:22) y en un resumen confesional o hímnico (1 Tim. 3:16).

El verbo *poreuomai*, "ir", transmite la idea de la ascensión de Jesús, ligada a su sentarse a la diestra de Dios (1 Ped. 3:22a), y se asocia con su preparación de un "lugar" para los discípulos (Juan 14:2), con las obras mayores que han de ser realizadas por los discípulos (Juan 14:2), con la grandeza del Padre (Juan 14:28), con la venida del Espíritu Santo (Juan 16:7c) y con su ida de este mundo (Juan 16:28b). Asimismo, el verbo *upagein*, que significa "irse", hace referencia a la ascensión de Jesús en los contextos del Padre que envía (Juan 7:33; 16:5), de la validez del testimonio de Jesús acerca de sí mismo (Juan 8:14c, d), de la incapacidad de los discípulos de acompañar a Jesús (Juan 8:21; 16:10), de la soberanía de Jesús (Juan 13:3), del retorno de Jesús en busca de sus discípulos (Juan 14:4) y de la incomprensión de los discípulos (Juan 16:17). De modo parecido, el verbo *ercomai*, "venir", y sus cognados, hacen referencia a la ascensión de Jesús y en ocasión también a su posición a la diestra de Dios. Su ida (*ercomai*) al Padre es inminente (Juan 17:13) y requiere la protección de los discípulos por parte del Padre (Juan 17:11). Esta ida (*apercomai*) ha de ser por el bien de los discípulos (Juan 16:7b). Por otra parte, Jesús como sumo sacerdote "ha traspasado (*diercomai*) los cielos" (Heb. 4:14), "entró" (*eisercomai*) el santuario celestial "por nosotros" (Heb. 6:20), "una vez para siempre en el lugar santísimo" (Heb. 9:12) o al "cielo mismo" (Heb. 9:24).

La ascensión es descripta o identificada por medio de otros verbos griegos utilizados sólo ocasionalmente en el Nuevo Testamento. Jesús "se fue de", partió de o dejó a (*dijistemi*) los discípulos (Luc. 24:51). Fue "llevado arriba" o levantado (*anaferomai*) al cielo (Luc. 24:51). Fue "elevado" o subido a lo alto (*epairomai*) (Hech. 1:9) y una nube "le recibió" o "tomó" o "quitó" o "escondió" (*upolambanein*) a Jesús de la vista de los discípulos (Hech. 1:9). En Apocalipsis 12:5b el hijo varón de la mujer es "arrebatado ante Dios y su trono" (*arpazein*).

Otros verbos hacen referencia a la exaltación de Jesús de tal manera que posiblemente incluyan su resurrección, su ascensión y su posición celestial a la diestra de Dios. Fue "exaltado por" o "enaltecido a" (*upsoun*) la diestra de

---

[1] Peter Toon, *The Ascension of Our Lord* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), pp. 21-28.
[2] Ibíd., p. 22. Puede concluirse con Toon que la ascensión y exaltación de Jesús fueron "prefiguradas en el Antiguo Testamento".
[3] Ibíd., pp. 28-32.
[4] J.G. Davies, *He Ascended into Heaven: a Study in the History of the Doctrine* (London: Lutterworth Press, 1958), p. 18, basado en Mowinckel, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922).
[5] "Early Hebrew Festival Rituals", en S. H. Hooke, ed., *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East* (London: Oxford University Press, 1933), pp. 122-37.
[6] "The Role of the King in the Jerusalem Cultus", en S. H. Hooke, ed., *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World* (London: S.P.C.K., 1935), pp. 87-100, 107-11; ídem, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1955), pp. 63-77, 120-22.
[7] *The Jewish New Year Festival: Its Origins and Development* (London: S.P.C.K., 1947), pp. 77-80, 196-97.
[8] Davies, *He Ascended into Heaven*, pp. 19-20, 22-23.

[9] Ver Toon, *The Ascension of Our Lord*, pp. 119-20.

Dios (Hech. 2:33). "A éste, lo ha enaltecido Dios con su diestra como Príncipe y Salvador" (Hech. 5:31). Como Moisés... "es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado" (Juan 3:14). Cuando tal exaltación ocurra, será dada a conocer la identidad de Jesús como Hijo del Hombre (Juan 8:28). Sin embargo, en Juan 12:32, 34, el "ser levantado" es una referencia a la crucifixión de Jesús. Por medio de un verbo compuesto (*uperupsoun*), Pablo declara que "Dios lo exaltó hasta lo sumo" (Fil. 2:9). Ha sido "coronado de gloria y honra" (Heb. 2:9).

B. CRITICA BIBLICA

De parte de la crítica textual han surgido diversas variantes de una teoría de la interpolación, según la cual algunas porciones de Hechos 1 habrían sido agregadas posteriormente al texto de Hechos. Kirsopp Lake sugirió que las porciones según las cuales Jesús "fue recibido arriba" (v. 2) y se les apareció "durante cuarenta días" (v. 3) habrían sido interpoladas en un período en el cual la fecha de calendario del día de la Ascensión todavía no había sido clarificada.[10] De modo similar, Amos Niven Wilder (1895-1993) sostenía que existiría una interpolación entre Lucas 24:49, que es el mandamiento a los discípulos de que aguarden al Espíritu Santo, y Hechos 1:4, que reitera el encargo y lleva a la corrección de la visión que tenían los discípulos de la restauración del reino a Israel. Así, el final originario de Lucas y el prólogo de Hechos no habrían tenido referencia alguna a la ascensión, siendo el período de los 40 días una tradición tardía.[11] Según Joseph Augustine Fitzmeyer, S.J. (1920-), Hechos 1:9-11 sería una interpolación hecha por Lucas en un contexto que originalmente fluía directamente de Lucas 24:49 a Hechos 1:4.[12] Sin embargo, la evidencia proveniente de la crítica textual misma para tales teorías es débil.

Algunos críticos literarios han aplicado el término "leyenda" a los relatos de la ascensión.[13] Recientemente, Mikeal Carl Parsons (1957-) ha tratado Lucas 24:50-53 y Hechos 1:9-11 según el método de la crítica narrativa.[14]

Se han utilizado diversos esquemas para evaluar la utilidad de los textos neotestamentarios para elaborar una doctrina de la ascensión. Para William Barclay, la "única evidencia indisputable" en favor de la ascensión es Hechos 1:1-12, puesto que interpreta, al igual que la versión New English Bible (Nueva Biblia Inglesa) el "llevado arriba al cielo" (Luc. 24:51) como un aditivo posterior al texto. Sin embargo, Barclay cita otros siete pasajes del Evangelio de Juan, Pablo, Hebreos y Pedro.[15] Jozef Frans Maria Heuschen ordenó los textos bajo tres categorías: (1) Textos "que dan por sentada la ascensión"; (2) textos "que mencionan la ascensión como hecho teológico"; y (3) textos "acerca de la ascensión como hecho histórico" (solamente Luc. 24:50, 51 y Hech. 1:1-12).[16] Según Fitzmeyer, debe distinguirse entre referencias fortuitas y descripciones de la ascensión. Los primeros "aluden a la exaltación de Jesús como una ascensión" (Heb. 4:14; 1 Ped. 3:22; Rom. 10:6-8; Ef. 4:7-11; Juan 20:17; 13:1; y 17:15), y los segundos "describen o retratan la ascensión" (Luc. 24:50, 51; Hech. 1:9-11).[17] Brian Kenneth Donne (1924-) trató por separado los "escritos de Lucas" y los "otros autores del Nuevo Testamento",[18] mientras que Bruce Manning Metzger (1914-) trazó una distinción entre los relatos descriptivos (Luc. 24:50-53; Hech. 1:3, 9-11; Mar. 16:19), las referencias "anticipantes" (Juan 6:62; 20:17) y las referencias doctrinales.[19]

10 "The Practical Value of Textual Variation", *The Biblical World* 19 (May 1902):362-64. Lake usó el texto de Hechos 1:1-3 dado por Virgilio de Tapsa.
11 "Variant Traditions of the Resurrection in Acts", *Journal of Biblical Literature* 62 (March 1943): 311-12.
12 "The Ascension of Christ and Pentecost", *Theological Studies* (September 1984):419.
13 Theodor Keim, *The History of Jesus of Nazara,* 6:365-83; Adolf Harnack, *The Acts of the Apostles,* New Testament Studies, núm. 3, trad. J. R. Wilkinson (London: Williams and Norgate; New York: G. P. Putnam's Sons, 1909), p. 159.
14 *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context,* Journal for Study of the New Testament, Supplements Series, núm. 21 (Sheffield, U.K.: University of Sheffield, 1987).
15 *Crucified and Crowned* (London: SCM Press Ltd., 1961), pp. 171-72.

C. EL TIEMPO DE LA ASCENSION

Los exegetas y teólogos cristianos han sostenido tres puntos de vista con respecto al tiempo de la ascensión de Jesús: la postura tradicional, que se adhiere a los 40 días después de la resurrección; la postura crítica, que afirma que la ascensión ocurrió el día de la resurrección de Jesús; y la postura doble, que propone una ascensión secreta la noche posterior a la resurrección de Jesús y una ascensión pública 40 días después.

1. Punto de vista tradicional

William Milligan, aunque conocía la postura crítica, optó por el punto de vista tradicional con un mínimo de discusión.[20] La postura tradicional se sostiene en una interpretación literal de los "cuarenta días" de Hechos 1:3, apoyada por Hechos 13:31, y es sustentada por la ubicación del día de la Ascensión en el calendario eclesiástico 40 días después de la Pascua. J. Heuschen, enfatizando que las apariciones posteriores a la resurrección "deben extenderse a través de una serie de días", ha optado por una ascensión visible en el monte de los Olivos, aunque está dispuesto a conceder que los "cuarenta días" posiblemente sean "un número redondo".[21] Murray James Harris (1939-), rechazando específicamente el punto de vista crítico, concluyó que

> no hay nada en Juan 20 ni en Lucas 24 que impida un intervalo considerable, tal como el que se afirma en Hechos 1, entre la resurrección y la ascensión. No debe otorgársele la preferencia al silencio de dos testigos por sobre el testimonio de un tes-

16 *The Bible on the Ascension,* trad. F Vander Heijden, O. Praem. (DePere, Wisc.: St. Norbert Abbey Press, 1965), pp. 1-25.
17 "The Ascension of Christ and Pentecost", pp. 414-21.
18 *Christ Ascended: A Study in the Significance of the Ascension of Jesus Christ in the New Testament* (Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1983), pp. 3-25.
19 *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish and Christian,* New Testament Tools and Studies, núm. 8 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 77-82.
20 *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord,* pp. 1-5.
21 *The Bible on the Ascension,* pp. 83-104, esp. 93, 96.

tigo, particularmente siendo que Lucas 24 y Hechos 1 provienen de una misma pluma. Si la ascensión de hecho ocurrió el día de la Pascua y si Hechos 1 no es históricamente fiable, entonces nos quedamos sin testigos de la ascensión...[22]

2. Punto de vista crítico

Benjamin Wisner Bacon (1860-1932) trató de basar la postura crítica en Hechos 1 como si este pasaje diera a entender la ascensión de Jesús el día de su resurrección.[23] John Gordon Davies (1919-) basó su posición en Lucas 24, argumentando que así como la transfiguración de Jesús según Lucas 9:29, 32 fue presumiblemente de noche, de la misma manera su ascensión ocurrió de noche, y que el "Recibid el Espíritu Santo" (Juan 20:22) da a entender que la ascensión ya se ha efectuado. Davies se apoyó en escritores y escritos del siglo II, a saber, Bernabé, Aristides, la Epístola de los Apóstoles, el Evangelio de Pedro y Pseudo-Tertuliano. Por otra parte, los "cuarenta días" de Hechos 1:3 podrían verse a la luz de los cuarenta días como un número tradicional capaz de ser intepretado tipológicamente.[24] George Eldon Ladd sincronizó la resurrección y la ascensión de Jesús, haciendo así de lo que tradicionalmente ha sido llamada la ascensión una "señal del final de las apariciones del Resucitado".[25] En 1978 Peter Toon abogó por la postura crítica no solamente sobre el fundamento de Lucas 24:50-52, Marcos 16:19 y Juan 20:22, sino también argumentando que en Filipenses 2:6-11 la resurrección es seguida inmediatamente por la exaltación, y en 1 Pedro 3:18-22 el descenso al Hades es seguido por la exaltación.[26]

3. El punto de vista doble

William Barclay, sosteniendo que los "cuarenta días" "simplemente quieren decir un tiempo considerable", sugirió adicionalmente que tal período fue necesario para Jesús como "un tiempo de espiritualización progresiva de su cuerpo terrenal hasta que pudiera ascender a la gloria de Dios". Así, la ascensión sería más un proceso que un hecho puntual.[27] En 1984, rechazando su punto de vista anterior y buscando un acto integrado de la exaltación por Dios de Jesús del Hades al cielo, Toon propuso una ascensión "secreta e invisible" la "mañana de la Pascua", y cuarenta días más tarde una ascensión "simbólica, visible" para "el beneficio de sus discípulos".[28]

Aunque los puntos de vista crítico y doble representan esfuerzos honestos de sintetizar los datos del Nuevo Testamento, no pareciera que el caso en contra del punto de vista tradicional haya sido construido de modo incontestable.

III. LA POSICION CELESTIAL DE JESUS A LA DIESTRA DE DIOS SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

Indudablemente, los pasajes del Nuevo Testamento relativos a la posición del Jesús ascendido sentado a la diestra de Dios están enraizados en el Salmo 110:1. Henry Barclay Swete (1835-1917) declaró:

> La fuerte convicción de la era apostólica era que [la promesa del] este Salmo fue cumplida en la ascensión, como podemos ver en el uso que hace San Pedro del mismo en el día de Pentecostés, y en la referencia indirecta a este Salmo que hace casi una docena de otros pasajes de Hechos, las Epístolas y el Apocalipsis.[29]

Según Arthur James Tait (1872-1944), el Salmo 110:1a contiene tres temáticas significativas: el descanso, el honor y la soberanía.[30]

El verbo *katizein,* que significa en su forma intransitiva "causar que alguien se siente" y en su forma transitiva "sentarse", se usa de manera uniforme con referencia a Jesús sentado a la diestra de Dios (Ef. 1:20; Hech. 2:30; Heb. 1:3; 8:1; 10:12; 12:2).

Jesús declaró que el Hijo del Hombre finalmente se sentaría sobre su trono (Mat. 19:28; 25:31; Mar. 14:62 y par.), y citó el Salmo 110:1 en su enseñanza acerca del hijo de David (Mar. 12:36 y par.). En el agregado a Marcos (16:19) se afirma que Jesús "se sentó a la diestra de Dios" luego de la mención de su ascensión.

Pedro citó el Salmo 110:1 el día de Pentecostés luego de referirse a la exaltación de Jesús y al derramamiento del Espíritu Santo (Hech. 2:33-35). Posteriormente Pedro y los otros apóstoles declararon que Dios había enaltecido a Jesús "con su diestra como Príncipe y Salvador" (Hech. 5:31), sin hacer uso del lenguaje referido a sentarse. Esteban habría visto a Jesús "de pie a la diestra de Dios" (Hech. 7:55).

En 1 Corintios 15:24-26 se afirma el gobierno celestial de Cristo, pero no el hecho de que esté sentado a la diestra de Dios. Pablo se refiere a Jesús como aquel que "está a la diestra de Dios" para la obra de intecesión (Rom. 8:34), al hecho de que Dios "le hizo sentar a su diestra en los lugares celestiales" y sometió todas la cosas "bajo sus pies" (Ef. 1:20, 22) y a Cristo como "sentado a la diestra de Dios" (Col. 3:1).

---

22 *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1983; Grand Rapids: Eardmans, 1983), pp.89-91.
23 "The Ascension in Luke and Acts", *The Expositor,* ser. 7, Tomo 7 (1909):254-61.
24 *He Ascended into Heaven,* pp.47-56. Los "cuarenta días" han sido tomados también como número simbólico por Kenneth C. Thompson, *Received Up into Glory,* Studies in Christian Faith and Practice, núm. 11 (Westminster, U.K.: Faith Press, 1964), pp. 39-40.
25 *I Believe in the Resurrection of Jesus,* pp. 126-29, esp. 128. Pero Ladd diferenció claramente "la forma de aparición de Cristo a Pablo [esto es, en un cuerpo glorificado]... de las apariciones en los Evangelios".
26 *Jesus Christ Is Lord* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1979), pp. 10-18. Primeramente publicado por Marshall, Morgan y Scott en 1978.
27 *Crucified and Crowned,* pp. 174, 178. Barclay observó que entre las sectas gnósticas el período entre la resurrección de Jesús y su ascensión oscilaba entre los dieciocho meses (valentinianos) y los once o doce años (ofitas).

28 *The Ascension of Our Lord,* pp. 9-12, 125-26.
29 *The Ascended Christ: A Study in the Earliest Christian Teaching* (London: Macmillan and Co., 1910), p. 11.
30 *The Heavenly Session of Our Lord: An Introduction to the History of the Doctrine* (London: Robert Scott, 1912), pp. 8-10.

El Hijo de Dios, luego de proveer "la purificación de nuestros pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas" (Heb. 1:3 y asimismo 8:1). A ninguno de los ángeles, sino a Jesús, fue hecha la promesa del Salmo 110:1 (Heb. 1:13). Este mismo Jesús, actuando como sumo sacerdote, luego de ofrecer su "sacrificio por los pecados" una vez y por todas, y soportando la vergüenza de la cruz, "se ha sentado a la diestra del trono de Dios" (Heb. 10:12; 12:2). "Ahora él, habiendo ascendido al cielo, está a la diestra de Dios" (1 Ped. 3:22).

Jesús le otorgará a "aquel que venza" el privilegio de compartir su trono de la misma manera en que Jesús el Vencedor se sentó con Dios Padre en su trono (Apoc. 3:21). Por otra parte, el hijo de la "mujer vestida del sol" fue "arrebatado ante Dios y su trono" (Apoc. 12:1, 5b).

IV. LA ASCENSION Y LA POSICION CELESTIAL A LA DIESTRA DE DIOS SEGUN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. LA EDAD PATRISTICA

1. La ascensión[31]

Entre los autores prenicenos existen dos tendencias paralelas, a saber, darle expresión a la ascensión en formulaciones cuyo carácter es casi el de un credo y utilizar la ascensión en la refutación de las falsas enseñanzas. Un ejemplo de lo primero puede hallarse en Justino Mártir,[32] quien también aplicó los Salmos 110; 68; 19; 24 y 47 a la ascensión.[33] Un ejemplo de lo segundo es Tertuliano, quien utilizó la ascensión en su esfuerzo por demostrar que el bautismo cristiano, puesto que cuenta con el don del Espíritu Santo, es superior al bautismo de Juan el Bautista.[34] Tertuliano también hizo uso de la ascensión y de la figura de Jesús sentado a la diestra de Dios para defender la corporalidad humana de Jesús ante las sectas gnósticas;[35] asimismo utilizó la ascensión y los dones espirituales prometidos en contra del marcionismo para demostrar que el Dios del Antiguo Testamento es el Dios del Nuevo Testamento.[36] Al refutar el patripasianismo[37] recalcó que fue el Hijo de Dios y no el Padre quien ascendió. Además, Ireneo integró la ascensión y su doctrina de la recapitulación;[38] Novaciano (siglo III) hizo uso de la ascensión para demostrar que Jesucristo era tanto humano como divino y de hecho verdaderamente divino;[39] y Orígenes interpretó la ascensión como un "ascenso de la mente antes que del cuerpo".[40]

31 Davies, *He Ascended into Heaven*, pp. 69-146.
32 *1 Apologia* 21, 31, 42, 46; *Dialogus cum Tryphone* 63, 85, 126, 132.
33 *1 Apologia* 45; *Dialogus cum Tryphone* 32, 33, 39, 87, 64, 36, 85, 37.
34 *De baptismo* 10.
35 *De resurrectione carnis* 51.
36 *Adversus Marcionem* 5.8; 5:15, 5:17.
37 *Adversus Praxean* 30.
38 *Adversus haereses* 5.21.1, 3; *Dem. apost. praed.* 37-38, 83.
39 *De trinitate* 11, 13.
40 *De oratione* 23.1-2 (LCC).

Sin excepciones, tanto los credos pronicenos como los proarrianos del siglo IV contienen referencias a la ascensión de Jesús. Mientras que los arrianos utilizaban Hechos 2:36 y Filipenses 2:9 como textos para probar la "promoción" de Jesús desde una "inferioridad previa", Atanasio usaba la ascensión para defender la consustancialidad del Hijo de Dios y la humanidad del Hijo de Dios.[41] Siguiendo el ejemplo de Novaciano, Hilario de Poitiers (?-367) consideraba la ascensión de Jesús, constituyendo ésta su exaltación, como un indicador de su humanidad, la cual era el resultado del autovaciamiento del Verbo y que, en virtud de las dos naturalezas, necesariamente incluía su divinidad.[42] Para Ambrosio la ascensión prueba la omnipotencia del Hijo, fue necesaria para la venida del Espíritu Santo y preparó el camino para la llegada de los creyentes al cielo.[43] Cirilo de Jerusalén (*c.* 315-386) trazaba una diferencia entre la ascensión y los arrebatamientos de Enoc y Elías.[44] Jerónimo tendía a identificar la ascensión al Padre con la resurrección de Jesús.[45] Luego de que el día de la Ascensión comenzara a celebrarse en el siglo IV, comenzaron a predicarse sermones en ese día; de éstos los más significativos son los de Juan Crisóstomo y Agustín de Hipona.[46]

2. Sentado a la diestra de Dios[47]

Las referencias a Jesús sentado a la diestra del Padre en los escritos prenicenos son mucho menos numerosas que las referencias a su ascensión, y más cuantiosas en Occidente que en el Oriente.[48] Para Atanasio, estar sentado a la diestra de Dios significaba "participar en la soberanía del Padre y poseer su esencia".[49] Basilio enfatizaba que estar "a la diestra de Dios" indicaba que Jesús era el par del Padre en cuanto a su naturaleza y su honor.[50] Sin embargo, Cirilo de Jerusalén desconectó el estar sentado a la diestra de Dios de cualquier exaltación o recompensa, pues consideraba que procedía desde la eternidad.[51] Por otra parte, según Juan Crisóstomo, que Jesús estuviera sentado a la diestra de Dios significaba ante todo "la aceptación por parte del Padre de las primicias de nuestra naturaleza".[52] Autores occidentales tales como Hilario de Poitiers[53] y Ambrosio[54] siguieron explicando el estar sentado a la diestra de Dios como una referencia a la humanidad del Hijo de Dios. Mien-

41 *Oraciones contra Arrianos* 1.41; Ep. 60.5.
42 *De trinitate* 1.33.
43 *De fide* 4.14, 24; *De Spiritu Sancto* 1.66; *De fide* 4.7.
44 *Catecheses* 14.25.
45 *Epistolae* 120.5; 59.4.
46 Davies, *He Ascended into Heaven*, pp. 190-98. William H. Marrevee, S.C.J., *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine* (Ottawa, Ont.: University of Ottawa Press, 1967), esp. pp. 153-54, concluyó sobre la base de un estudio de los pasajes en Agustín, no sólo sermones sino también comentarios, que Agustín desarrolló su doctrina de la ascensión en relación con la cristología y eclesiología.
47 Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*, pp. 53-73, 25-41.
48 Ibíd., pp. 57-58.
49 Ibíd., p. 59, basado en Atanasio, *Orationes contra Arianos* 1.61.
50 Ibíd., p. 62, basado en Basilio, *De Spiritu Sancto* 6.
51 Ibíd, p. 59, basado en Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 4.7; 11.17.
52 Ibíd., p. 63, basado en Juan Crisóstomo, *Sobre la ascensión* 3.
53 *De trinitate* 9.36-40.
54 *De fide* 2.102-5; *Ep.* 76 (u 85).8.

tras que este concepto no fue incluido expresamente en algunos de los credos orientales del siglo IV, en los credos occidentales aparece sin excepción.[55]

B. LA EDAD MEDIA

Según Tomás de Aquino fue apropiado que Cristo ascendiera tanto como Dios y como hombre por medio del poder divino. Al hacerlo, "preparó el camino para nuestro ascenso al cielo", "ingresó al cielo 'para interceder por nosotros' (Heb. 7:25)"; acto seguido otorgó dádivas a los seres humanos.[56] Que estuviera sentado a la diestra de Dios significaba tanto que moraba en el "deleite" del Padre como que reinaba conjuntamente con el Padre. Estar a la "diestra" del Padre puede significar compartir su misma naturaleza, así como la divinidad del Hijo dentro de la unión de sus naturalezas, y la igualdad en cuanto al honor. Es apropiado que solamente Jesucristo esté sentado a la diestra del Padre.[57]

C. LA REFORMA PROTESTANTE Y LA POSREFORMA

Martín Lutero, en su controversia con Ulrico Zwinglio acerca de la cena del Señor, desarrolló la doctrina de que luego de su ascensión la naturaleza humana de Jesús tenía un carácter ubicuo u omnipresente. Para Lutero, tal doctrina era "una consecuencia necesaria de la unidad de la naturaleza divina con la naturaleza humana en la persona [única] de Cristo". Al enseñarla Lutero estaba rechazando la interpretación tradicional de la posición de Jesús a la diestra del Padre, a saber, que Cristo ahora está "limitado a un lugar en particular en el cielo".[58]

Para Juan Calvino, la ascensión de Jesús marcó la verdadera inauguración del reino, posibilitó su presencia de un modo "más útil" entre los creyentes, le permitió "gobernar sobre el cielo y la tierra con un poder más inmediato" y le habilitó para hacer su obra de intercesión. Que estuviera sentado a la diestra de Dios significaba presidir "sobre la posición celestial del juicio" y "no era una mera referencia a su carácter de bendito".[59]

Balthasar Hubmaier enfatizó la ayuda disponible por medio de la intercesión o la defensa del Cristo ascendido, así como la vanidad que constituye buscar "otro intercesor".[60]

55 Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*, pp. 25, 34.
56 *Summa Thelogica*, 3.57.1-3,6.
57 Ibíd., 3.58.1-4.
58 Bernhard Lohse (1928-), *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p. 74.
59 *Institutes of the Christian Religion* [Institutio Religionis Christianae] (ed. 1559), trad. Ford Lewis Battles, 2.16.14, 16, 15. De lo que estaba implícito en Calvino resultó la doctrina más explícita de la ortodoxia posreformada referida a los dos estados de Cristo, a saber, la humillación y la exaltación. Marvin P. Hoogland, *Calvin's Perspective on the Exaltation of Christ in Comparison with the Post-Reformation Doctrine of the two States* (Kampen: J. H. Kok, 1966) esp. pp. 203-17. Entre las confesiones de fe de la Reforma, la más explícita en relación con la ascensión fue tal vez la Confesión Escocesa de 1560, art. 11, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:448-50.
60 "The Twelve Articles of Christian Faith Phrased in the Form of a Prayer at Zürich in the Watertower"

Según el Catecismo Racoviano (1605), que refleja el anabautismo antitrinitario polaco, Jesús ascendió al cielo, "el asiento de la inmortalidad", para "preparar un lugar" para "los hijos de Dios" y gobernar sobre toda la humanidad. Estar sentado a la diestra de Dios significaba que había sido exaltado por sobre todos los poderes y que tenía un "dominio supremo". Por ende, es capaz "de socorrer" a los seres humanos "en todas sus necesidades, tanto espirituales como temporales", y "castigar a los desobendientes con penas tanto espirituales como corporales".[61]

Las confesiones de fe formuladas a comienzos del siglo XVII por los bautistas generales ingleses eran bastante explícitas acerca de la ascensión y de la posición de Jesús a la diestra de Dios,[62] pero las confesiones de fe bautistas inglesas y norteamericanas posteriores generalmente han sido menos explícitas en este punto.[63]

V. FORMULACION SISTEMATICA: LA ASCENSION

Finalmente, debemos tratar de presentar una exposición sistemática de la doctrina de la ascensión de Jesucristo, juntamente con sus corolarios.

A. LA RESURRECCION Y ASCENSION

La ascensión de Jesús fue posterior a su resurrección y a las apariciones después de la misma y las completó. Estas han de distinguirse y correlacionarse correctamente. La resurrección de Jesús "no fue el acabamiento de su gloria", aunque "su glorificación ciertamente comenzó entonces".[64]

> El se fue de ellos cuando ascendió, así como se había ido de ellos al final de cada una de sus apariciones después de la resurrección. Pero... mientras las otras separaciones fueron por unas horas o días, ésta fue final e irrevocable.[65]

Según Karl Barth

> La resurrección y ascensión de Jesucristo son dos momentos distintos pero inseparables dentro de un mismo evento. La resurrección ha de ser entendida como su *terminus a quo*, su comienzo, y la ascensión como su *terminus ad quem*, su final.[66]

(1527), 6, en *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, trad. y ed. H. Wayne Pipkin y John H. Yoder, *Classics of the Radical Reformation*, núm. 5 (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1989), p. 237. Ver también la Confesión menonita Waterland (1580), art. 16, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 52.
61 *The Racovian Catechism*, secc. 7, ed. reimpr., pp. 365-66.
62 A Short of Confession (1610) [38 artículos], art. 16; Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion (1612-14), arts. 45-47, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 106, 132.
63 La excepción sería la Confesión de Somerset de los bautistas particulares (1656), art. 17, y la declaración de "Fe y mensaje bautista" de 1963 de la Convención Bautista del Sur, 2.2, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (ed. rev., 1969), pp. 207, 394.
64 Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, p. 1.
65 Swete, *The Ascended Christ*, p. 5.
66 *Church Dogmatics*, IV/2, p. 150.

Metzger ha argüido que la ascensión le sigue tanto lógica como cronológicamente a la resurrección corporal de Jesús:

> Pues, si Jesús resucitó de los muertos no con un cuerpo natural, sino con un cuerpo espiritual (o glorificado) —y ésta es indudablemente la enseñanza del Nuevo Testamento—, entonces parecería ser inapropiado que permaneciese permanentemente sobre la tierra. Puede decirse que la traslación de su cuerpo resucitado a aquella esfera de la existencia a la que pertenecía propiamente fue algo tanto natural como necesario.[67]

B. EXALTACION

La resurrección, la ascensión y el hecho de que Jesús esté sentado a la diestra de Dios constituyen su exaltación. Aun aquellos teólogos que insisten fuertemente sobre la distinción entre la resurrección y la exaltación hallan que ambas están "ligadas inseparablemente". Así, Hermann Sasse (1895-1976) declaró que "el Nuevo Testamento distingue [en lo que a la lógica se refiere] entre la resurrección y la exaltación de Cristo" pero a la vez rehusó tratarlas como "dos acontecimientos diferentes".[68] Pedro, tanto en su sermón del día de Pentecostés como en su mensaje ante el Sanedrín, procedió directamente de la resurrección a la exaltación a la diestra de Dios (Hech. 2:32, 33; 5:30, 31). Pablo, en su gran himno cristológico, pasó de la muerte de Jesús a su exaltación (Fil. 2:8-11) y en Romanos 8:34 de la resurrección al hecho de que Jesús está sentado a la diestra de Dios. Por consiguiente, es conveniente considerar a la resurrección como el comienzo de su exaltación. "La ascensión sigue siendo el vínculo esencial entre la resurrección y la exaltación" al cielo.[69] La exaltación de Jesús fue su coronación con "honra y gloria" (Heb. 2:9).[70]

C. LA ASCENSION Y EL ESTAR SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS

La ascensión de Jesús fue seguida inmediatamente por su establecimiento celestial "a la diestra de Dios". Si Swete tenía razón al afirmar que todas las referencias neotestamentarias a estar sentado a la diestra de Dios "finalmente se basan en el Salmo 110",[71] y si Tait afirmó correctamente que el Salmo 110:1 contiene tres temáticas (reposo, honor y soberanía), debemos preguntar si los tres elementos han de ser atribuidos al Jesús resucitado y ascendido, sentado a la diestra de Dios. Milligan[72] y Swete[73] estaban seguros de que el estar sentado a la diestra de Dios involucraba a Jesús en actividad, no en reposo. El honor y la soberanía le pueden ser atribuidos con mayor confianza. Según

---

67 *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian*, p. 84.
68 "Jesus Christ, the Lord", en *Mysterium Christi: Christological Studies by British and German Theologians*, ed. G. K. A. Bell y Adolf Deissmann (London: Longmans, Green and Co., 1930), p. 105.
69 Donne, *Christ Ascended*, p. 60.
70 Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, pp. 55-57.
71 *The Ascended Christ*, p. 10.
72 *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, pp. 58-59.
73 *The Ascended Christ*, p. 14.

Metzger, la diestra de Dios "es lenguaje metafórico referido a la omnipotencia divina".[74] Sea parado (Hech. 7:55), habiéndose sentado (Mar. 16:19; Heb. 1:3; 8:1; 10:12; 12:2; Apoc. 3:21), sentado (Mat. 19:28; 25:31; Mar. 14:62), estando sentado (Col. 3:1) o habiendo sido sentado por el Padre (Ef. 1:20), Jesús a la diestra de Dios ejerce su gobierno sobre "todas las cosas" (Ef. 1:22) y todos los seres (1 Ped. 3:22), ciertamente sobre todas las cosas y todos los seres hasta entregar ese gobierno al Padre (1 Cor. 15:24-27) o hasta su *parousia* (Hech. 3:21).

D. EL DERRAMAMIENTO DEL ESPIRITU SANTO

La ascensión y la inauguración de su posición sentado a la diestra de Dios fueron seguidas por el derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés (Hech. 2:33). La glorificación de Jesús debe preceder el don del Espíritu (Juan 7:39).

E. LA INTERCESION SACERDOTAL

La ascensión y la inauguración de su posición sentado a la diestra de Dios también fueron seguidas por la constante intercesión de Jesús como sumo sacerdote en favor de los seres humanos (Rom. 8:34; Heb. 7:25). No solamente es el sumo sacerdote (*arcierea*) (Heb. 4:14), sino también "defensor" (*parakletos*) (1 Jn. 2:1).[75] Thomas F. Torrance ha hallado en la intercesión celestial de Cristo una combinación de *su autoentrega sin fin, de su eterna... defensa de nosotros* y de la bendición eterna de su pueblo.[76] Pero Kenneth Charles Thompson ha ido demasiado lejos al afirmar que la ascensión fue "la suprema... ocasión" para que Jesús le ofreciera al Padre su humanidad como "sacrificio vivo" y que su sumo sacerdocio fue "inaugurado" en el momento de la ascensión, no en la última cena o en su muerte en la cruz.[77] Tal denigración de la muerte de Jesús es innecesaria e injustificable.

F. LA CONSERVACION DE LA HUMANIDAD DE JESUS

La ascensión de Jesús aparentemente involucró la conservación de su humanidad; es decir, ascendió como el Dios-hombre. El oficio de mediador ha de ser ejercido por "Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5). Como el "gran sumo sacerdote", habiendo sido tentado pero permaneciendo sin pecado, puede "compadecerse de nuestras debilidades" (Heb. 4:14, 15). Según Milligan, "al apartar la vestidura de 'carne' en la que había estado vestido, no dejó de lado

---

74 *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian*, p. 87.
75 Swete, *The Ascended Christ*, pp. 16-67; Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) pp. 112-22, y Toon, *The Ascension of Our Lord*, pp. 33-99, han interpretado la ascensión de Jesús en relación con su reinado, sacerdocio y función profética. Ver también Tomo I, cap. 41, IV.
76 Space, *Time and Resurrection*, pp. 115-18.
77 *Received Up into Glory*, p. 82. Thompson (pp. 84-85) intentó establecer su punto de vista adoptando la teoría del don en relación con el sacrificio.

la humanidad que había asumido".[78] Millard Erickson ha afirmado que Jesús ascendió con "una humanidad perfeccionada del tipo que tendremos luego de nuestra resurrección".[79]

Aunque ahora ha ascendido a lo alto
  Dirige a la tierra la vista de un hermano
Habiendo compartido el nombre humano
  Conoce la fragilidad de nuestra forma.[80]

G. LA ASCENSION Y EL ESPACIO

¿Cómo ha de entenderse la ascensión de Jesús en relación con la categoría del espacio de tal manera que sea innecesaria una desmitologización? Aunque se puede insistir en que el "cielo" es un "lugar" además de ser un "estado del ser", y se puede definir al cielo como el lugar donde está el Jesús ascendido,[81] el problema es por cierto más complejo. Un siglo atrás Milligan notó que al ir al cielo Jesús estaba yendo a Dios e hizo referencia a la ascensión de Jesús "menos como una transición de una localidad a otra como una transición de una condición a otra".[82] Más recientemente, Metzger advirtió que la ascensión de Jesús "no significa que fue elevado a equis cantidad de metros sobre el nivel del mar"[83] y Thompson afirmó que la ascensión, "aun si sus etapas iniciales fueron visibles, no fue enteramente ni tampoco predominantemente un hecho en este universo físico".[84]

Pero es Torrance quien se ha aventurado al análisis más vigoroso del tema, a saber, un análisis que se centra en las dos naturalezas de Jesucristo, quien en sí mismo constituye "el lugar en este mundo físico del tiempo y del espacio en el que Dios y el hombre se encuentran".

> En la medida en que es hombre, verdadera y perfectamente hombre, debemos pensar en la ascensión como algo relacionado con el tiempo y el espacio de la realidad como criatura... Pero en su propia resurrección Jesús había sanado y redimido nuestra existencia criatural... de manera que en él el espacio y el tiempo fueron recreados o renovados... Por el otro lado, la ascensión debe ser concebida como una ascensión más allá de todas nuestras nociones del tiempo y del espacio..., y por ende como algo que no puede... ser encerrado dentro de categorías de este tipo.

Ascendió "por sobre todo espacio y tiempo sin dejar de ser hombre y sin que su existencia física, histórica fuera disminuida" y, sin embargo, su ascensión "inevitablemente transforma el 'cielo' ". Debemos afirmar, entonces, que "Jesucristo ha ascendido del lugar del hombre al lugar de Dios" y a la vez que

[78] *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, p. 27.
[79] *Christian Theology*, p. 778.
[80] Michael Bruce en *The Baptist Hymn Book* (London: Psalms and Hymns Trust, 1962), núm. 178.
[81] McNaugher, *Jesus Christ the Same Yesterday, Today and Forever*, pp. 195, 196.
[82] *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, pp. 21, 26.
[83] *Historical and Literary Sources: Pagan, Jewish, and Christian*, p. 84.
[84] *Received Up into Glory*, p. 25.

al ascender "establece al hombre en el lugar del hombre en el espacio y el tiempo".[85]

H. LA ASCENSION Y LA SEGUNDA VENIDA

La ascensión de Jesucristo, juntamente con su ubicación a la diestra de Dios y su intercesión sacerdotal, han de ser seguidas por su segunda venida (Hech. 1:11). El intervalo es la era de la misión de la iglesia a las naciones (Mat. 24:14). Torrance nos ha recordado que la palabra *parousia* se usa únicamente en el singular en el Nuevo Testamento, y únicamente a partir de Justino Mártir e Hipólito es que comienza a encontrarse el plural, *parousiai*, aplicado a la primera y a la segunda venidas. "La ascensión... introduce, pues, algo así como una pausa escatológica en el corazón de la *parousia* que hace posible que hablemos de una primera venida y de una segunda venida o venida final de Cristo".[86] O en otro pasaje: "A medida que el intervalo entre la ascensión y el retorno se prolonga siglo por siglo, la iglesia toma aliento al recordar la figura sentada del Cristo expectante".[87]

En resumen, hemos identificado los textos del Antiguo Testamento que los autores del Nuevo Testamento citaron o parafrasearon en relación con la ascensión de Jesús, juntamente con ciertos pasajes del Antiguo Testamento que el cristianismo posterior ha leído conectándolos con la ascensión. Hemos examinado los pasajes del Nuevo Testamento relativos a la ascensión según los términos griegos utilizados, ciertos problemas críticos relacionados con estos textos, y tres puntos de vista con respecto al tiempo de la ascensión. Hemos identificado los pasajes del Nuevo Testamento vinculados con Jesús sentado a la diestra de Dios según los tipos de literatura neotestamentaria. Luego de interpretar los principales hitos de estas dos doctrinas durante las edades patrística, medieval, reformada y posreformada, delineamos una exposición sistemática en ocho partes referida a la ascensión y temáticas relacionadas con ella.

Hemos examinado en detalle la muerte de Jesús: como sacrificio, propiciación y sustitución frente a frente a la justicia de Dios, como la expresión del amor de Dios, como el hecho histórico del Hijo de Dios eterno y, juntamente con su resurrección, como rescate-victoria por sobre el pecado, la muerte y Satanás. Además, hemos sondeado el problema de la extensión de la intención de la expiación, el problema moderno relativo a la sanidad corporal en base a la expiación, y el tema antiguo del descenso de Jesús al Hades. Hemos

[85] *Space, Time and Resurrection*, pp. 128, 127-28, 129, 130, 133. Sin embargo Thompson, en *Received Up into Glory*, pp. 63-71, esp. 64, 65, ha sostenido que dado que el cielo es un "lugar" y no meramente un estado, el "cielo al cual ascendió nuestro Señor debe ser un cielo físico y material", y por lo tanto "en su ascensión nuestro Señor comenzó la formación de un cielo nuevo y de una tierra nueva, los cuales algún día suplantarán y reemplazarán por completo a este universo que nos es familiar".
[86] *Space, Time and Resurrection*, pp. 144, 145. Ver también Davies, *He Ascended into Heaven*, pp. 174-76.
[87] Swete, *The Ascended Christ*, p. 15.

estudiado en detalle tanto el hecho y el significado de la resurrección de Jesús como su resurrección y su posición sentado a la diestra de Dios. Ahora debemos dejar la obra salvífica de Jesucristo para concentrarnos sobre la persona y la obra del Espíritu Santo.

Séptima parte

EL ESPIRITU SANTO

52

EL ESPIRITU SANTO Y DIOS

Al comienzo de un estudio de la doctrina sobre el Espíritu Santo, puede ser apropiada una advertencia de Frederick William Dillistone (1903-93):

> Dentro de la Biblia la mayoría de las referencias al Espíritu Santo pueden hallarse en el contexto de registros de la experiencia viviente, y por consiguiente no se hace ningún intento de desarrollar una explicación amplia de la naturaleza y la actividad del Espíritu Santo en sí mismo... Fue a medida que el Espíritu iba apoderándose de la vida de ciertos hombres que se sintieron compelidos a dar testimonio...
>
> Es verdad que sobre la base de lo que habían experimentado, los testigos bíblicos a menudo estaban preparados para buscar manifestaciones del Espíritu similares o hasta más plenas en el futuro. Pero no hay nada abstracto o formal en la neumatología bíblica. Mientras que hay un acercamiento a fórmulas al estilo de un credo acerca de Dios Padre y de Dios Hijo, no hay sugerencia alguna de una confesión al estilo de un credo en relación con Dios el Espíritu Santo. Todo se mueve dentro de una atmósfera de experiencia cálida y vital, y este hecho no debe ser olvidado cuando se hace el intento de desarrollar una explicación general de la naturaleza y de la actividad del Espíritu fundamentada en la evidencia bíblica.[1]

La negación que hace Dillistone de cualquier tipo de formulación al estilo de un credo con respecto al Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, que puede ser sostenida, no debe intepretarse en el sentido de que en los siglos posteriores los cristianos no formularon tal cosa. Pero la evidencia del Espíritu debe reconocerse necesariamente como habiendo tenido un poderoso impacto sobre la doctrina del Espíritu durante los siglos subsiguientes.

I. INTRODUCCION AL ESPIRITU SANTO

Necesitamos contestar dos preguntas preliminares al emprender el estudio de la doctrina del Espíritu Santo. En primer lugar, ¿cómo ha sido tratado el Espíritu Santo en las teologías sistemáticas cristianas representativas? Adicionalmente, ¿qué puesto o ubicación ha recibido esta doctrina en tales teologías sistemáticas? En segundo lugar, ¿cómo debe ser desarrollada u organizada la doctrina sobre el Espíritu Santo?

---

[1] "The Biblical Doctrine of the Holy Spirit", *Theòlogy Today* 3 (January 1947):486.

A. SU TRATAMIENTO/UBICACION EN TEOLOGIAS SISTEMATICAS REPRESENTATIVAS

Las respuestas a la primera pregunta serán tomadas de modo selectivo de la tradiciones católica romana, reformada, wesleyana y bautista.

Tomás de Aquino le dio un tratamiento mínimo al tema del Espíritu Santo, y cuando trató el tema era en referencia a la persona del Espíritu o al sacramento de la confirmación.[2] Joseph Pohle trató la "personalidad" y la "divinidad" del Espíritu Santo pero prácticamente ignoró al Espíritu Santo en el resto de su dogmática compuesta por 12 tomos.[3] En un simposio publicado en 1948, John MacKintosh Tilney Barton (?-1977) explicó la divinidad, la procesión "del Padre y del Hijo", la "misión temporal" y la obra del Espíritu Santo en relación con las Escrituras.[4] Karl Rahner expuso la necesidad de no "apagar el Espíritu", el "continuo" derramamiento del Espíritu en la iglesia del mismo modo que en Pentecostés, la experiencia del Espíritu en relación con el "compromiso existencial", y el "entusiasmo" y el "elemento carismático en la iglesia" así como los criterios para evaluar las visiones y las profecías.[5]

Juan Calvino trató los temas de la confirmación de las Escrituras por medio del testimonio del Espíritu Santo antes que por medio del juicio de la iglesia; la divinidad del Espíritu Santo y la participación del Espíritu en la Trinidad; la agencia necesaria del Espíritu para lograr que la Palabra de Dios sea efectiva para la fe; el Espíritu Santo como el vínculo que une a los creyentes a Cristo; y el gloriarse de los creyentes en la presencia del Espíritu Santo.[6] El Espíritu Santo ocupa las páginas de la *Institución de la religión cristiana* de un modo mayor de lo que se percibe en las páginas de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Calvino trató más el tema de la obra que de la persona del Espíritu. Para Charles Hodge el Espíritu está relacionado con las otras "personas" de la Trinidad por medio de la procesión eterna, es tanto personal como divino y aplica la obra salvífica de Cristo a los creyentes. Hodge tenía poco que decir acerca del Espíritu Santo en referencia a la regeneración o la fe, pero consideraba que el Espíritu era importante para la "gracia común".[7] Karl Barth enfocó sus tratados sobre el Espíritu Santo en el Espíritu como redentor y como eterno, como la "realidad subjetiva" y la "posibilidad de la revelación". También tocó la relación del Espíritu con la "recolección de la comunidad cristiana", con la fe, con la "fortificación de la comunidad cristiana", con el amor cristiano, con la promesa del Espíritu, con "el envío de la comunidad cristiana", con la esperanza cristiana y con el "bautismo con el

---

2 *Summa Theologica*, 1.36-38; 3.72.
3 Entre los 12 tomos ver solamente *The Divine Trinity*, trad. y ed. Arthur Preuss (St. Louis, London: B. Herder, 1946), pp. 97-112.
4 "The Holy Ghost", en *The Teaching of the Catholic Church*, ed. George D. Smith (ed. reimpr.; London: Burns and Oates, 1956), pp. 143-79.
5 Entre los 20 tomos de su *Theological Investigations* ver el tomo 7, *Further Theology of the Spiritual Life*, 1, trad. David Bourke (London: Darton, Longman and Todd; New York: Herder and Herder, 1971), esp. pp. 72-87, 186-201; Tomo 16, *Experience of the Spirit: Source of Theology*, trad. David Morland, O.S.B. (New York: Crossroad, 1983), pp. 24-51. Pero ver también ídem, *The Spirit in the Church*, trad. John Griffiths, W. J. O'Hara, Charles Henkey y Richard Strachan (New York: Seabury Press, 1979).
6 *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559), 1.7; 1.13.2-6, 14-25; 3.2.33-35; 3.1.4; 3.1.1; 3.2.39.
7 *Systematic Theology*, 1.6.6; 1.8; 3.15.3; 3.16; 3.14.

Espíritu Santo".[8] Mucho menos explícita es la exposición sobre el Espíritu Santo en la "Dogmática" en tres tomos de Emil Brunner, quien trató brevemente el tema del Espíritu Santo con relación a la Trinidad.[9] Para G. C. Berkouwer, el Espíritu Santo debe ser intepretado en relación con el testimonio del Espíritu respecto a las Escrituras y con el pecado contra el Espíritu Santo, pero Berkouwer tampoco fue muy completo en su tratamiento de la doctrina neumatológica como un todo.[10] Ni Brunner ni Berkouwer le dieron tanta atención a la doctrina del Espíritu Santo como lo hicieron Calvino y Barth. Este último le prestó más atención a la obra del Espíritu que a su persona.

Los primeros teólogos de la tradición wesleyana, tales como Richard Watson[11] y Samuel Wakefield (1799-1895)[12] solamente trataron en detalle el tema del Espíritu Santo en conjunción con la doctrina trinitaria. Pero William Burt Pope (1822-1903) extendió el tratamiento al testimonio interno del Espíritu Santo entendido como la "credencial suprema" de la revelación, a la inspiración de las Escrituras, a la obra del Espíritu Santo tanto antes como después del día de Pentecostés, a la fe y la aplicación de la expiación, a la guía del Espíritu, y al testimonio del Espíritu de tal manera que provea seguridad.[13] John Miley incluyó en su tratamiento explícito solamente la inspiración de las Escrituras, la regeneración y la seguridad respecto de la salvación.[14] H. Orton Wiley (1877-1961) desarrolló una completa exposición de cinco capítulos sobre la doctrina de la persona y la obra del Espíritu Santo.[15]

Entre los bautistas "americanos" (antes conocidos como "bautistas del norte" de los Estados Unidos), John L. Dagg no solamente escribió acerca de la divinidad y la personalidad del Espíritu Santo, sino también acerca de su papel como Santificador y Consolador, y acerca de la obligación del cristiano de vivir y andar en el Espíritu.[16] Alvah Hovey también expandió su exposición más allá de la divinidad y personalidad para incluir la inspiración bíblica, la regeneración y el desarrollo de la vida cristiana.[17] James P. Boyce, sin embargo, trató solamente la divinidad, la personalidad y la procesión del

---

8 *Church Dogmatics* I/1, cap. 12; I/2, cap. 16; IV/1, caps. 62-63; IV/2, caps. 67-68; IV/3, caps. 69, secc. 4; 72-73; IV/4. secc. 1.
9 *The Christian Doctrine of God*, cap. 16, secc. 3. Sobre Barth y Brunner ver J. Rodman Williams, *The Era of the Spirit* (Plainfield, N.J.: Logos International, 1971), pp. 67-84.
10 *Holy Scripture*, trad. Jack B. Rogers, *Studies in Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), cap. 2; *Sin*, trad. Philip C. Holtrop, *Studies in Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), cap. 10.
11 *Theological Institutes: or, a View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity* (Nashville: E. Stevenson and F. A. Owen, 1857), esp. parte 2, cap. 17.
12 *A Complete System of Christian Theology; or, a Concise, Comprehensive, and Systematic View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity* (Cincinnati: Cranston and Stowe, 1869), esp. lib. 2, cap. 7. Wakefield trató, sin embargo, al Espíritu Santo haciendo referencia a la inspiración bíblica, regeneración, adopción y entera santificación.
13 *A Compendium of Christian Theology*, 3 tomos (2a. ed. rev.; New York: Phillips and Hunt, 1881), 1:150-54, 168-70; 2:101-5, 321-34, 381-82, 393-94; 3:18-19, 115-20.
14 *Systematic Theology*, 1:257-66; 2:333-37, 342-48, 481-82. Pero Sheldon, *System of Christian Doctrine*, pp. 212-16, limitó su tratamiento a la divinidad y personalidad del Espíritu Santo.
15 *Christian Theology*, 1:400-405; 2:303-517.
16 *A Manual of Theology*, pp. 234-43.
17 *Manual of Systematic Theology and Christian Ethics* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1877), pp. 235-42; *Manual of Christian Theology*, pp. 64-65; 294-304, 328-31.

Espíritu Santo.[18] A. H. Strong limitó su exposición a la divinidad y la personalidad.[19] El capítulo de E. Y. Mullins se centró sobre la relación del Espíritu con la Trinidad, pero también trató brevemente el don del Espíritu Santo y la obra del Espíritu en la salvación y santificación.[20] El capítulo neumatológico de W. T. Conner incluía la divinidad y personalidad del Espíritu, la relación del Espíritu con Jesús y la obra del Espíritu tanto en el cristiano como en la iglesia (los dones); asimismo aludió a la venida del Espíritu en el día de Pentecostés y a su obra en la regeneración y la unión con Cristo.[21] W. W. Stevens,[22] Dallas M. Roark[23] y Morris Ashcraft[24] incluyeron capítulos sobre el Espíritu que tomaban en cuenta tanto su persona como su obra. Dale Moody (m. 1992), luego de escribir un tratado sobre la doctrina bíblica del Espíritu Santo,[25] decidió no tratar al Espíritu como uno de los temas mayores dentro de su sistemática.[26] Millard Erickson discutió el testimonio interno del Espíritu y la iluminación del Espíritu frente a la Biblia, así como la divinidad y personalidad y la obra del Espíritu en la vida de Jesús, la vida del cristiano y el otorgamiento de dones.[27]

Como veremos, los movimientos pentecostales[28] y neopentecostales[29] le han prestado mucha mayor atención a la doctrina de la obra del Espíritu que cualquiera de las cuatro tradiciones que acabamos de revisar.

B. EL ALCANCE Y EL ORDEN DE LOS TEMAS DE LA DOCTRINA DEL ESPIRITU SANTO

George Stuart Hendry (1904-93) sugirió en 1956 que hay dos métodos primarios para determinar el orden de los temas necesarios para tratar de un modo completo la doctrina neumatológica: "el canónico y el cronológico". Al decir "canónico" se refería al "orden de las Escrituras canónicas" o al orden de la teología bíblica. Consiguientemente, se desarrollaría la doctrina del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento, luego se intepretaría la doctrina del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, y se ofrecería poco más que eso.

18 *Abstract of Systematic Theology*, pp. 130-34, 149-52.
19 *Systematic Theology*, pp. 315-17, 323-26.
20 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 207-17, 327, 66-72, 431.
21 *La Revelación y Dios*, pp. 371-417; *El Evangelio de la Redención*, pp. 144-45, 174-75, 209-11. Conner escribió también una monografía, *The Work of the Holy Spirit*.
22 *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 95-111. Stevens trató el tema de la *glosolalia* (pp. 110-11).
23 *The Christian Faith*, pp. 133-46. Roark trató el tema de la obra, y especialmente el de los dones, más extensamente que el de la persona del Espíritu.
24 *Christian Faith and Beliefs*, pp. 90-101.
25 *Spirit of the Living God: The Biblical Concepts Interpreted in Context* (Philadelphia: Westminster Press, 1963). Esta es una exposición detallada de la doctrina bíblica.
26 *The Word of Truth*.
27 *Christian Theology*, pp. 247-51, 257-58, 843-83.
28 Myer Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, pp. 68-77, 277-341; Ernest Swing Williams (1888?-1981), *Systematic Theology*, 3 tomos (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953); Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles: L.I.F.E. Bible College, 1983), pp. 19-22, 107-14, 261-357.
29 J. Rodman Williams, *Renewal Theology*, tomo 1, *God, the World and Redemption*, pp. 83-94; tomo 2, *Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living*, pp. 137-409; tomo 3, *The Church, the Kingdom and Last Things* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 77-82, 117-18, 127-33, 141-51, 192-96, 317-20.

Al mencionar el orden "cronológico" Hendry quería decir "el orden en el que los problemas o los temas llamaron la atención de la iglesia". Eligió aplicar este segundo método.[30]

Hendry tenía de hecho razón en que ciertos autores de monografías sobre el Espíritu Santo han aplicado el método de la teología bíblica y en general han limitado sus tratamientos a los materiales bíblicos. Entre tales autores pueden incluirse Robert Ainslee Redford (1828-1906),[31] Ernest Findlay Scott (1898-1954),[32] W. T. Conner,[33] Charles Kingsley Barrett (1917-),[34] Dale Moody,[35] Charles Webb Carter (1905-),[36] Eduard Schweizer,[37] David Ewert (1922-)[38] y Wayne Eugene Ward (1921-).[39] Hendry, por el otro lado, no estaba en lo correcto al presumir que la única opción principal era ordenar "cronológicamente" los temas que él definió y utilizó. Por cierto, por lo menos tres importantes métodos adicionales han sido utilizados, más allá del de Hendry.

Algunos autores han tratado en primer lugar los materiales bíblicos, revisando a continuación la historia posbíblica de la doctrina y finalmente tratando temas contemporáneos o intentando una formulación sistemática. En tales tratados se ha hecho poco esfuerzo para identificar un tema principal en cada período cronológico, como lo había hecho Hendry. En un sentido algo general Charles Gore se ajustó a este método.[40] William Henry Griffith Thomas (1861-1924) lo aplicó estrictamente, presentando una formulación sistemática y tocando problemas contemporáneos.[41] Así lo hicieron también John F. Walvoord,[42] Henry Pitney Van Dusen (1897-1975),[43] Lindsay Dewar (1891-?), quien elaboró una interpretación psicológica,[44] y Charles F. D. Moule, quien trató temas contemporáneos.[45] En su trilogía, Yves M. J. Congar (1904-95)

30 *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, s.f.), esp. pp. 14-17.
31 *Vox Dei: The Doctrine of the Spirit as It Is Set Forth in The Scriptures of the Old and New Testaments* (Cincinnati: Curts and Jennings, 1889).
32 *The Spirit in the New Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1923).
33 *The Work of the Holy Spirit*.
34 *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: S.P.C.K. New York: Macmillan, 1947). Una presentación mucho más sucinta fue la de Joseph Edward Fison (1906-72), *Fire upon the Earth* (London: Edinburgh House, 1958), quien trató el tema del Espíritu primitivo, el Espíritu profético, el Espíritu sacerdotal, el Espíritu filosófico, el Espíritu pietista, el Espíritu pentecostal, el Espíritu paulino y el Espíritu juanino.
35 *Spirit of the Living God*.
36 *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974).
37 *The Holy Spirit*, trad. Reginald H. e Ilse Fuller (Philadelphia: Fortress Press, 1980).
38 *The Holy Spirit in the New Testament* (Scottdale, Pa., Kitchener, Ont.: Herald Press, 1983).
39 *¿Quién es el Espíritu Santo?*, Biblioteca de Doctrina Cristiana (El Paso: Casá Bautista de Publicaciones, 1988).
40 *The Holy Spirit and the Church* (London: John Murray, 1924).
41 *The Holy Spirit of God* (London: Longmans, Green and Co., 1913; ed. reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, 1976).
42 *The Holy Spirit: A Comprehensive Study of the Person and Work of the Holy Spirit* (Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1954). El orden de los temas de Walvoord fue diferente pero él incluyó aspectos bíblicos, históricos y sistemáticos.
43 *Spirit, Son and Father: Christian Faith in the Light of the Holy Spirit* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).
44 *The Holy Spirit and Modern Though: An Inquiry into the Historical, Theological and Psycological Aspects of the Christian Doctrine of the Holy Spirit* (London: A. R. Mowbray and Co., 1959).
45 *The Holy Spirit* (Oxford: A. R. Mowbray and Co., 1978; Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

trató la doctrina bíblica y la historia posbíblica de la doctrina en el primer tomo, el Espíritu en relación con la iglesia, el cristiano y la renovación en el segundo tomo, y la relación del Espírtu con la Trinidad y con los sacramentos en el tercer tomo.[46] Alasdair I. C. Heron se concentró sobre temas contemporános.[47]

Un segundo grupo de autores ha estrechado el método precedente al tratar los materiales bíblicos y luego procediendo a una formulación sistemática o a problemas contemporáneos. Entre los representantes de esta metodología estuvieron Henry Barclay Swete (1835-1917),[48] J. E. Fison,[49] Georgia Harkness[50] y Michael Green.[51]

El tercer método adicional ha sido el de un enfoque teológico sistemático más bien consistente a la doctrina del Espíritu Santo. Sus representantes han incluido a George Smeaton,[52] Abraham Kuyper,[53] George Campbell Morgan (1863-1945),[54] Reuben A. Torrey,[55] H. Wheeler Robinson,[56] René Pache (1904-),[57] Arnold B. Come,[58] Hendrikus Berkhof,[59] G. W. H. Lampe (m. 1980),[60] Billy Graham[61] y John Peck.[62] El último método mencionado, es decir, un método consecuentemente sistemático, será lo que intentaremos aplicar en los capítulos siguientes. Por ende, examinaremos la relación del Espíritu Santo con Dios, con Jesucristo, con el cristiano, con la iglesia y con los dones espirituales.

II. LAS ACEPCIONES DE *RU(A)J* EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

A medida que uno se va familiarizando con el texto hebreo del Antiguo Testamento, pronto descubre que el término "espíritu" (*ru[a]j*) en la frase "el

46 *I Believe in the Holy Spirit,* tomo 1, *The Holy Spirit in the "Economy";* tomo 2, *He Is Lord and Giver of Life;* tomo 3, *The River of the Water of Life (Rev. 22:1) Flows in the East and in the West,* trad. David Smith (New York: Seabury Press; London: Geofrey Chapman, 1983).

47 *The Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

48 *The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching* (London: Macmillan, 1910). Swede también escribió *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers* (London: Macmillan, 1912).

49 *The Blessing of the Holy Spirit* (London: Longmans, Green and Co., 1950).

50 *The Fellowship of the Holy Spirit* (Nashville: Abingdon Press, 1966).

51 *I Believe in the Holy Spirit* (London: Hodder and Stoughton, 1975; Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

52 *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1889; ed. reimpr., London: Banner of Truth Trust, 1958).

53 *The Work of the Holy Spirit,* trad. Henri de Vries (New York, London: Funk and Wagnalls Co., 1900). Original en holandés, 1888. Kuyper trató al Espíritu en relación con la iglesia y el cristiano.

54 *The Spirit of God* (New York: Fleming H. Revell Co., 1900, 1954).

55 *The Person and Work of the Holy Spirit as Revealed in the Scriptures and in Personal Experience* (New York: Fleming H. Revell Co., 1910; ed. rev.: Grand Rapids: Zondervan, 1974).

56 *The Christian Experience of the Holy Spirit* (London: Nisbet and Co., 1928).

57 *The Person and Work of the Holy Spirit,* trad. J. D. Emerson (Chicago: Moody Press, 1954).

58 *Human Spirit and Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1959).

59 *The Doctrine of the Holy Spirit* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1964).

60 *God as Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

61 *El Espíritu Santo. Activa el poder de Dios en nuestras vidas* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1980).

62 *What the Bible Teaches about the Holy Spirit* (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1979). Hay autores que se han concentrado solamente en los materiales bíblicos y posbíblicos; p. ej. Thomas Ress, *The Holy Spirit in Thought and Experience* (New York: Charles Scribner's Sons, 1915).

Espíritu de Dios" tiene acepciones más allá de la referencia a la deidad. De hecho, se han identificado cuatro variantes diferentes en el uso de *ru(a)j,* que aparece 378 veces en el Antiguo Testamento.[63] En primer lugar, *ru(a)j* se utiliza en un sentido físico como referencia al "viento" o al poder violento en la naturaleza. Más de un tercio de todas las menciones del vocablo pertenecen a esta categoría. Por ejemplo: "Me apresuraría a buscar refugio del viento tempestuoso, de la tempestad" (Sal. 55:8). Una segunda variante del sentido de *ru(a)j* tiene un carácter "fisiológico". Se refiere al principio de la vida en los seres humanos. Se utiliza 39 veces con este sentido. Por ejemplo: "Que mientras haya aliento en mí y el hálito de Dios esté en mi nariz" (Job 27:3). Un tercer sentido es de carácter "psíquico". El término *ru(a)j* puede referirse al tipo de mente y carácter humanos. Unos 74 ejemplos transmiten este sentido. De Caleb se dice que había "demostrado un espíritu diferente" por cuanto había obedecido plenamente a Yahvé (Núm. 14:24); según el Salmo 32:2: "Bienaventurado el hombre a quien Jehovah no atribuye iniquidad y en cuyo espíritu no hay engaño." El cuarto sentido de *ru(a)j* se refiere a lo "sobrenatural". Significa, por lo menos en primer lugar, la vida y la fuerza de Dios en contraposición con la debilidad y mortalidad humanas. En 134 ocasiones el vocablo parece expresar este cuarto sentido. Como ejemplos pueden incluirse Génesis 6:3: "Entonces Jehovah dijo: 'No contenderá para siempre mi espíritu con el hombre, por cuanto él es carne...'" e Isaías 31:3: "Los egipcios son hombres, no dioses. Sus caballos son carne, no espíritu." Es este cuarto sentido de *ru(a)j* que atañe especialmente a la doctrina del Espíritu Santo.[64] Ahora se torna necesario explorar la naturaleza misma y la actividad de Dios en cuanto espíritu o del Espíritu de Dios según el Antiguo Testamento. Tal exploración comenzará con la obra o la actividad del Espíritu de Dios y luego procederá a la naturaleza del Espíritu de Dios.

III. LA OBRA DEL ESPIRITU SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO

¿Qué actividad se le atribuye en el Antiguo Testamento al Espíritu de Dios (*ru[a]j 'elohim* o *ru[a]j'el*) o el Espíritu de Jehovah (*ru[a]j yahweh*)?[65]

A. LA CREACION Y SU SUSTENTO

Aunque la idea no se expresa muy frecuentemente,[66] el Espíritu de Dios participó activamente en la creación del universo y actúa sustentándolo. "Y

63 Van Dusen, *Spirit, Son and Father,* pp. 36-37. Van Dusen, p. 50, descubrió en el Antiguo Testamento que el "espíritu" tiene generalmente un significado doble: "vitalidad o actividad" e "intimidad o inmediación".

64 Fison, *The Blessing of the Holy Spirit,* pp. 36-58, nos recordó que aunque la santidad (*qodes*) y el espíritu (*ru[a]j*) no estaban unidos en el Antiguo Testamento excepto en el Salmo 51:11 e Isaías 63:10, 11, el concepto del Antiguo Testamento de lo santo necesita ser incluido en la doctrina del Espíritu de Dios.

65 Heron, *The Holy Spirit,* pp. 10-22, descubrió "cuatro contextos principales": "La creación y el mantenimiento de la vida", "Dones extraordinarios", "Profecía" y "La esperanza futura". Los primeros tres de ellos son idénticos a los primeros tres a ser tratados en la discusión que sigue a continuación.

66 Green, *I Believe in the Holy Spirit,* pp. 28-29.

la tierra estaba sin orden y vacía. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (Gén. 1:2). "Envías tu hálito, y son creados; y renuevas la superficie de la tierra" (Sal. 104:30). Dicho en las palabras de Elihú: "El Espíritu de Dios me hizo; el aliento del Todopoderso me da vida" (Job 33:4), y en palabras de Job: "Mientras haya aliento en mí y el hálito (*ru[a]j*) de Dios esté en mi nariz, mis labios no hablarán perversidad" (Job 27:3). De boca de Elihú leemos también: "Si él se propusiera en su corazón y retirara su espíritu (*ru[a]j*) y su aliento (*nesamah*), toda carne perecería juntamente y el hombre volvería al polvo" (Job 34:14).

B. TALENTOS ARTISTICOS Y ENTENDIMIENTO HUMANO

En el Antiguo Testamento a veces se atribuye al Espíritu de Dios el otorgamiento de talentos artísticos o entendimiento en seres humanos específicos. "Y lo he llenado [a Bezaleel] del Espíritu de Dios, con sabiduría, entendimiento, conocimiento y toda habilidad de artesano, para hacer diseños artísticos y para trabajar en oro, plata y bronce; en el tallado de piedras para engastar, en el tallado de madera y para realizar toda clase de labor" (Exo. 31:3-5).[67] "No obstante", según Elihú, "es el espíritu (*ru[a]j*) en el hombre, el soplo (*nesamah*) del Todopoderoso, que le hace entender" (Job 32:8).

C. DOTACION DE CIERTOS INDIVIDUOS PARA EL LIDERAZGO EN LA VIDA CORPORATIVA DE ISRAEL

La actividad mencionada mucho más frecuentemente que cualquier otra en relación con el Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento era el dotar a ciertos individuos, por lo menos durante un tiempo, para el liderazgo dentro de la nación de Israel. Tal dotación les fue atribuida a ciertos jueces y a los profetas.[68] De Otoniel se escribe que "El Espíritu de Jehovah vino sobre él, y juzgó a Israel. Salió a la guerra" (Jue. 3:10a). Otoniel "prevaleció contra" el rey de Siria mesopotámica. "Entonces Gedeón fue investido por el Espíritu de Jehovah. El tocó la corneta, y los de Abiezer acudieron para ir tras él" (Jue. 6:34). Luego sigue el relato del vellón y de la victoria sobre los madianitas. "Entonces el Espíritu de Jehovah vino sobre Jefté, quien pasó por Galaad y Manasés, y de allí pasó a Mizpa en Galaad, y de Mizpa en Galaad fue hacia los hijos de Amón" (Jue. 11:29), sobre los cuales triunfó. De Sansón se escribe: "El Espíritu de Jehovah comenzó a manifestarse en él en el campamento de Dan..." (Jue. 13:25a); "Y el Espíritu de Jehovah descendió con poder sobre Sansón, quien, sin tener nada en su mano, despedazó al león como quien despedaza un cabrito" (Jue. 14:6a). "El Espíritu de Jehovah descendió con poder sobre él" para derrotar a los hombres de Ascalón (Jue. 14:19) y "descendió con poder sobre él" de manera que pudo librarse de las cuerdas que lo ataban, así como matar a 1.000 filisteos con "una quijada de asno" (Jue. 15:13-

67 Ver también Exodo 35:31-33.

68 El faraón había preguntado a los funcionarios egipcios: "¿Podremos hallar otro hombre como éste [José], en quien esté el espíritu de Dios?" (Gén. 41:38). En relación con Josué, ver Números 27:18.

16). De manera similar, el Espíritu invistió a Amasai y sus soldados (1 Crón. 12:18). Dale Moody, siguiendo a Johannes Lindblom (1882-?),[69] ha interpretado todos estos textos en el sentido de que los jueces estuvieron poseídos del Espíritu en función de un éxtasis en el cual el "yo ordinario" del juez "retrocedía" y "el extraordinario flujo del *ru(a)j* constituía un nuevo yo" para el juez. Tal posesión extática se veía de manera diferente a la inspiración de los profetas por el Espíritu.[70] Según Michael Green, el Espíritu entre los jueces era "una fuerza violenta, invasora".[71]

La actividad del Espíritu frente a la profecía se cita en relación con Moisés y los 70 ancianos, Balaam, Saúl, el grupo de profetas en torno a Samuel, los hombres de Saúl, David, Micaías y Miqueas. El Señor "tomó del Espíritu que estaba en él [Moisés] y lo puso sobre los setenta ancianos" y "profetizaron" (Núm. 11:25). En una reprimenda a Josué, Moisés declaró: "¡Ojalá que todos fuesen profetas en el pueblo de Jehovah, y que Jehovah pusiese su Espíritu sobre ellos!" (Núm. 11:29). "Balaam alzó sus ojos y vio a Israel acampado según sus tribus, y el Espíritu de Dios vino sobre él. Entonces pronunció su [tercera] profecía" (Núm. 24:2, 3a). A Saúl, en ocasión de su unción por Samuel, se le dijo: "Entonces el Espíritu de Jehovah descenderá sobre ti con poder, y profetizarás con ellos ["grupo de profetas"]; y serás cambiado en otro hombre" (1 Sam. 10:6). Esto ocurrió (1 Sam. 10:10), pero el poder del Espíritu también llevó a que Saúl se airara con los amonitas (1 Sam. 11:6). El alejamiento del Espíritu de Saúl estuvo marcado por el tormento de "un espíritu malo de parte de Jehovah" (1 Sam. 16:14). Cuando se encontró con el "grupo de profetas" de Samuel mientras profetizaban, tres grupos sucesivos de emisarios de Saúl y finalmente Saúl mismo se unieron a su actividad profética. Al hacerlo, Saúl "se despojó de su ropa" y "todo aquel día y toda aquella noche estuvo echado desnudo" (1 Sam. 19:20-24).[72] Desde el día de su unción por parte de Samuel, "el Espíritu de Jehovah descendió con poder sobre David" (1 Sam. 16:13b). Al decir sus palabras de despedida, David afirmó: "El Espíritu de Jehovah ha hablado por medio de mí, y su palabra ha estado en mi lengua" (2 Sam. 23:2). Además, la partida del "Espíritu de Jehovah" de Sedequías, hijo de Quenaana, "el líder de los profetas cúlticos" para que tuviera un "espíritu de mentira" y así inspirara a Micaías, "el primero de los profetas clásicos", sirvió para distinguir a los verdaderos y falsos profetas (1 Rey. 22:19-25).[73] El profeta Miqueas, del siglo VII a. de J.C., declaró: "En cambio, yo estoy lleno del poder del Espíritu de Jehovah, de juicio y de valor, para declarar a Jacob su rebelión y a Israel su pecado" (Miq. 3:8). Una alianza militar no había sido formada por el Espíritu del Señor (Isa. 30:1), y la rebelión del pueblo entristeció a su Espíritu Santo (Isa. 63:10a). Además, durante

69 *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Basil Blackwell, 1962; Philadelphia: Muhlenberg Press, 1963), pp. 32-36, esp. 33.

70 *Spirit of the Living God*, p. 15.

71 *I Believe in the Holy Spirit*, pp. 19-21. Conforme a Fison, *Fire upon the Earth*, p. 1, estas instancias de "posesión" por el Espíritu son "el punto de partida de aquella doctrina" y, por lo tanto, nosotros los cristianos modernos "no podemos adelantarnos a la señal de partida".

72 Tal posesión extática ha sido comparada con aquella de los derviches islámicos. Heron, *The Holy Spirit*, pp. 13-14; Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 62.

73 Moody, *Spirit of the Living God*, p. 17.

muchos años Dios el Señor pacientemente "amonestó" a los israelitas por su Espíritu y a través de los profetas (Neh. 9:30).

Por consiguiente, el Espíritu del Señor se allegó a ciertos jueces por posesión extática y a los primeros profetas el mismo Espíritu vino por dotación profética. "En general, en la época del Antiguo Testamento alguien tenía que ser bastante especial para tener el Espíritu de Dios... [Ciertamente,] el Espíritu de Dios no era para cualquier fulano, mengano o sutano".[74] ¿Estuvo el Espíritu de Dios alguna vez relacionado con el israelita como individuo y con su vida personal?

D. LA VIDA RELIGIOSA INDIVIDUAL

Los Salmos de hecho a veces parecen conectar el Espíritu de Dios con la piedad de los israelitas individuales. "¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿A dónde huiré de tu presencia?" (Sal. 139:7) apunta a la presencia ineludible de Dios en cuanto Espíritu. En el Salmo 51, un salmo de confesión de pecado y limpieza divina, leemos: "Crea en mí, oh Dios, un corazón puro y renueva un espíritu (*ru[a]j*) firme dentro de mí. No me eches de tu presencia, ni quites de mí tu Santo Espíritu (*ru[a]j*)" (vv. 10, 11). Estar en la presencia de Dios en el sentido amplio es tener el ineludible Espíritu de Dios; estar en su presencia en el sentido de una relación significa el perdón del pecado y el hecho de que el Espíritu no se aleja.[75]

IV. LA NATURALEZA DEL ESPIRITU DE DIOS SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO

De la consideración de la obra o actividad del Espíritu de Dios (o del Señor) nos dirigimos a una pregunta más difícil, a saber, la naturaleza del Espíritu según el Antiguo Testamento. Tres preguntas nos ayudarán a encontrar respuestas.

A. ¿Qué revela generalmente el Antiguo Testamento acerca del ser del Espíritu de Dios?

El Antiguo Testamento presenta el Espíritu de Dios como la presencia, la vida y el poder de Dios mismo en la vida humana y en el universo creado. A. B. Davidson declaró:

> El Antiguo Testamento no enseña que Jehovah es espíritu, salvo como sinónimo de poder; enseña que tiene un espíritu. Tiene un espíritu, así como el hombre tiene un espíritu. Y aunque en el habla podemos distinguir entre el hombre y su espíritu, en esencia el espíritu del hombre es el hombre. Y el espíritu de Dios es Dios, pero con la connotación de energía y poder que siempre conlleva "espíritu"... El espíritu del Señor es el Señor presente, ejerciendo energía espiritual.[76]

---

74 Green, *I Believe in the Holy Spirit*, pp. 30-32. Pero Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, pp. 66-80, ha observado que con la excepción de dos pasajes en Miqueas (2:7; 3:8) y uno en Oseas (9:7) los profetas del siglo VII no se refirieron a la *ru(a)j* y que el uso del término sólo regresó con Ezequiel y luego con Isaías, quien lo usó con un significado plenamente ético.

75 Conner, *The Work of the Holy Spirit*, pp. 30-32. Otros textos del Antiguo Testamento que mencionan al Espíritu con referencia al Mesías o Siervo del Señor o con referencia al futuro del pueblo de Dios serán subsiguientemente tratados en el cap. 53, I, y en el cap. 54, I.

76 *Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1903), pp. 369-70.

Según Walther Eichrodt, el Espíritu de Dios es "el principio de la vida", el "instrumento de la historia de la salvación", "el poder consumador de la nueva era" y "el poder tras la vida del pueblo de Dios".[77] H. Wheeler Robinson preguntó:

> ¿No son éstas las palabras clave de la doctrina bíblica del Espíritu? Vitalidad, Personalidad, Compañerismo, Servicio. Donde está el Espíritu de Dios, allí está Dios, y donde Dios está presente, Dios está activo, y éstas son las muestras de su actividad. La idea primitiva y fundamental del "espíritu" (*ru[a]j*) en el Antiguo Testamento es la de un poder o una energía activa (*energeia*, no *dunamis*), poder sobrehumano, misterioso, escurridizo, del cual la ru(a)j o viento del desierto no era tanto el símbolo como el ejemplo más familiar.
>
> ....
>
> En el uso hebreo fundamental..., denotaba una energía como la del viento, y luego la apropiación especial de esta energía como la actividad, el "Espíritu" de Dios. Por medio de la idea de su actividad creativa llegó a denotar, a partir de la época del exilio, el principio vital en el hombre, su vida psíquica como un todo, aunque usualmente enfocada desde su lado más elevado, como sugiere el origen religioso del uso.[78]

Más sucintamente, Norman H. Snaith ha escrito que *ru(a)j* "representa el poder, la vida, y es de Dios en contraposición a ser del hombre".[79]

B. ¿Enseña el Nuevo Testamento que el Espíritu de Dios es "personal"? (esto es, hipostáticamente diferente a Dios)?

Al buscar una respuesta a esta pregunta haríamos bien en tomar en cuenta tanto el monoteísmo dentro del Antiguo Testamento como la naturaleza práctica, no especulativa de la fe de Israel.

Con respecto al carácter de persona del Espíritu Santo, Davidson escribió:

> [E]s dudoso que pueda encontrarse pasaje alguno del Antiguo Testamento que requiera este sentido; y es dudoso que pasaje alguno del mismo tenga este sentido, si al hablar del sentido del Antiguo Testamento queremos indicar el pretendido por los autores del mismo.[80]

Como mínimo uno debería evitar la inferencia o la construcción de un caso defendiendo el Espíritu entendido como hipóstasis a partir de los textos escritos en primera persona del plural ("nosotros", "nuestros") en el Antiguo Testamento (Gén. 1:26; 3:22; 11:7; Isa. 6:8), como si se tratara de textos trinitarios.[81] No obstante, el tema puede verse también como una cuestión de énfasis. Según A. C. Knudson: "La gran verdad por la que se preocupaba el Antiguo Testamento como un todo no fue la personalidad del Espíritu Divino, sino la espiritualidad de la Persona Divina."[82] Eichrodt, subrayando algo parecido pero enfocando la espiritualidad como no-materialidad, afirmó que

---

77 *Theology of the Old Testament*, 2:46-68.

78 *The Christian Experience of the Holy Spirit*, pp. 8, 20-21.

79 *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 183.

80 *The Theology of the Old Testament*, p. 127.

81 Ver Tomo I, cap. 21, II, A, 1, a.

82 *The Religious Teaching of the Old Testament*, p. 114.

> no es la naturaleza espiritual de Dios la que es el fundamento de la fe del Antiguo Testamento. Es su carácter de persona: un carácter personal plenamente vivo, y una vida que es plenamente personal, y que involuntariamente se concibe en función de la personalidad humana.

Reconociendo que los israelitas primitivos concebían a Dios en términos físicos, Eichrodt concluyó: "Una doctrina de Dios como espíritu en el sentido filosófico será buscada en vano en las páginas del Antiguo Testamento. Es hasta Juan 4:24 que se hace posible declarar: 'Dios es espíritu'."[83]

Sin embargo, aun así parecen existir ciertos pasajes en el Antiguo Testamento que señalan o preparan el camino para el concepto del Espíritu como persona diferenciada de Dios. En medio de la promesa de la liberación de los cautivos en Babilonia, el liberador amado de Yahvé (Isa. 48:14) declaró: "Y ahora me ha enviado el Señor Jehovah y su Espíritu" (Isa. 48:16c). Pero el pueblo del pacto se rebeló y "estristecieron a su Espíritu Santo"[...] "¿Dónde está el que puso en él su Espíritu Santo...?" (Isa. 63:10a, 11c). Yahvé habló por medio de Hageo: "Según el pacto que hice con vosotros cuando salisteis de Egipto, mi Espíritu estará en medio de vosotros. No temáis" (2:5). Además: "Esta es la palabra de Jehovah para Zorobabel: 'No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho Jehovah de los Ejércitos' "(Zac. 4:6). En el Nuevo Testamento, más claramente que en el Antiguo Testamento, como veremos más adelante, el Espíritu Santo puede distinguirse de Dios Padre.

C. ¿Se le atribuyen cualidades o atributos éticos al Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento?

Claramente, el Espíritu de Dios transmite las ideas de presencia, vida y poder. ¿Hay asimismo atributos éticos o morales imputados específicamente al Espíritu de Dios? Tres veces en dos pasajes (Sal. 51:11; Isa. 63:10, 11) el término "Espíritu Santo" (o "Santo Espíritu") se utiliza en el Antiguo Testamento. ¿Significa el término "santo" en estos pasajes "divino" en un sentido amplio, o le atribuye alguna cualidad al Espíritu tal como majestad o trascendencia? No es fácil defender lo segundo. El Antiguo Testamento utiliza en dos ocasiones la expresión "buen Espíritu" al referirse a Dios: "tu buen Espíritu me guíe a tierra de rectitud" (Sal. 143:10b) y "Diste tu buen Espíritu para enseñarles" (Neh. 9:20a).[84]

V. EL ESPIRITU SANTO ENTENDIDO COMO DIOS

Mientras prevaleció el esquema del Antiguo Testamento según el cual

[83] *Theology of the Old Testament*, 1:211, 212.

[84] Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, pp. 29-45, y Alasdair Heron, *The Holy Spirit*, pp. 23-38, han incluido capítulos sobre el Espíritu en el judaísmo intertestamentario. La mayoría de los textos citados por Schweizer están en los escritos de Filón, quien fue contemporáneo de Jesús. Heron diferenció claramente "el judaísmo palestino y los Rollos del Mar Muerto" del "judaísmo helenístico y de la tradición de la Sabiduría". Los Salmos de Salomón, cap. 17, se refieren a la relación del Espíritu con Jesús, el Testamento de Leví 18:6-8, 10-12 puede haber sido editado por cristianos, y en los Rollos del Mar Muerto lo central se refiere a dos espíritus, uno verdadero y otro falso. Los judíos helenísticos fusionaron el Espíritu de Dios con la Sabiduría de Dios; Heron, p. 37, admite que esta tradición "tiene poca o ninguna influencia sobre lo que el Nuevo Testamento entiende por Espíritu Santo". Por lo tanto, no necesitamos urgentemente tratar en detalle en este capítulo el tema de los pasajes intertestamentarios.

Yahvé tiene un espíritu y que ese espíritu no puede distinguirse claramente de Yahvé, no fue necesario afirmar que el Espíritu de Dios era Dios o era divino. Luego del advenimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés con la consiguiente diferenciación del Espíritu de Jesús y del Padre, se tornó necesario hacerlo. Antes de profundizar en este sentido, tomemos nota del vocabulario del Nuevo Testamento.

Según Van Dusen:

> El vocabulario del Nuevo Testamento no es uniforme al referise al Espíritu. De las más de trescientas menciones (335), más de la mitad (220) habla simplemente de "Espíritu" o de "el Espíritu", mientras que la expresión "Espíritu Santo", que figuraba solamente dos veces en el Antiguo Testamento, aparece 91 veces. "El Espíritu de Dios" o "el Espíritu del Señor" o "el Espíritu del Padre" aparecen 19 veces y el "Espíritu de Cristo" cinco veces.[85]

A. EL NUEVO TESTAMENTO

¿Enseñan los autores del Nuevo Testamento, directa y formalmente que el Espíritu Santo es Dios, o dan a entender fuertemente que el Espíritu Santo es Dios? La evidencia parece apoyar por lo menos lo segundo, y posiblemente también lo primero.

Pablo da a entender la divinidad del Espíritu por medio de una analogía con el espíritu humano:

> Pues ¿quién de los hombres conoce las cosas profundas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, nadie ha conocido las cosas profundas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que procede de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios nos ha dado gratuitamente (1 Cor. 2:11, 12).

Así, el Espíritu de Dios es inherente a Dios así como el espíritu del hombre es inherente a un ser humano, y el Espíritu que ha venido de Dios es ciertamente de Dios mismo. Es más explícita la doble pregunta y afirmación de Pedro en cuanto a la mentira de Ananías "al Espíritu Santo" y "a Dios" (Hech. 5:3, 4); algunos agregarían la expresión de Pablo: "el Señor es el Espíritu" (2 Cor. 3:17).

También hay pasajes en los que se afirma incipientemente el ser trino-en-uno de Dios, y por consiguiente se da a entender la divinidad del Espíritu. Estos incluyen la fórmula bautismal en Mateo (28:19), la afirmación de Pablo respecto de las diversidades (1 Cor. 12:4-6), la bendición de 2 Corintios (13:14), y la larga oración de Pablo en la primera parte de Efesios (1:3-14).[86]

[85] *Spirit, Son and Father*, p. 52. En el Nuevo Testamento uno encuentra también "el Espíritu de la verdad", "el Espíritu de santidad", "el Espíritu de la vida", "el Espíritu de la adopción", "el Espíritu de la gracia", "el Espíritu de gloria", y "el Espíritu eterno" junto con los símbolos del viento, fuego, agua, paloma, sello y aceite (Williams, *Renewal Theology*, 2:141-48).

[86] Ver el Tomo I, cap. 21, II, B, 2, b.

B. LA EDAD PATRISTICA

Se tornó la necesidad y la tarea de los Padres de la iglesia el afirmar y defender la divinidad del Espíritu Santo. Justino Mártir, en varios pasajes, hizo alusión al "Espíritu Santo"[87] o al "Espíritu profético"[88] como Dios. Ireneo dio a entender la divinidad del Espíritu Santo en pasajes que tenían un contexto bautismal[89] y en pasajes que explicaban la "regla de fe".[90] Un ejemplo de lo primero es el siguiente:

> ¿Crees en Dios Padre?
> ¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios, quien se encarnó, murió y resucitó?
> ¿Crees en el Espíritu Santo de Dios?[91]

De la misma manera, Tertuliano se refirió al Espíritu Santo o Paracleto como Dios tanto en el contexto bautismal[92] como en el referido a la "regla de fe".[93] Orígenes también dio testimonio de la divinidad del Espíritu.[94]

Los credos cristianos primitivos de manera parecida confesaban la divinidad del Espíritu Santo. El Símbolo Romano Antiguo (R), referido por Rufino de Aquileia (*c.* 345-410) en latín, declaraba: "Creo... en el Espíritu Santo".[95] En su versión griega, transmitida por Marcelo de Ancira (?- *c.* 374) también declaraba: "Creo... en el Espíritu Santo".[96] El credo de Eusebio de Cesarea afirmaba: "Creemos en un Espíritu Santo",[97] mientras que el credo de Nicea (N) (325) afirmaba: "Y en el Espíritu Santo."[98] La afirmación del credo bautismal de Jerusalén de mediados del siglo IV era más detallada: "[Y] en el Espíritu Santo, el Paracleto, quien habló en los profetas".[99]

Cirilo de Jerusalén (*c.* 315-86) reconocía la plena divinidad del Espíritu Santo pero no utilizó el término *homoousios* para expresar la relación del Espíritu con Dios.[100] Atanasio, confrontando a los tropici, que sostenían que el Espíritu era una criatura, en el sínodo de Alejandría (362) "logró la aceptación de la proposición de que el Espíritu no es una criatura sino que pertenece a y es inseparable de la sustancia del Padre y del Hijo".[101] Un grupo de finales del siglo IV conocido como el de los pneumatomaquianos ("los que pelean contra el Espíritu") —llamados macedonios luego del 380 en referencia al obispo homoiousiano Macedonio (?- *c.* 362), quien posiblemente no se adhería a este punto de vista— se oponía a la divinidad del Espíritu Santo.

---

87 *1 Apologia* 65.3; 67.2
88 Ibíd., 1.13; 6.2.
89 *Dem. apost. praed.* 3, 7, 100.
90 Ibíd., 6; *Adversus haereses* 1.10.1; 4.33.7.
91 *Dem. apost. praed.* 100.
92 *De corona* 3.
93 *De praescriptione haereticorum* 13; *Adversus Praxean* 2.
94 *In Joh. comm.* 32.16.
95 *Comentario sobre el Credo Apostólico*, 35-36.
96 Kelly, *Early Christian Creeds*, p.103.
97 Ibíd., p. 182.
98 Ibíd., p. 216.
99 Cirilo of Jerusalén, *Catecheses* 16-17.
100 Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 258.
101 Ibíd, p. 259.

Su ala "más radical", "liderada por Eustacio de Sebaste luego de su ruptura con Basilio [de Cesarea] en el 373" enseñó que el Espíritu Santo es "parecido en sustancia" o "parecido en todas las cosas" a Dios. Eustacio rehusó definir al Espíritu Santo como Dios o como una criatura. Más bien, buscaba una "posición intermedia",[102] no muy diferente de la visión de Arrio de Jesús entendido como el Logos.

Uno de los tratados más importantes que jamás se hayan escrito acerca de la persona del Espíritu Santo fue *Sobre el Espíritu Santo* (375) de Basilio. Según Basilio, el Espíritu Santo debe ser "considerado con" o "en el mismo rango de" (*sunarithmeisthai*) no "considerado por debajo de" o "en un rango inferior" (*uperithmeisthai*) al Padre y al Hijo. En la fórmula bautismal el Espíritu es igual al Padre y al Hijo. La fe en Cristo llega solamente por medio del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo es glorificado y llamado "Señor".[103]

Sin embargo, Gregorio Nacianceno fue el primer teólogo cristiano que aplicó el término "consustancial" (*homoousios*) al Espíritu Santo.

> ¿Qué, pues? El Espíritu Santo ¿es Dios? Ciertamente. Entonces, ¿es consustancial? Sí, si es Dios.[104]

El Credo de Constantinopla (C) (381) incluyó una afirmación más elaborada acerca del Espíritu:

> Y en el Espíritu Santo, el Señor y dador de vida, quien procede del Padre,[105] quien juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, quien habló por medio de los profetas...[106]

El credo "atanasiano", un documento del siglo VI que tiene poco que ver con Atanasio, sino que refleja la doctrina trinitaria de Agustín, llevó la doctrina de la divinidad del Espíritu Santo a su expresión más plena:

> ... la divinidad... del Espíritu Santo...
> ... el Espíritu Santo increado.
> ... el Espíritu Santo ilimitado.
> ... el Espíritu Santo eterno.
> ... el Espíritu Santo omnipotente.
> ... el Espíritu Santo es Dios.
> El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo; no es hecho, ni creado, ni engendrado: sino que procede. Pero las tres personas son coeternas y coiguales.[107]

VI. EL ESPIRITU SANTO EN CUANTO "PERSONAL"

Al referirnos al Espíritu Santo como "personal" nos confrontamos con un

---

102 Ibíd., pp. 259-60.
103 Caps. 6, 10-15, 11, 19, 21 (NPNF).
104 *Discursos teológicos* 31.10.
105 La añadidura occidental posterior fue el filioque ("y del Hijo").
106 Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 298.
107 Items 6, 8, 9, 10, 13, 15, 23 y 26, tomados de Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:66-68, con leves modificaciones.

problema lingüístico y semántico. Al utilizar el término "personal" estamos tratando por un lado de distinguir al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, y por otro de atribuirle las características de una existencia personal o hipostática al Espíritu Santo. Pero a la vez, en tal uso debemos mantener la unidad del ser divino y evitar el concepto de individualización que comúnmente se asocia con los seres humanos. ¿Puede usarse efectivamente el término "personal" con estas restricciones? Quienes dudan de tal efectividad pueden de hecho buscar otras palabras que describan la naturaleza del Espíritu Santo, pero no es probable que tales alternativas sean más precisas o aceptables. La pregunta no tiene que ver únicamente con el uso del pronombre masculino "él" en relación con el Espíritu Santo en vez del neutro "eso".[108] Más bien, se trata de si las cualidades y funciones del ser personal pueden atribuírsele verdaderamente al Espíritu Santo.

A. EL NUEVO TESTAMENTO

¿Ofrece el Nuevo Testamento alguna evidencia que favorezca o apoye la idea de que el Espíritu Santo pueda ser descrito correctamente como "personal"? De hecho, no aplica el término "persona" al Espíritu Santo, así como no se refiere a Dios como "personal".[109] No obstante, los escritos paulinos y juaninos indican que debe atribuirsele al Espíritu Santo un ser personal.

1. Evidencia lingüística y gramatical

Cuando en Juan 14:16 Jesús se refirió a "otro Consolador" (o "Abogado" o "Ayudante" [*parakletos*]), utilizó el adjetivo griego *allos*, que significa "otro del mismo tipo" en vez de *eteros*, que significa "otro de un tipo diferente". La palabra *allos* se refiere a alguien que es de la misma naturaleza que Jesús mismo. "El Espíritu es tan personal como el Jesús por cuyo pedido viene."[110]

La palabra griega *ekeinos*, pronombre demostrativo masculino que significa "aquel", se usa con referencia al Espíritu Santo en Juan 16:8, 13, 14, aunque la palabra *pneuma* ("espíritu") es neutra.[111]

2. Evidencia psicológica

Pablo se refirió a "el intento (*fronema*) del Espíritu" (Rom. 8:27) y declaró que "el Espíritu todo lo escudriña, aun las cosas profundas de Dios" (1 Cor. 2:10). El mismo apóstol amonestó a los cristianos de Efeso para que no "entristecieran" o "hirieran" al "Espíritu Santo de Dios" (Ef. 4:30a) por medio de

---

108 En hebreo *ru(a)j* es de género femenino, en griego *pneuma* es de género neutro y en latín *spiritus* es de género masculino (Heron, *The Holy Spirit*, p. viii).
109 Ver el Tomo I, cap. 14, I, A, 1.
110 Green, *I Believe in the Holy Spirit*, p. 43.
111 Peck, *What the Bible Teaches about the Holy Spirit*, p. 117, concluyó que *ekeinos* "frecuentemente transgrede las leyes de la gramática", pero William Boyd Hunt (1916-), *Redeemed! Eschatological Redemption and the Kingdom of God* (Nashville: Broadman Press, 1993), p. 27, está convencido de que *ekeinos* tiene como antecedente a *parakletos* (v. 7) y que *pneuma* está en aposición con respecto a *parakletos*.

mentiras, enojos descontrolados, hurto o lenguaje sucio. De manera análoga, Pedro le preguntó a Ananías: "¿Por qué llenó Satanás tu corazón para mentir al Espíritu Santo y sustraer del precio del campo?" (Hech. 5:3). Estos dos pasajes sugieren la sensibilidad moral del Espíritu Santo. Además, según Pablo, el Espíritu Santo "reparte" o "distribuye" o "da" dones espirituales a cada creyente "como él designa", "determina" o "elige" (*bouletai*) (1 Cor. 12:11). Así, se le atribuyen al Espíritu Santo una mente, una sensibilidad moral y una voluntad.

3. Evidencia referida a la actividad reveladora

Según el discurso de despedida de Jesús, el Espíritu Santo había de morar en los creyentes (Juan 14:17), "enseñar" a los creyentes y recordarles todos los dichos de Jesús (14:26), "dar testimonio" de Jesús (15:26), guiar a los creyentes "a toda la verdad" (16:13a) y "glorificar" a Jesús (16:14). ¿Cómo podría una realidad subpersonal o impersonal dar a conocer efectivamente a un Jesús personal?

B. EL CREDO "ATANASIANO"

El credo "atanasiano" utilizó lenguaje muy específico con referencia al Padre, Hijo y Espíritu: "Pues hay una Persona [*persona*] del Padre, otra del Hijo y otra del Espíritu Santo."[112]

C. NEGACIONES ANTIGUAS Y MODERNAS

La naturaleza personal del Espíritu Santo, sin embargo, no siempre ha sido aceptada y afirmada en la historia del cristianismo. De hecho, las negaciones de la naturaleza hipostática del Espíritu han tendido a estar vinculadas con la teología antitrinitaria. Identificaremos brevemente cuatro instancias de tal negación.

1. El monarquianismo modalista de Sabelio

Anteriormente[113] habíamos resumido la teología de Sabelio. Aparentemente, al utilizar el término *prosopa* en el sentido de "papeles" y no de "personas", consideraba a los papeles del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como sucesivos en el tiempo. Tal concepto de los papeles o modos o funciones no permanentes niega, ya sea explícita o implícitamente, la naturaleza personal del Espíritu Santo.[114]

---

112 Item 5, con modificaciones leves, tomado de Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:66.
113 Ver el Tomo I, cap. 22, II, C.
114 Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 105-06. Pero Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 121-23, ha negado que Sabelio hubiera enseñado tres *prosopa* "en el sentido de máscaras o apariencias externas".

2. Los Testigos de Jehová

Según los Testigos de Jehová, el Espíritu Santo es "la fuerza activa invisible del Dios todopoderoso, que mueve a sus siervos a que hagan su voluntad"[115] o "la fuerza activa invisible e impersonal que encuentra su fuente y su depósito en Jehovah Dios, y que él usa para realizar su voluntad aun a grandes distancias, a través de años luz del espacio".[116] Por consiguiente: "No hay fundamento para concluir que el Espíritu Santo es una persona... Sí, la Trinidad encuentra su origen en el concepto pagano de una multiplicidad, pluralidad o panteón de dioses."[117] Basándose en estos puntos de vista, la traducción bíblica *New World* (Nuevo Mundo) publicada por los Testigos de Jehová, utiliza letra minúscula en vez de la mayúscula del nombre propio al mencionar el "espíritu santo", y traduce el masculino *ekeinos* de Juan 14:26 como "lo que" en vez de "el que".[118] Claramente, para este movimiento, el Espíritu Santo "no es... ni Dios ni una persona", sino "meramente una fuerza impersonal".[119]

3. La Iglesia Mundial de Dios

Este movimiento, fundado por Herbert W. Armstrong (1892- 1986), también ha negado la naturaleza personal del Espíritu Santo. Herbert Armstrong y su hijo, Garner Ted Armstrong (1930-), declararon:

> El Espíritu Santo es la única, armoniosa, perfecta *actitud santa* de la mente que es compartida por el Padre y el Hijo... ¡El Espíritu Santo es el poder mismo de Dios! *Expresa* la voluntad creativa unificada de la familia de Dios... ¡Qué claro es que el Espíritu Santo no es una *tercera persona* de la Deidad, tal como lo enseña la idea pagana de la "trinidad"![120]

Herbert Armstrong también afirmó:

> "Los teólogos" y "altos críticos" han aceptado ciegamente la doctrina herética y falsa (introducida por falsos profetas paganos que se infiltraron) de que el Espíritu Santo es una tercera persona... Esto limita a Dios a tres personas.[121]

La pretensión de Armstrong de restaurar la iglesia es contradicha por su reducción del Espíritu Santo a una fuerza o poder impersonal, pues "si él

---

115 *"Let God be True"* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1946), p. 89.
116 *"Let Your Name Be Sanctified"* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1961), p. 269.
117 *The Watchtower* [s./f.], p. 24, citado por Walter R. Martin y Norman H. Klann, *Jehovah of the Watchtower: A Thorough Exposé of the Important Anti-Biblical Teaching of Jehovah's Witnesses* (Grand Rapids: Zondervan, 1956), p. 134.
118 Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 239-41.
119 Ibíd., p. 258.
120 *Ambassador College Correspondence Course*, lección 29 (1963, 1969), p. 9, tal como fue citada por Joseph Martin Hopkins, *The Armstrong Empire: A Look at the Worldwide Church of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 112.
121 *The Plain Truth*, February 1962, p. 45, tal como fue citado por Charles F. DeLoach, *The Armstrong Error* (Plainfield, N.J.: Logos International, 1971), p. 64.

realmente es una tercera persona en la Trinidad..., se deriva que Armostrong no conoce realmente al Espíritu Santo, al cual Cristo envió a liderar la verdadera iglesia hasta el fin de esta edad presente".[122]

4. El Camino Internacional

Fundado por Victor Paul Wierwille (1916-85), el Camino Internacional ha seguido la senda del antitrinitarismo y de la despersonalización del Espíritu Santo. Wierwille distinguía al "Espiritu Santo" en cuanto Dios "el Dadivoso" del "espíritu santo" o don del nuevo nacimiento, posible solamente luego del día de Pentecostés y del "poder de lo alto".[123]

En este capítulo hemos examinado cuatro de las tradiciones confesionales cristianas para ver en qué medida y de qué manera sus teólogos han tratado al Espíritu Santo. Identificamos cinco métodos utilizados en el siglo XX por autores cristianos de escritos sobre la persona y la obra del Espíritu Santo. Hemos identificado cuatro acepciones de la palabra *ru(a)j* en el Antiguo Testamento, hemos explicado la obra que se adscribe al Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento y hemos interpretado las doctrinas de la divinidad del Espíritu Santo y del carácter personal del Espíritu Santo tanto en el Nuevo Testamento como en la época patrística. Ahora nos dirigiremos a la relación entre el Espíritu Santo y Jesucristo.

---

122 DeLoach, *The Armstrong Error*, p. 69. Ver también Paul N. Benware, *Ambassadors of Armstrongism: An Analysis of the History and Teachings of the Worldwide Church of God* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977), p. 43. Recientemente, la Iglesia Mundial de Dios, bajo el liderazgo de Joseph Tkach, ha avanzado significativamente aunque no unificadamente hacia el cristianismo ortodoxo: Randy Frame, "Worldwide Church of God Edges toward Orthodoxy", *Christianity Today*, 9 de noviembre de 1992, pp. 57- 58; Mark A. Kellner, "Mainstream Moves May Split Worldwide Church of God", ibíd., 8 de noviembre de 1993, pp. 59, 63; ídem, "Move toward Orthodoxy Causes Big Income Loss", ibíd., 24 de abril de 1995, p. 53; ídem, "Leader Battles Defectors, Cancer", ibíd., 17 de julio de 1995, p. 63.
123 *Jesus Christ is Not God* (New Knoxville, Ohio: American Christian Press, 1975), pp. 127-33.

53

EL ESPIRITU SANTO Y JESUCRISTO

En su esfuerzo por identificar el tema neumatológico principal en cada una de las épocas principales de la historia del cristianismo, George Hendry concluyó en que la relación del Espíritu Santo con Jesús fue el tema predominante en la época neotestamentaria.[1] Pero ciertamente esta relación ha seguido siendo de gran importancia para la comprensión cristiana del Espíritu Santo a través de los siglos. El punto de partida para exponer esta relación, sin embargo, será el Antiguo Testamento.

I. ANTICIPACIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO CON RESPECTO AL ESPIRITU DEL SEÑOR Y EL MESIAS/SIERVO DEL SEÑOR

El Antiguo Testamento contiene por lo menos tres textos, todos en Isaías, en los cuales se espera la obra del Espíritu del Señor en relación con el Mesías o Siervo del Señor. Uno de ellos tiene que ver con "el retoño de Isaí". A menudo ha sido considerado un pasaje mesiánico:

> Un retoño brotará del tronco de Isaí,
> y un vástago de sus raíces dará fruto.
> Sobre él reposará el Espíritu de Jehovah:
> espíritu de sabiduría y de inteligencia,
> espíritu de consejo y de fortaleza,
> espíritu de conocimiento y de temor de Jehovah.
> El se deleitará en el temor de Jehovah (Isa. 11:1-3a).

Un segundo texto conecta al Espíritu del Señor con el Siervo del Señor:

> He aquí mi siervo, a quien sostendré;
> mi escogido en quien se complace mi alma.
> Sobre él he puesto mi Espíritu,
> y el traerá justicia a las naciones... (Isa. 42:1).

El tercer texto relaciona al Espíritu del Señor con el libertador ungido:

> El Espíritu del Señor Jehovah está sobre mí,
> porque me ha ungido Jehovah.
> Me ha enviado para anunciar buenas nuevas a los pobres,

[1] Ver arriba, cap. 52, I, B.

> para vendar a los quebrantados de corazón,
> para proclamar libertad a los cautivos
> y a los prisioneros apertura de la cárcel,
> para proclamar el año de la buena voluntad de Jehovah
> y el día de la venganza de nuestro Dios...
> (Isa. 61:1, 2a).

En cada pasaje, como lo ilustran los contenidos, aquel sobre el cual el Espíritu del Señor ha de venir llevará a cabo su tarea, ya sea dotar o juzgar o liberar, por medio del Espíritu y con el Espíritu.

II. EL ESPIRITU SANTO Y LA VIDA Y MINISTERIO DE JESUS

Como sería de esperar, los autores en el siglo XX que han tratado en detalle la doctrina neotestamentaria del Espíritu Santo han utilizado diversos métodos. La mayoría de éstos han organizado su exposición del tema bajo los principales segmentos de la literatura neotestamentaria; esto ha sido el caso de W. H. Griffith Thomas,[2] E. F. Scott,[3] W. T. Conner,[4] J. S. Fison,[5] H. P. Van Dusen,[6] Dale Moody,[7] Charles W. Carter,[8] y Alasdair Heron.[9] H. B. Swete dividió su exposición entre el papel del Espíritu Santo en la "historia" del Nuevo Testamento y el Espíritu Santo como sujeto en la "enseñanza" del Nuevo Testamento.[10] Otros autores (John F. Walvoord,[11] Michael Green[12] y Eduard Schweizer[13]) han elegido un método temático.

En los capítulos 52—56 de este tomo hemos utilizado un método sistemático (el Espíritu Santo y Dios, el Espíritu Santo y Jesucristo, el Espíritu Santo y el cristiano, el Espíritu Santo y la iglesia; el Espíritu Santo y los dones espirituales), aunque a la vez, en los capítulos 53—56 hemos prestado particular atención a los materiales del Nuevo Testamento.

También es posible dividir la doctrina del Nuevo Testamento relativa a la relación del Espíritu Santo con Jesús entre la muerte y resurrección de Jesús, a saber, diferenciando el papel del Espíritu Santo y los dichos sobre el mismo hasta el momento de la crucifixión de Jesús, del papel del Espíritu Santo en y después de la resurrección de Jesús, juntamente con la doctrina apostólica

[2] *The Holy Spirit of God,* pp. 23-69.
[3] *The Spirit in the New Testament,* caps. 3—6.
[4] *The Work of the Holy Spirit,* caps. 3—9.
[5] *The Blessing of the Holy Spirit,* caps. 5—7.
[6] *Spirit, Son and Father,* cap. 3.
[7] *Spirit of the Living God,* caps. 2—8.
[8] *The Person and Ministry of the Holy Spirit,* cap. 4—13.
[9] *The Holy Spirit,* cap. 3.
[10] *The Holy Spirit in the New Testament,* partes 1—2.
[11] *The Holy Spirit,* pp. 81-104. Las rúbricas de Walvoord son el nacimiento, la vida y los sufrimientos/la glorificación de Jesús.
[12] *I Believe in the Holy Spirit,* caps. 3—4. Green empleó dos grupos de categorías: (1) Jesús como "quien de manera única es el Hombre del Espíritu", como "el dispensador del Espíritu de manera única" y como aquel que "imprime un nuevo carácter al Espíritu"; y (2) filiación, servicio y testimonio.
[13] *The Holy Spirit,* cap. 4. Las cuatro divisiones de Schweizer son "el Espíritu Santo entendido como el Extraño", "el Espíritu Santo tanto en la 'creación' como en la 'nueva creación' ", "el Espíritu Santo como 'la fuente' del conocimiento cristiano de Dios" y "el Espíritu Santo y las últimas cosas".

acerca del Espíritu. En sus exposiciones más breves, W. T. Conner,[14] Hendrikus Berkhof,[15] W. W. Stevens[16] y Bruce Milne[17] utilizaron tal método, y nosotros haremos uso del mismo en este capítulo. A continuación abordaremos la relación del Espíritu Santo con la vida y el ministerio de Jesús.

A. LA CONCEPCION VIRGINAL

Según Mateo 1:18, 20 y Lucas 1:35, la vida encarnada de Jesús el Hijo de Dios tuvo sus inicios en la actividad sobrenatural del Espíritu Santo. Jesús fue concebido en María "por medio de" y "del" Espíritu Santo, o cuando el Espíritu Santo vino y la "cubrió con su sombra".[18] C. K. Barrett, luego de revisar las acepciones de *ru(a)j* en el Antiguo Testamento relativas a Dios, concluyó que "en el Antiguo Testamento el Espíritu parece actuar creativamente sólo en relación con la creación primigenia del mundo y del hombre, y en la redención del pueblo de Dios". Por consiguiente, por medio de la concepción virginal o engendramiento de Jesús, el Espíritu de Dios tuvo un papel activamente creativo en la redención divina. Para Barrett, esta es una idea hebraica mediada a través de "influencias helenísticas".[19]

B. EL BAUTISMO DE JESUS

Los tres Evangelios sinópticos relatan la manifestación del Espíritu Santo en ocasión del bautismo de Jesús por Juan el Bautista (Mar. 1:10; Mat. 3:16; Luc. 3:22). El Espíritu Santo habría "descendido sobre él" desde el cielo abierto "en forma corporal, como paloma" (Luc. 3:22). A esto le sigue el relato de la voz celestial de aprobación filial. Lucas provee un relato separado y preparatorio de la declaración del Bautista, a los efectos de que una persona venidera, más poderosa, "os bautizará en el Espíritu Santo y fuego" de manera que juntará el trigo pero quemará la paja (3:16, 17). De manera análoga, el relato de Juan contrapone el bautismo de agua del Bautista al bautismo "en el Espíritu Santo" a ser llevado a cabo por aquel sobre el cual el Espíritu ha descendido y permanece (1:32-34). George Hendry interpetaba aquí que la "manifestación visible" del Espíritu Santo era "la señal de que Jesús es el portador permanente y el repartidor del Espíritu Santo". Pero Hendry le restó importancia a la palabra "descender", para evitar la sugerencia de adopcionismo, y favoreció la "revelación visible".[20] Según Michael Green, puesto que los rabinos declararon repetidas veces que el Espíritu de Dios se había "ido de Israel luego de los últimos profetas, Hageo, Zacarías y Malaquías", y puesto que no se consideraba que estuviera presente el Espíritu Santo en el

[14] *La Revelación y Dios*, pp. 383-95.
[15] *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 17-29. Berkhof distinguía entre "Jesús en cuanto portador del Espíritu" (Sinópticos) y "Cristo" en cuanto "el transmisor del Espíritu" (Pablo, Juan).
[16] *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 103-05.
[17] *Know the Truth*, pp. 178-81.
[18] Ver el Tomo I, cap. 42, II, A.
[19] *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, pp. 17-24.
[20] *The Holy Spirit in Christian Theology*, pp. 19-20.

segundo templo judío, el bautismo de Jesús marcó retrospectivamente el final de "la sequía neumatológica que había durado toda una era".[21] Para Swete[22] y Conner[23] el descenso del Espíritu tuvo como propósito la inauguración o "capacitación" de Jesús para "su oficio mesiánico". Según Fison, el Espíritu Santo en el bautismo de Jesús "es el factor decisivo en la proclamación del *kerugma* apostólico del *escaton* o Final".[24] El apócrifo Evangelio de los Hebreos, un fragmento del cual se ha preservado en el comentario de Jerónimo sobre Isaías 11:1-3, contenía el siguiente pasaje:

> Y sucedió que, cuando hubo subido el Señor del agua, descendió toda la fuente del Espíritu Santo, descansó sobre él y le dijo: "Hijo mío, a través de todos los profetas te estaba esperando para que vinieras y pudiera descansar en ti. Pues tú eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre."[25]

C. TENTACIONES EN EL DESIERTO

Según los tres Evangelios sinópticos, Jesús, "lleno del Espíritu Santo" (Luc. 4:1a), se encontró con el diablo y se le sobrepuso por medio del Espíritu Santo durante sus tentaciones en el desierto de Judea (Mar. 1:12, 13; Mat. 4:1-11; Luc. 4:1-14). Según Marcos 1:12, el Espíritu "impulsó" o "envió" (*ekballei*) a Jesús "al desierto". No pocos intérpretes han notado que Mateo y Lucas suavizaron el lenguaje de Marcos al usar la expresión "fue llevado" (*anejte*, Mat. 4:1; *egeto*, Luc. 4:1), aunque para Lucas no fue llevado "al" desierto, sino que fue llevado mientras estuvo "en" el desierto durante cuarenta días (v. 2). Además, según Lucas 4:14 "Jesús volvió en el poder (*dunamei*) del Espíritu a Galilea". Estas tentaciones, según Swete, marcaron el "campo de batalla" donde "los dos agentes invisibles", el Espíritu Santo y el diablo, convergieron y lucharon, con la victoria del Espíritu pero sin la destrucción del diablo.[26]

D. MISION MESIANICA

Tanto Lucas como Juan, casi en los comienzos de sus Evangelios, proveen testimonio de que toda la misión mesiánica de Jesús fue realizada gracias a la dirección y en el poder del Espíritu de Dios. En Lucas (4:16-20) aparece en el relato acerca de la lectura de Jesús en la sinagoga de Nazaret. Leyó Isaías 61:1, 2a:

[21] *I Believe in the Holy Spirit*, pp. 32-34.
[22] *The Holy Spirit in the New Testament*, pp. 45-49. Para los ebionitas, el bautismo de Jesús marcó su recepción del "carácter mesiánico", mientras que para ciertos gnósticos el descenso del Espíritu "fue el descenso de Cristo sobre el hombre Jesús".
[23] *The Work of the Holy Spirit*, p. 49.
[24] *The Blessing of the Holy Spirit*, pp. 112-13. Sobre la conciencia mesiánica de Jesús véase el Tomo I, cap. 41, I, D, 5 y sobre el bautismo de Jesús ver más adelante, cap. 73, II, A.
25 Jerónimo, Commentariorum in Esaiam 4.11; versión castellana en Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (8a. ed., Madrid: BAC, 1993), p. 41.
[26] *The Holy Spirit in the New Testament*, p. 52; también Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 52.

El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido para anunciar
buenas nuevas a los pobres;
me ha enviado para proclamar libertad a los cautivos
y vista a los ciegos,
para poner en libertad a los oprimidos
y para proclamar el año agradable del Señor
(Luc. 4:18, 19).

Luego Jesús anunció a sus oyentes que este pasaje estaba siendo cumplido "en vuestros oídos" (Luc. 4:21). De tal manera, no solamente estaba identificado con el libertador ungido, sino también con la actividad guiada por el Espíritu de ese libertador. Según James D. G. Dunn, el pasaje representa "una construcción lucana", no "una tradición auténtica", pues Lucas probablemente la habría construido sobre la base de una conexión auténtica entre Isaías 61:1, 2a y Mateo 11:2-6 y par., es decir, sobre el fundamento del relato acerca de la pregunta de los discípulos de Juan el Bautista a Jesús.[27] No obstante, la argumentación de Dunn descansa sobre la suposición de que un anuncio con sentido mesiánico simplemente no podría haberse hecho en los comienzos del ministerio público de Jesús.

El texto juanino relevante es Juan 3:34: "Porque el que Dios envió habla las palabras de Dios, pues Dios no da el Espíritu por medida (*ek metrou*)." El significado parece ser que Jesús estaba hablando "las palabras de Dios" porque el Padre le estaba dando el Espíritu de Dios de manera ilimitada. Es apropiado, por tanto, afirmar que "Jesús es, de una manera única, el Hombre del Espíritu".[28]

Pero, ¿cómo debemos entender hoy la naturaleza de Jesús en cuanto dotado por el Espíritu? Dunn ha sugerido una respuesta. Jesús

> era carismático en el sentido de que manifestaba un *poder* y una *autoridad* que no le eran propias, que no había logrado ni conjurado, sino que les fueron dadas, que eran suyas en virtud del Espíritu/poder de Dios sobre él. El *poder* no lo poseía ni lo controlaba de manera de que él fuera su instrumento lo quisiera o no. Pero él no era su autor; tampoco era capaz de disponer de él ni de ignorarlo cuando quisiera... La *autoridad* no era suya por su mérito académico o su posición social; no la había ganado como derecho. Y, sin embargo, dejaba atrás toda otra autoridad, no importaba cuán sagrada fuera... pues venía directamente de su relación con Dios...[29]

No obstante, Jesús no fue un *extático* en el sentido de estar en "un estado emocional inusualmente exaltado, una condición de tal ensimismamiento o concentración que el individuo se torna inconsciente de todas las circunstancias concomitantes y de otros estímulos, una experiencia de arrobamiento intenso o un estado similar a un trance en los cuales las facultades normales quedan suspendidas por un período corto o largo, en el que la persona

27 *Jesus and the Spirit: A Story of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), pp. 53-62.
28 Green, *I Believe in the Holy Spirit*, p. 32.
29 *Jesus and the Spirit*, pp. 87-88.

percibe visiones o experimenta el 'habla automática', como en algunas formas de la *glosolalia*".[30]

E. LOS EXORCISMOS DE JESUS

Jesús pretendía poder echar fuera demonios y usó los exorcismos como evidencia de que "ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mat. 12:28; Luc. 11:20). Lucas, en lenguaje que recuerda a Exodo 8:19, relata que Jesús decía estar expulsando o echando fuera los demonios "por el dedo de Dios", mientras que Mateo utilizó las palabras "por el Espíritu de Dios". Tanto Mateo como Lucas conectaron esta afirmación de Jesús con la parábola del hombre fuerte (Mat. 12:24-29; Luc. 11:14-22). Según Dunn, el "reino escatológico estaba presente para Jesús sólo porque el Espíritu escatológico estaba presente en y por medio de él".[31]

F. LOS DICHOS SINOPTICOS

Dos hechos se tornan evidentes cuando uno le presta cuidadosa atención a los dichos de Jesús acerca del Espíritu Santo tal como están registrados en los Evangelios sinópticos. El primero es que son pocos y son de naturaleza diferente al número mayor de tales dichos en el Evangelio de Juan. Los Sinópticos no contienen nada que pueda compararse con el discurso de despedida (Juan 14—16). El segundo hecho es que, mientras que en los dichos sinópticos de Jesús el Espíritu o Espíritu Santo es mencionado rara vez, los Sinópticos sí relacionan al Espíritu Santo con los principales acontecimientos de la vida y del ministerio de Jesús,[32] como acabamos de indicar.

Los estudiosos de la Biblia y los teólogos a lo largo del siglo XX intentaron explicar "el silencio de los Sinópticos" de diversas maneras.[33] E. F. Scott, dando a entender que la creencia judía en los ángeles, en los espíritus malignos y en los demonios como intermediarios espirituales había crecido a costa del concepto del Espíritu durante la época intertestamentaria, sostuvo que Jesús deseaba evitar tales intermediarios, prefiriendo un acceso directo a Dios Padre. Por ende, habría tenido poco que decir acerca del Espíritu en cuanto intermediario.[34] Sin embargo, Jesús aceptaba las enseñanzas judías acerca de ángeles, espíritus malignos y demonios,[35] y la teoría de Scott "supondría que Jesús fue menos hábil en el discernimiento espiritual que Pablo, o que cientos de santos menos conocidos".[36] Vincent Taylor, basándose en la crítica de las formas, sostuvo que puesto que las comunidades cristianas primitivas sabían bien que poseían el Espíritu Santo, y puesto que no existía una con-

30 Ibíd., p. 84.
31 Ibíd., p. 48.
32 Van Dusen, *Spirit, Son and Father*, p. 53.
33 Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, pp. 81-102. Aquí seguimos en su mayor parte el resumen de Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, pp. 140-62.
34 *The Spirit in the New Testament*, pp. 77-80.
35 Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 141.
36 R. Newton Flew, *Jesus and His Church: A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament* (New York: Abingdon Press, 1938), p. 69.

troversia entre ellos relacionada con el Espíritu Santo, no tenían necesidad de recordar y repetir los dichos de Jesús acerca del Espíritu.[37] Pero sin duda la controversia no era el único criterio que se seguía para decidir cuáles dichos de Jesús se incluirían. Por otra parte, existió cierto grado de controversia acerca del bautismo por agua y el Espíritu (Hech. 19:1-7).[38] Según R. Newton Flew, Jesús necesitaba revisar y enriquecer el concepto del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento, especialmente su aspecto extático, y tal cosa solamente pudo hacerse en el transcurso de su ministerio. Al igual que el concepto del Mesías, el del Espíritu Santo debía ser transformado por Jesús. En las palabras del propio Flew: "De hecho, toda la concepción del Espíritu en el Antiguo Testamento debe ser bautizado en la muerte de Cristo. El Calvario era la única puerta de acceso a Pentecostés."[39] Pero, si a partir de su retiro a Cesarea de Filipo (Mar. 8:27—9:1 y par.) Jesús comenzó a preparar a sus discípulos para su papel como Mesías sufriente/Hijo de Dios, "¿por qué no les habría enseñado también el verdadero sentido del Espíritu Santo?"[40] C. K. Barrett, notando la reticencia de ciertos profetas del Antiguo Testamento a identificarse con la profecía, el probable origen no semítico del término "profeta" (*nabi'*), le atribuyó una cautela similar a Jesús y procedió a concluir que "el pensamiento escatológico de Jesús... da cuenta de su silencio con respecto al Espíritu". Que Jesús les hubiera hablado a sus discípulos acerca del don del Espíritu, habría significado dar a conocer el secreto mesiánico y, además, Jesús no previó ni habló de un período extendido entre su resurrección y su segunda venida.[41]

La evaluación de Barrett acerca del llamado "silencio de los Sinópticos", como por cierto la de los demás teóricos que han sido resumidos, se basaba sobre la presuposición de que las afirmaciones juaninas acerca del Paracleto eran una creación de la iglesia primitiva y que de ninguna manera eran dominicales ni se podían rastrear hasta Jesús mismo. H. P. Van Dusen llegó a la minuciosa conclusión de que la atribución por parte de los Sinópticos "de los acontecimientos clave de su vida al Espíritu", las enseñanzas acerca del Espíritu atribuidas a Jesús en el cuarto Evangelio, y "la mayoría si no todas las referencias al Espíritu que en los Sinópticos aparecen como dichas por él" fueron "la interpretación de la iglesia primitiva".[42] Así, las teorías que tratan de explicar el "silencio de los Sinópticos" sufren de la necesidad de volver a evaluar los dichos referidos al Paracleto en Juan, y de explorar la mayor correlación de los materiales sinópticos y juaninos.[43]

37 "The Spirit in the New Testament", in *The Doctrine of the Holy Spirit: Four Lectures by Members of the Staff of Wesley College, Headingley* (London: Epworth Press, 1937), pp. 50-60.
38 Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, pp. 141-42.
39 *Jesus and His Church*, p. 70.
40 Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 142.
41 Ibíd., pp. 143-62, esp. J. E. Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, pp. 81-86, 94-102, combinó las perspectivas de Flew y de Barrett. Georgia Harkness, *The Fellowship of the Holy Spirit* (Nashville: Abingdon Press, 1966), pp. 53-56, identificó cuatro posibles explicaciones, sin concordar con ninguna de ellas.
42 *Spirit, Son and Father*, p. 61.
43 El autor está muy agradecido a Lacoste Munn por su ayuda en descubrir cómo aun los recientes comentarios conservadores sobre el Evangelio de Juan no han evaluado directamente el origen dominical de los dichos referidos al Paracleto.

Si bien el debate acerca de las teorías críticas no puede ser resuelto totalmente, los cinco dichos de los Sinópticos sí pueden ser examinados. El primero de éstos (Mat. 12:28) ya ha sido tratado con relación al exorcismo. El segundo tiene que ver con la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mar. 3:28-30; Mat. 12:31, 32; Luc. 12:10). Según Mateo y Lucas, la blasfemia contra el Espíritu Santo ha de contrastarse con la blasfemia contra "el Hijo del Hombre". La mayor parte de los traductores han supuesto que lo segundo es una referencia a Jesús mismo, pero ciertamente es posible también que sea una referencia a la humanidad. Como mínimo deberían insistir en que este dicho no tenía la intención de clasificar los pecados sobre una base trinitaria,[44] es decir, haciendo que el pecado contra el Espíritu Santo fuera imperdonable mientras que el pecado contra Jesús fuera perdonable. El contexto es el de las obras manifiestas de Jesús, específicamente sus exorcismos, tal como han sido forjados en el poder del Espíritu de Dios, y la atribución paralela de los mismos a Satanás por parte de los fariseos. Tal atribución a Satanás de los hechos de Jesús obrados por el Espíritu es la blasfemia contra el Espíritu Santo. ¿Hasta qué punto debe uno llevar la aplicación de esta enseñanza? Algunos (p. ej. John Albert Broadus) han limitado su aplicación a aquellos que vieron con sus propios ojos los milagros de Jesús hechos durante su ministerio público y/o los milagros obrados durante la época de los apóstoles.[45] Otros (p. ej. B. H. Carroll) han enseñado que tal blasfemia puede ser cometida por personas de cualquier época que tienen una perversidad tan completa en su corazón y en su voluntad que al encontrarse con las obras mismas de Dios, las atribuyen a Satanás.[46] Una tercera opción (p. ej. Arthur Michael Ramsey, 1904-),[47] fundamentándose sobre la expresión "pecado eterno (*aioniou*)" (Mar. 3:29), ha interpretado el texto en el sentido de que alguien culpable de esta blasfemia no tendrá parte en la edad venidera.

El tercer dicho es exclusivamente de Lucas (11:13): "Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenos regalos a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que le pidan?" En Mateo (7:11) se lee "cosas buenas" en vez de "Espíritu Santo". Aquí hay un testimonio de los Sinópticos de la verdad de que Jesús dará u otorgará el Espíritu Santo. El cuarto dicho tiene que ver con la inspiración bíblica. Al introducir una cita del Salmo 110:1, Jesús dijo: "David mismo dijo mediante el Espíritu Santo" (Mar. 12:36) o "¿Cómo es que David, mediante el Espíritu, le llama Señor?" (Mat. 22:43).[48] En el quinto dicho (Mar. 13:11; Mat. 10:20; Luc. 12:12), Jesús promete

44 Erickson, *Christian Theology*, p. 862.
45 Broadus, *Commentary on the Gospel of Matthew*, An American Commentary on the New Testament (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886), ref. a Mateo 12:31, 32. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 184-85, rastreó esta interpretación hasta Juan Crisóstomo y Jerónimo.
46 *The Four Gospels, An Interpretation of the English Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), parte 1, pp. 383-417. Primeramente publicado en 1916. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 185-86, rastreó esta interpretación hasta Calvino y los teólogos reformados.
47 *Holy Spirit* (London: S.P.C.K; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 29-30. Esta interpretación puede ser comparada con la de Agustín de Hipona, a saber, que la blasfemia es "equivalente a la impenitencia final" (Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 185).
48 Algunos traductores modernos han insertado con frecuencia las palabras "inspirado", "conmovido" o "hablando", para las cuales no hay equivalente literal en griego.

que "el Espíritu Santo" o "el Espíritu de vuestro Padre" capacitará a los discípulos para hablar cuando sean interrogados en las sinagogas y por oficiales gubernamentales.[49]

G. LA PROMESA DEL BAUTISMO DE JESUS EN/CON EL ESPIRITU SANTO Y LA DEMORA EN LA VENIDA DEL ESPIRITU

Seis veces en el Nuevo Testamento (Mar. 1:8; Mat. 3:11c; Luc. 3:16; Juan 1:33; Hech. 1:5; 11:16) se encuentra registrada la afirmación de que mientras Juan el Bautista había bautizado "con" o "en" agua, alguien más fuerte, que había de venir, sobre el cual el Espíritu había descendido y permanecía, bautizaría "con" o "en" el Espíritu Santo. Mateo y Lucas hacen referencia a este segundo bautismo como un bautismo "en el Espíritu Santo y fuego". En los seis textos Jesús es el bautizador y el Espíritu es el medio o el instrumento del bautismo. Los cuatro Evangelios atribuyen esta afirmación a Juan el Bautista, mientras que Hechos se la adscribe a Jesús. La mayoría de los comentaristas y teólogos[50] descubren el cumplimiento de esta promesa en el día de Pentecostés, pero entre los teólogos neopentecostales se encuentra la idea de que el bautismo no solamente ocurrió el día de Pentecostés, sino que también ocurre subsiguientemente "un número ilimitado de veces".[51]

En Juan 7:37-39, se hace referencia a la promesa de Jesús de que "del interior" de los creyentes en él "correrán ríos de agua viva". El evangelista interpretó este dicho como una referencia al Espíritu Santo, pero comentó que el don del Espíritu no había sido otorgado todavía en el momento de decirse esas palabras, porque Jesús "aún no había sido glorificado", probablemente una referencia a su muerte y resurrección.

H. DICHOS JUANINOS RELATIVOS AL ESPIRITU DADOR DE VIDA, EL ESPIRITU DE VERDAD Y EL PARACLETO[52]

En el contexto de que muchos discípulos se alejaban de Jesús debido a su "dura palabra", el Evangelio de Juan registra un dicho de Jesús según el cual "el Espíritu es el que da vida" y que sus propias palabras son "espíritu" y son "vida" (6:60-63).[53] Tres veces en el discurso de despedida el Espíritu Santo prometido es llamado "el Espíritu de verdad" (Juan 14:16, 17; 15:26; 16:13). Ese Espíritu permanecerá "para siempre" con los discípulos, "procede del Padre", "dará testimonio" acerca de Jesús y "guiará" a los discípulos "a toda verdad". En los mismos tres capítulos el Espíritu Santo es llamado

49 Lucas (10:21) atribuye al Espíritu Santo el dicho de Jesús referido a la revelación que Dios ha escondido "de los sabios y entendidos" y revelado "a los niños".
50 Por ejemplo F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts,* The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 76.
51 Por ejemplo Williams, *Renewal Theology,* 2:184, 200.
52 Véase W. Boyd Hunt, "John's Doctrine of the Spirit", *Southwestern Journal of Theology,* 8 (octubre 1965):45-65.
53 Conforme a D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), ref. 6:63, "las palabras de Jesús, correctamente comprendidas y absorbidas, generan vida".

Paracleto[54] cuatro veces (14:16, 26; 15:26; 16:7). El Paracleto ha de ser dado por el Padre, o enviado por el Padre en el nombre de Jesús, o enviado por Jesús del Padre, posteriormente a la partida de Jesús.[55]

Las funciones del Espíritu Santo con respecto a Jesús, tal como se presentan en el discurso de despedida, pueden resumirse por medio del uso de los verbos clave. El Espíritu ha de "estar"con los discípulos "para siempre" (14:16), para "enseñarles" (*didaksei*) "todas las cosas" (14:26), "recordarles" (*upomimnesei*) "todo" lo que Jesús les había hablado (14:26), "dar testimonio" (*marturesei*) acerca de Jesús (15:26), "convencer [*elegsei*] al mundo" respecto a la "justicia" debido a la partida de Jesús (16:8, 10), "guiar" (*odegesei*) a los discípulos "a toda la verdad" (16:13), "hablar" (*lalesei*) "todo lo que oiga" (16:13), "hacer saber" (*anangelei*) a los discípulos "las cosas que han de venir" (16:13), "glorificar" (*dokasei*) a Jesús (16:14), "recibir" o "tomar" de lo que es de Jesús (16:14), y "decir", "revelar" o "declarar" (*anangelei*) estas cosas a los discípulos (16:14).[56]

I. LA MUERTE Y RESURRECCION DE JESUS

En las epístolas del Nuevo Testamento aparece el Espíritu Santo como relacionado tanto con la muerte como con la resurrección de Jesús. Cristo, "mediante [*dia*] el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios" (Heb. 9:14). Además, fue "designado" o "declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4). De hecho, Pablo daba por sentado que el Espíritu había levantado a Jesús de entre los muertos y afirmó que asimismo el mismo Espíritu, que mora en los creyentes, dará vida a sus "cuerpos mortales" (Rom. 8:11).[57]

III. EL ESPIRITU SANTO Y EL SEÑOR JESUS EXALTADO

En la fase de nuestra investigación dedicada al período después de la resurrección, debemos prestar atención tanto a la venida única del Espíritu Santo el día de Pentecostés como a la obra del Espíritu Santo en relación con Jesús como Señor resucitado y ascendido.

54 La palabra *parakletos* ha sido traducida como "consolador", "consejero", "abogado" y "ayudador". Leon Morris, *The Gospel according to John,* The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 665, afirmó que "Advocate" (abogado defensor) es la mejor traducción al inglés. Summers, *Behold the Lamb: An Exposition of the Theological Themes in the Gospel of John* (Nashville: Broadman Press, 1979) p. 198, prefirió el uso de "Paracleto".
55 Carson (*The Gospel According to John,* p. 481) ha concluido "que estos pasajes referidos al Paracleto tienen importantes paralelos en otros libros del Nuevo Testamento; que dentro del cuarto Evangelio estaban basados en observaciones precedentes acerca del Espíritu Santo (especialmente 1:32-34; 3:5, 34; 4:23, 24; 7:37-39); y que anticipan 20:22, 23". Sobre la importancia de los dichos referidos al Paracleto en la era patrística, véase Anthony Casurella, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers: A Study in the History of Exegesis,* Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, núm. 25 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983). Otros estudios dignos de mención son Hans Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel,* trad. James W. Cox, Facet Books, Biblical Series, núm. 20 (Philadelphia: Fortress Press, 1968) y George Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
56 Ver Ramsey, *Holy Spirit,* pp. 100-103.
57 Ver Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible,* pp. 300- 301.

A. LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

1. *Su momento*

La respuesta tradicional de que la venida única y determinante del Espíritu Santo ocurrió el día de Pentecostés, 50 días después de la Pascua, tal como se registra en Hechos 2:1-4, ha sido cuestionada a la luz de la exégesis y la correlación de Juan 20:22 y Hechos 2:1-4. Según Juan 20:22, Jesús, la noche del día de su resurrección, habiendo aparecido a los diez discípulos en ausencia de Tomás, al darles la comisión a los discípulos, "sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo". ¿Fueron éstas dos venidas o dos advenimientos del Espíritu Santo, o se trata de dos descripciones de la misma venida? Los dos pasajes pueden tomarse como referidos a dos acontecimientos diferentes. Según William Graham MacDonald (1933-), Juan 20:22 se refiere a la regeneración o renovación de los discípulos (Tito 3:5), mientras que Hechos 2:4 se refiere a su "llenura con el Espíritu Santo".[58] La idea de las dos venidas también ha sido rechazada. Michael Green se ha opuesto a la idea "de que Jesús insufló dos veces su Espíritu Santo".[59] Según C. K. Barrett, los esfuerzos de armonización no han sido convincentes:

> No parece posible armonizar este relato de un otorgamiento especial del Espíritu con lo contenido en Hechos 2; luego de este acontecimiento ya no podía haber más "esperas" (Luc. 24:48, 49; Hech. 1:4, 5); la iglesia ya no podía ser equipada más plenamente para su misión. La existencia de tradiciones divergentes respecto al don constitutivo del Espíritu no es sorprendente; es probable que para los primeros cristianos la resurrección de Jesús y sus apariciones, su exaltación... , y el don del Espíritu aparecieran como una experiencia, que solamente después llegó a describirse con elementos separados e independientes.[60]

2. *Su cumplimiento de la profecía*

El apóstol Pedro interpretó la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés (Hech. 2:16) como el cumplimiento de la profecía de Joel:

> Sucederá después de esto
> que derramaré mi Espíritu sobre todo mortal.
> Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán.
> Vuestros ancianos tendrán sueños;
> y vuestros jóvenes, visiones.
> En aquellos días también derramaré mi Espíritu
> sobre los siervos y las siervas.
> Realizaré prodigios en los cielos
> y en la tierra:
> sangre, fuego y columnas de humo.
> El sol se convertirá en tinieblas,

[58] *Glossolalia in the New Testament* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1964), p. 2.
[59] *I Believe in the Holy Spirit*, pp. 41-42.
[60] *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: S.P.C.K., 1967), en ref. a 20:22.

> y la luna en sangre,
> antes que venga el día de Jehovah, grande y temible.
> Y sucederá que cualquiera que invoque
> el nombre de Jehovah será salvo... (Joel 2:28-32a).

3. *Su otorgamiento de la facultad de dar testimonio*

La venida del Espíritu se relacionó específicamente con la investidura de los discípulos de Jesús de la facultad de testificar acerca de su Señor. Esta relación es el tema central de la versión de la Gran Comisión que se encuentra en Hechos 1:8: "Pero recibiréis poder cuando el Espíritu Santo haya venido sobre vosotros, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra." Hechos 2:4, 4:31 y 5:32 son indicaciones de que la promesa y el mandato fueron cumplidos.

En un sentido, el advenimiento del Espíritu el día de Pentecostés marcó la liberación de la energía redentora de la muerte y resurrección de Jesús. Como lo expresa R. C. Moberly: "El Calvario sin el Pentecostés no sería una expiación para nosotros. Pero el Pentecostés no podría existir sin el Calvario. El Calvario es la posibilidad del Pentecostés; y el Pentecostés es el cumplimiento, en los espíritus humanos, del Calvario".[61]

4. *Sus inusuales fenómenos concomitantes*

El advenimiento del Espíritu Santo estuvo caracterizado por tres fenómenos extraordinarios. En primer lugar: "De repente, vino un estruendo (*ecos*) del cielo, como si soplara un viento violento (*pnoes*), y llenó toda la casa donde estaban sentados" (Hech. 2:2). En segundo lugar, aparecieron a los presentes "lenguas como de fuego (*glossai osei puros*) repartidas entre ellos" (2:3). En tercer lugar: "todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas (*lalein eterais glossais*), como el Espíritu les daba que hablasen" (2:4). Más adelante[62] trataremos las diversas interpretaciones de este hablar en lenguas.

B. LA OBRA DEL ESPIRITU SANTO EN RELACION CON EL SEÑOR JESUS EXALTADO

Ya hemos[63] localizado e identificado los pasajes de los cuatro Evangelios en los que Jesús y el Espíritu aparecen vinculados específicamente. A continuación, algunos de estos pasajes, juntamente con por lo menos un pasaje de Pablo, se tornarán la base bíblica de un desarrollo más sistemático de la actividad del Espíritu en relación con el Jesús ascendido.

[61] *Atonement and Personality*, p. 152. Ver W. Boyd Hunt, "The Holy Spirit and Revelation Today", *Southwestern Journal of Theology* 16 (Spring 1974):33-36. Los teólogos pentecostales hacen referencia a la "recepción" presente del "Pentecostés", que se tornaría evidente a través del fenómeno de hablar en lenguas (William Caldwell, *Pentecostal Baptism* [Tulsa: Front Line Evangelism, 1963], pp. 55-58, 70-73).
[62] Ver más adelante, cap. 56, IV, A.
[63] Ver arriba, II.

1. Enseñanza de los dichos de Jesús

Según Juan 14—16, el Espíritu Santo les "enseñará" a los discípulos "todas las cosas" y les hará "recordar todo" lo que Jesús les había dicho (14:26). Según Jesús, el Espíritu "recibirá de lo mío" (*ek tou emou*) "y os lo hará saber" (16:14b). De hecho, lo que pertenece a Jesús es del Padre (16:15). Por ende, el Espíritu ha de servir un papel didáctico, recordando, declarando y clarificando lo que Jesús había enseñado. ¿Significa esto asimismo que se requiere del Espíritu para poder interpretar correctamente la Biblia?[64]

2. Testimonio por el "Espíritu de verdad" acerca de la verdad que es en Jesús

El "Espíritu de verdad... dará testimonio" de Jesús (15:26) y "guiará" a los discípulos "a toda la verdad" (16:13a), "pues no hablará por sí solo" (16:13b) sino que "hablará todo lo que oiga" (16:13c). Pero el Espíritu "os hará saber las cosas que han de venir" (*ta ercomena*) (16:13d). Así, el Espíritu tendría una función testimonial, con Jesús como la médula de su testimonio.

El Espíritu Santo no se dedica a un emprendimiento independiente, sino que testifica de Jesús como el Hijo de Dios, su persona, su verdad y su obra. Según W. T. Conner, la función del Espíritu con respecto a Jesús es análoga a lo que es la luz al orden natural, a saber, un poder iluminador que revela su objeto.[65] Negando que las iglesias actuales necesiten "un nuevo centramiento en el Espíritu", Frederick Dale Bruner (1932-) ha observado con razón: "El Espíritu Santo no tiene problemas con ser la Cenicienta fuera del salón de fiestas si el Príncipe es honrado dentro de su Reino. Pues el Espíritu Santo realmente es el miembro tímido de la Trinidad."[66]

3. Glorificación de Jesús

La glorificación de Jesús por medio del Espíritu está estrechamente relacionada con el testimonio del Espíritu acerca de Jesús (Juan 16:14a). La "obra del Espíritu es honrar a Cristo solícitamente".[67] El Espíritu no solamente ilumina y revela al Jesús exaltado, sino que también lo honra y glorifica.

4. Posibilitar la presencia espiritual del Jesús exaltado

Jesús les hizo tres promesas equiparables a sus discípulos. En primer lugar: "Porque donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mat. 18:20). En segundo lugar: "No os dejaré huérfa-

64 Hunt, "The Holy Spirit and Revelation Today", pp. 36-38.
65 *The Work of the Holy Spirit*, pp. 88-89.
66 "The Shy Member of the Trinity", en Bruner y William Hordern, *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), p. 16. Conforme a Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 138, "el verdadero Espíritu Santo de Dios no se hace propaganda a sí mismo: él consigue pasar desapercibido y le hace propaganda a Jesus".
67 Bruner, "The Shy Member of the Trinity", p. 15.

nos (*orfanos*);[68] volveré a vosotros"[69] (Juan 14:18). En tercer lugar: "Y he aquí, yo estoy con vosotros todos los días (*ego meth' umon eimi pasas tas emeras*), hasta el fin del mundo" (Mat. 28:20b). ¿Cómo fueron cumplidas esas promesas? Parece evidente que ocurrió a través de la presencia y la obra del Espíritu Santo en hacer presente al Jesús exaltado.

> La partida física [de Jesús] hizo posible la venida del Espíritu Santo como Paracleto; no habría barreras de tiempo y de espacio para evitar que los discípulos estuvieran en contacto íntimo con él. De hecho, descubrirían que la relación era aun más cercana que el compañerismo con Jesús en los días de su carne... El Espíritu universaliza la presencia de Jesús en los corazones de los discípulos.[70]

El apóstol Pablo escribió exultante, luego de notar que el velo de la ley mosaica había sido quitado: "Porque el Señor es el Espíritu" (2 Cor. 3:17a). En el mismo contexto, luego de aludir a la transformación de los creyentes cristianos en la "imagen" (*eikon*) del Señor Jesús, Pablo declaró que tal transformación es "como por el Espíritu del Señor" (3:18b). Ciertamente Pablo no estaba dando a entender que no hay distinción funcional o hipostática alguna entre el Espíritu Santo y Jesús. Más bien, parece haber estado enfatizando la correlación entre la presencia y la obra de ambos. Tener la presencia del Espíritu Santo es tener la presencia espiritual permanente del Jesús resucitado y ascendido. El Espíritu Santo vino, por tanto, a tomar el lugar de Jesús como la Palabra encarnada o el Hijo de Dios, pero el Espíritu no vino a reemplazar o a desplazar a Jesús en cuanto exaltado.

C. TEOLOGIZANDO ACERCA DEL ESPIRITU SANTO EN CUANTO FACTOR SUBJETIVO

Ciertos teólogos del siglo XX describieron la obra de Jesús como "objetiva" y la obra del Espíritu Santo como "subjetiva". Karl Barth tiene secciones de su Dogmática Eclesiástica tituladas "El Espíritu Santo, la realidad subjetiva de la revelación" y "El Espíritu Santo, la posibilidad subjetiva de la revelación" así como "Jesucristo la realidad objetiva de la revelación" y "Jesucristo la posibilidad objetiva de la revelación".[71] Sin embargo, pareciera que Barth no separó ni forzó demasiado la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. W. T. Conner relacionó a Jesucristo y el Espíritu Santo con los aspectos "históricos y experimentales" del cristianismo.[72] Según George Hendry:

> La obra de Dios en el evangelio tiene un aspecto dual para Pablo: está el hecho (objetivo) de Cristo, en el cual Dios confrontó a los hombres, y está el don (subjetivo) del

68 Otras posibilidades: "solos"; "desolados"; "despojados" (14:17).
69 El contexto contiene una referencia al Espíritu Santo.
70 Green, *I Believe in the Holy Spirit*, pp. 42-43. Solamente el Espíritu Santo puede, "por recordar la conocida frase de P. T. Forsyth, hacer que Jesucristo sea nuestro contemporáneo" (Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 141).
71 I/2, caps. 16, 13.
72 *The Work of the Holy Spirit*, pp. 2-5.

Espíritu, por el cual los hombren reconocen y responden al don de Dios en Cristo. Ambos son esenciales.[73]

Al hacer la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo no debemos nunca enseñar o aun implicar la irrealidad objetiva del Espíritu Santo o la falta de disponibilidad objetiva de Jesús como el Señor exaltado.

IV. LA RELACION ETERNA ENTRE EL ESPIRITU SANTO Y EL HIJO (O LA PALABRA) DE DIOS

Las afirmaciones dentro de los Evangelios del Nuevo Testamento relativas a Jesús y al Espíritu Santo parecen aplicarse durante su vida y ministerio al ámbito del tiempo y de la historia. Jesús fue guiado y recibió poder del Espíritu Santo, iría al Padre y él o el Padre enviarían al Espíritu Santo. El Espíritu Santo vino entonces de manera única a los discípulos de Jesús en Jerusalén el día de Pentecostés y permaneció con ellos. Pero en la afirmación según la cual "el Espíritu de verdad" "procede del Padre" (*para tou patros ekporeuetai*) (Juan 15:26), existe la sugerencia de una relación eterna del Espíritu con el Padre. Los cristianos en épocas posteriores harían uso de este verbo "proceder".

Entre los Padres de la iglesia, especialmente los del siglo IV, existió una tendencia a referirse a "la procesión del Espíritu Santo", de manera análoga a sus referencias al "carácter de engendrado del Hijo de Dios". Basándose en Juan 15:26, Gregorio Nacianceno sostuvo que el Espíritu Santo "procede del Padre".[74] Gregorio de Nisa enseñó que el Espíritu Santo "es de Dios y del Cristo". "Procede del Padre" y "recibe del Hijo".[75] A partir de los Capadocios, la "enseñanza regular de la iglesia Oriental" fue "que la procesión del Espíritu Santo es 'del Padre a través del Hijo' ".[76]

La procesión a la larga llegaría a ser un punto teológico en discusión a largo plazo entre el Oriente griego y el Occidente latino. Aunque aparentemente algunos Padres latinos tales como Agustín de Hipona, León I y Gregorio I utilizaron el lenguaje de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, tal lenguaje patrístico en ese momento no alteró el texto del Credo Niceno-Constantinopolitano (C) respecto al Espíritu Santo: "quien procede del Padre".[77] El agregado occidental a este credo de la palabra *filioque* ("y del Hijo") probablemente ocurrió por primera vez en España durante el siglo VI. No se sabe si se hizo por ignorancia o por una motivación antiarriana, pero el agregado también se hizo en Francia e Inglaterra.[78] El papa León III (pap. 795-816) trató de ponerle fin a la controversia que estaba surgiendo en torno al *filioque*, volviendo al texto primitivo, pero el papa Sergio IV (pap. 1009-12) insertó el

[73] *The Holy Spirit in Christian Theology*, p. 34.
[74] *Discursos teológicos* 31.7-8.
[75] *Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatochos Macedonianos*, 2, 11.
[76] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 263.
[77] Nicolas Zernov, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), p. 90; Schaff, *Creeds of Christendom*, 2:59.
[78] Zernov, *Eastern Christendom*, p. 90.

filioque en su credo y envió una copia a Constantinopla, mientras que el papa Benedicto VIII (pap. 1012-24) usó el credo modificado en la coronación del emperador Enrique II.[79]

La oposición oriental al *filioque* fue expresada elaboradamente por Focio (820-91), patriarca de Constantinopla. Focio fue más allá de la objeción de que ningún concilio ecuménico había aprobado el agregado. También fue más allá de la misión temporal del Espíritu, pues podría haber aceptado esa misión como verdadera. Más bien, Focio presentó 31 argumentos en contra del agregado del *filioque* sobre la base de la defensa del ser eterno o atemporal del Dios trino en contra de cualquier origen doble o subordinación del Espíritu.[80] En los argumentos de Focio puede verse que la ontología y la eternidad fueron factores fundamentales en el rechazo oriental del *filioque*.

A pesar de los esfuerzos de los concilios en Lyon II (1274) y Florencia (1439), para resolver el diferendo entre las tradiciones ortodoxa oriental y católica romana respecto al *filioque*, esta cuestión teológica persiste como problema causante de división todavía durante el siglo XX, como lo refleja inclusive el Concilio Vaticano II.[81] Hasta la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos tuvo que decidir en la década del 1970 si quería mantener el *filioque*, cosa que hizo.[82]

Alasdair Heron ha ofrecido una penetrante crítica de ambas posiciones respecto al *filioque*, al insistir en que

> ninguna de estas posiciones puede ser considerada totalmente satisfactoria. La Trinidad no puede ser subdividida en "dos aquí" y "uno allá" o "dos de esta clase" y "uno de aquella" sin violentar el esquema y la dinámica del ser de Dios y su movimiento como Padre, Hijo y Espíritu Santo... Ninguna de las dos posturas es adecuadamente trinitaria; ambas reflejan un esquema doble más que triple.
>
> [Así]... ninguna de las dos vías de acceso puede reconciliarse fácilmente con la historia de Cristo y el Espíritu tal como se la presenta en el Nuevo Testamento. Un Espíritu que procede *del* (antes de *al*) Hijo en la eternidad no concuerda bien con un Espíritu que viene de, que es recibido por y que luego es dado desde el Hijo en la historia. De manera similar, sin embargo, un Espíritu que procede en la eternidad del Padre solamente, parecería estar parado en una relación eterna con el Hijo diferente a la que se representó y cumplió en el movimiento de la encarnación hasta Pentecostés. ¿Acaso no debe encontrarse de algún modo un espacio en el que se afirme una doble relación entre el Hijo y el Espíritu cuya ultimidad sea tan real en la vida de Dios como en la obra de la salvación?[83]

[79] Ibíd., pp. 90, 101.
[80] R. M. French, *The Eastern Orthodox Church* (London: Hutchinson and Co., 1951), p. 73; Photius (Focio), *On the Mystagogy of the Holy Spirit, trad. Holy Transfiguration Monastery* (Astoria, N.Y.: Studion Publishers, 1983), pp. 67-116.
[81] La Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias patrocinó dos consultas (1978, 1979) sobre el tema del *filioque: Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, ed. Lukas Vischer, Faith and Order Paper, núm. 103 (London: S.P.C.K.; Geneva: World Council of Churches, 1981). Para una reciente discusión de los católicos romanos, ver Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 3:49-60, 174-214.
[82] Hanson and Hanson, *Reasonable Faith*, pp. 162-63. Los Hansons desean mantener el término pero lo interpretan en el sentido de que "el Espíritu proviene del Padre a través del Hijo".
[83] *The Holy Spirit*, p. 177.

La historia de la controversia del *filioque* debería ser un recordatorio de que puede basarse demasiada teología en Juan 15:26, como si todo dependiera únicamente de ese texto. Al mismo tiempo, la controversia debería demostrar una vez más la necesidad de una Trinidad ontológica, no meramente económica. Por cierto, lo que se revela en la economía de la revelación divina acerca del Espíritu Santo y lo que se afirma acerca del Espíritu en la eternidad no tiene por qué contradecirse.

Hemos notado ciertas anticipaciones en la función del Espíritu de Dios en relación con el Mesías o Siervo del Señor. Hemos investigado en los Evangelios tanto la actividad del Espíritu con respecto a la vida y obra de Jesús, como los dichos de Jesús respecto al Espíritu. Hemos examinado la venida del Espíritu el Día de Pentecostés y su obra subsiguiente frente a Jesús como el Señor exaltado. Hemos sondeado la relación entre el Hijo de Dios y el Espíritu de Dios en la eternidad. Ahora nos volcaremos a la obra del Espíritu Santo en relación con el creyente cristiano o discípulo.

54

EL ESPIRITU SANTO Y EL CRISTIANO

H. Wheeler Robinson ha relatado que

> durante una seria enfermedad fue conducido a preguntarse a sí mismo por qué las verdades del cristianismo "evangélico", que él frecuentemente había predicado a otros, ahora no le proporcionaban fortaleza personal. Seguía considerándolas verdaderas aunque parecía faltarles vitalidad. Parecían demandar un esfuerzo activo de fe para el cual le faltaba la energía física. La figura que se presentó en aquel momento fue la de un gran globo, con amplio poder de alzamiento, ¡si sólo uno tuviera la fuerza para agarrar la soga que colgaba de él!... El resultado de esta experiencia fue... conducirlo a buscar la falla en su propia concepción de la verdad evangélica. La descubrió en su abandono relativo de aquellas concepciones del Espíritu Santo en las cuales es tan rico el Nuevo Testamento.[1]

La experiencia de Robinson apunta tanto a la realidad del abandono del Espíritu Santo por parte de numerosos cristianos como a la verdad opuesta, a saber, que el Espíritu Santo desea obrar activamente en la vida y la experiencia humanas. La indagación de la actividad del Espíritu en relación con la vida del cristiano individual es, por lo tanto, un tema importante en la actualidad y en lo que atañe a la existencia, además de ser necesario bíblica y teológicamente.

Los credos cristianos de la era patrística hacían hincapié sobre la persona del Espíritu Santo e incluían detalles específicos acerca del mismo, especialmente con respecto a su divinidad y su naturaleza hipostática. Sin embargo, estos credos tendían a callar o a ser más bien deficientes acerca de la obra o actividad del Espíritu. A partir de los escritos de los reformadores protestantes y de las confesiones de fe de la Reforma, comenzó a conferírsele mayor atención a la obra del Espíritu Santo; esta tendencia continuó en el período moderno.[2] La atención otorgada a la obra del Espíritu durante y a partir de la Reforma es importante para la formulación actual de la doctrina del Espíritu Santo y el cristiano.

Al tratar la obra del Espíritu Santo desde el advenimiento del Espíritu en el día de Pentecostés, parece sabio y útil tratar separadamente la obra del Espíritu Santo en el cristiano (individual) y la obra del Espíritu en la iglesia

---

1 *The Christian Experience of the Holy Spirit*, p. 4.

2 Puesto que los Reformadores "derivaban la vida regenerada en su totalidad de la libre gracia de Dios, postulaban al Espíritu Santo como el agente personal de dicha gracia en el corazón, más específica y uniformemente de lo que cualquier escritor bíblico o eclesiástico hubiera hecho hasta ese momento" (Rees, *The Holy Spirit in Thought and Experience*, pp. 186-87).

(corporativa), tal como lo han hecho varios teólogos del siglo XX.[3] Por otra parte, la importancia de los dones espirituales parece requerir un tratamiento específico y separado del Espíritu Santo y los dones espirituales.

I. ANTICIPACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO DEL DERRAMAMIENTO DEL ESPIRITU DEL SEÑOR SOBRE "TODA CARNE"

El profeta Joel anticipó un derramamiento más general o completo del Espíritu del Señor por parte de Yahvé que el que hubiera sido experimentado con anterioridad, y esto en conjunción con "el día del Señor" (1:15; 2:1, 2, 11, 31). Como ha sido observado previamente,[4] el otorgamiento del Espíritu de Dios según el Antiguo Testamento se limitaba a unos pocos elegidos entre el pueblo del pacto, esto es, jueces y profetas. Normalmente ocurría durante un período corto de tiempo, para la realización de una tarea o función específicas. Joel registró la promesa de Yahvé:

> Sucederá después de esto
> que derramaré mi Espíritu sobre todo mortal.[5]
> Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán.
> Vuestros ancianos tendrán sueños;
> y vuestros jóvenes visiones.
> En aquellos días también derramaré mi Espíritu
> sobre los siervos y las siervas.
> Realizaré prodigios en los cielos
> y en la tierra:
> sangre, fuego y columnas de humo.
> El sol se convertirá en tinieblas,
> y la luna en sangre,
> antes que venga el día de Jehovah, grande y temible.
> Y sucederá que cualquiera
> que invoque el nombre del Jehovah será salvo... (2:28-32a).

Aunque Joel anticipó un derramamiento general del Espíritu del Señor, es probable que por "todo mortal" entendiera "toda Judea". No obstante, el cumplimiento registrado en Hechos 2:16 anticipa la inclusión de los creyentes gentiles, de modo que "todo mortal" llega a significar "todo el pueblo de Dios", dentro del cual no hay distinciones, ya sean de edad o de sexo, en cuanto al don básico o presencia del Espíritu de Dios.[6]

[3] Thomas, *The Holy Spirit of God*, caps. 21—22; Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, parte 2, caps. 6, 9; Conner, *The Work of the Holy Spirit*, caps. 6—8; Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, caps. 3, 5; Van Dusen, *Spirit, Son and Father*, pp. 77-83, 94-105, 122-45; Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, caps. 3—4; Geoffrey W. Bromiley, "The Holy Spirit", en *Fundamentals of the Faith*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Zondervan, 1969), pp. 158-64; and Green, *I Believe in the Holy Spirit*, caps. 6—7.
[4] Ver arriba, cap. 52, III, C.
[5] O "toda carne", o "toda la humanidad".
[6] Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 117.

II. EL ESPIRITU SANTO Y EL LLEGAR A SER CRISTIANO

¿Cuál será el mejor modo de tratar la enseñanza del Nuevo Testamento en relación con la experiencia del Espíritu Santo por parte del cristiano? W. T. Conner, al interpretar la enseñanza paulina, diferenció los aspectos iniciales de aquellos que tienen un carácter continuo.[7] Geoffrey W. Bromiley dividió el tema en tres partes: "el comienzo, el transcurso y la consumación", relacionándolas respectivamente con "la regeneración" (la parte "evangelística"), la "renovación" (la parte "ética") y la resurrección (la parte "escatológica").[8] Seguiremos la división de Bromiley en el presente capítulo.

El "comienzo", que dicho de manera más sencilla significa llegar a ser cristiano, involucra la convicción, el renacimiento, la posesión o recepción y el bautismo.

A. CONVICCION POR PARTE DEL ESPIRITU SANTO EN CUANTO AL PECADO, LA JUSTICIA Y EL JUICIO

El texto clásico relativo a la obra convincente o generadora de convicción del Espíritu Santo es Juan 16:8-11:

> Cuando él [lit. "aquel" o el Paracleto] venga, convencerá [o "reprobará"] al mundo de pecado, de justicia y de juicio. En cuanto a pecado, porque no creen en mí; en cuanto a justicia, porque me voy al Padre, y no me veréis más; y en cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado [o "condenado"].

Conforme a este texto, la incredulidad respecto de Jesús es la esencia del pecado. Puesto que Jesús es la personificación o patrón objetivo de la justicia, ya ha ocurrido el juicio divino de Satanás. Las tres partes del texto no constituyen "tres obras de convicción" o de convencimiento "separadas", "sino una: tres fases de una sola obra".[9] No fueron solamente los judíos no creyentes durante el siglo I d. de J.C. que necesitaron el convencimiento o convicción del Espíritu Santo, sino también los no creyentes modernos que son enfrentados cara a cara con los reclamos, los actos y la persona del Señor Jesús exaltado y los rechazan. Siendo Jesús la Palabra encarnada y habiendo éste dejado de ser la corporización visible de la justicia, pasa a ser ahora la función del Espíritu Santo prescribir o hacer conocer la justicia que requiere Dios.[10] Tal obra del Espíritu generadora de convencimiento debe ser unirse a la comprensión de que Satanás ya había sido juzgado y condenado.

[7] *The Work of the Holy Spirit*, caps. 6—7.
[8] "The Holy Spirit", p. 161.
[9] Conner, *The Work of the Holy Spirit*, p. 87.
[10] Es también posible interpretar la "justicia" (1) como la "justicia imputada" que Jesús obtiene por "su muerte meritoria y expiatoria" (Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 179, 180); o (2) como "la reinvindicación del Hijo por el Padre en la exaltación" (A. J. Gordon, *The Ministry of the Spirit* [Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1894], pp. 191-97; ver asímismo Hunt, "John's Doctrine of the Spirit", p. 56, núm. 37).

B. RENACIMIENTO, REGENERACION O RENOVACION POR PARTE DEL ESPIRITU SANTO

El comienzo de la nueva vida para los seres humanos es otra de las actividades principales del Espíritu Santo. En su conversación con Nicodemo Jesús declaró:

> De cierto, de cierto te digo que a menos que uno nazca de agua y del Espíritu (*genneteeek udatos kai pneumatos*), no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne, carne es; y lo que ha nacido del Espíritu, espíritu es... El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que ha nacido del Espíritu (Juan 3:5, 6, 8).

El v. 5 ha planteado grandes problemas para la interpretación de este texto y existen importantes divergencias en la interpretación del versículo. En primer lugar, "nacido del agua" ha sido interpretado como una referencia al nacimiento físico, esto es, en referencia al "rompimiento de la bolsa" en el momento del parto. Conforme a ello, se entiende que el versículo se refiere a dos nacimientos, uno físico y el otro por el Espíritu Santo. Los dos nacimientos se contrastarían y vincularían a la vez. En segundo lugar, "nacido del agua" ha sido tomado para referirse al agua del bautismo. Esto ha sido cierto particularmente en el caso de comentaristas en la tradición paidobautista. Conforme a ello, el versículo significaría que a menos que uno se bautice en agua y sea nacido del Espíritu Santo, no podrá entrar en el reino de Dios. En tercer lugar, "nacido del agua y del Espíritu" ha sido entendido como una acción simple, no como dos acciones, que constituye la limpieza de la regeneración. La ausencia del artículo antes de *pneumatos* es enfatizada y Juan 3:5 es interpretado a la luz de Tito 3:5.[11] En cuarto lugar, algunos académicos han argumentado que *udatos kai* no era el texto original del Evangelio de Juan sino que fue agregado posteriormente, tal vez durante el siglo II o III cuando se enseñaba la regeneración bautismal. La evidencia favorable de la crítica textual, sin embargo, es muy limitada.[12] Aunque una determinación final es difícil, la tercera interpretación parece ser la más probable.

En Tito 3:5 Pablo se refirió a que Jesús salva "por medio del lavamiento de la regeneración" (*dia loutrou paliggenesias*) "y de la renovación del Espíritu

[11] Ray Summers (1910-92), "Born of Water and Spirit", en *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*, ed. E. Jerry Vardaman, James Leo Garrett, h. y J. B. Adair (Waco, Tex.: Baylor University Press, 1962), pp. 117-28. Summers, *Behold the Lamb*, pp. 64-73, explicó estas tres interpretaciones en más detalle, observando que algunos que sostuvieron la primera han entendido nacido "de agua" como una referencia al semen masculino; los que abogan por la segunda pueden ser divididos entre aquellos que entienden que "este nacimiento del agua es una parte del proceso salvífico" y aquellos que no (pp. 68, 69). Joseph Belcastro (1910-), *The Relationship of Baptism to Church Membership* (St. Louis: Bethany Press, 1963), pp. 130-33, rompiendo con su propia herencia como "discípulo de Cristo", adoptó la tercera perspectiva. Beverly Roberts Gaventa (1948-), *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Overtures to Biblical Theology, núm. 20 (Philadelphia: Fortress Press, 1986), pp. 134-35, ha presupuesto la corrección de la perspectiva segunda o sacramental sin examinar las otras.

[12] Moody, *Spirit of the Living God*, pp. 153-55. Raymond E. Brown, S.S., *The Gospel according to John* (I-XII), Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), pp. 141-44, fue menos concluyente.

Santo" (*anakainoseos pneumatos agiou*). En 1 Pedro 1:3b se dice sobre el ser "nacido de nuevo" que es "para una esperanza viva por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos", aunque no se hace mención del Espíritu Santo. Igualmente, Juan 1:12, 13 contiene una descripción gráfica de cómo Dios da a luz, aunque sin alusión al Espíritu Santo.

El Nuevo Testamento atribuye claramente el nuevo nacimiento o la regeneración a la intervención directa del Esíritu Santo o, más generalmente, a Dios. El cristianismo "evangélico", durante la era moderna, ha tendido a esta misma atribución, en contraste con formas más sacramentales del cristianismo.

C. DON/POSESION/RECEPCION DEL ESPIRITU SANTO

Pedro anunció en el día de Pentecostés: "Arrepentíos y sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don (*dorean*) del Espíritu Santo" (Hech. 2:38). Por consiguiente, el Espíritu como un don debía ser dado a todos los creyentes. Pablo formuló una pregunta retórica, dirigida a los cristianos gálatas: "¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por haber oído con fe?" El mismo Apóstol declaró: "Si alguno no tiene (*ecei*) el Espíritu de Cristo, no es de él [Cristo]" (*outos ouk estin autou*) (Rom. 8:9b). "Pablo sostiene que la posesión del Espíritu es la característica esencial de un cristiano."[13] El don del Espíritu, la recepción del Espíritu y la tenencia y posesión del Espíritu parecen ser sinónimos y expresivos de lo que es básico para todos los cristianos.

D. ¿BAUTISMO POR EL ESPIRITU SANTO?

La cuestión de un bautismo por el Espíritu Santo descansa sobre la interpretación de 1 Corintios 12:13a: "Porque por [o en] un solo Espíritu (*en eni pneumati*) fuimos bautizados todos en un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres..." ¿Se refiere el texto al bautismo cristiano, esto es, bautismo en agua o a un bautismo por el Espíritu Santo que puede distinguirse del bautismo en agua? La tradición entre los comentaristas sobre este pasaje tiende predominantemente hacia el punto de vista de que "bautizados" se refiere al bautismo en agua —el sacramento del bautismo o la ordenanza del bautismo— y que por ende el Espíritu Santo es el agente en el bautismo en agua.[14] Aunque algunos pentecostales han tendido a comprender este texto como referido a la conversión cristiana, no al bautismo en agua o al subsecuente bautismo por Cristo con el Espíritu Santo tal como se evidencia

[13] Conner, *The Work of the Holy Spirit*, p. 92.

[14] La mayoría de la tradición en los comentarios, esto es aquellos que en su mayor parte interpretaron "bautizados" en el 12:13a como una referencia al agua del bautismo (entendido como sacramento o bien como ordenanza), puede ser ilustrada por los siguientes autores: Arthur Penrhyn Stanley (1815-81), *The Epistles of St. Paul to the Corinthians* (London: John Murray, 1865); Thomas Charles Edwards (1837-1900), *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (2a. ed.; London: Hodder and Stoughton, 1885); Frederic Louis Godet (1812-1900), *Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, trad. A. Cusin, tomo 2 (Edinburgh: T. and T. Clark, 1887); Charles John Ellicott (1819-1905), *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians* (Andover, Mass.: W. F. Draper,

a través del hablar en lenguas.[15] Otro grupo, especialmente los neopentecostales, han interpretado el texto, el cual traducen como "en un solo Espíritu", de manera que afirmaría que el Espíritu Santo es el "elemento" en el cual los creyentes corintios habían sido bautizados e implicaría que Cristo es el bautizador.[16] Este tercer punto de vista identifica a 1 Corintios 12:13a con una interpretación de los textos en los Evangelios y Hechos según la cual los mismos se refieren a un bautismo en o con el Espíritu Santo posterior a la conversión. Una cuarta interpretación, realizada por ciertos comentaristas protestantes no pentecostales, considera que "bautizado" se refiere al renacimiento espiritual o a la conversión cristiana, que ocurre por el Espíritu, no relacionada con un bautismo subsiguiente en o con el Espíritu vinculado con el hablar en lenguas.[17] En verdad existen, además, otras interpretaciones.[18]

1889); George Gillanders Findlay (1849-1919), "St. Paul's First Epistle to the Corinthians", Tomo 2, *Expositor's Greek Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980; prim. public. 1841); Henry Leighton Goudge (1866-1939), *The First Epistle to the Corinthians*, Westminster Commentaries (London: Methuen and Co., 1903); Bernard Weiss, *A Commentary on the New Testament*, Tomo 3 (New York: Funk and Wagnalls, 1906); Archibald Robertson y Alfred Plummer (1841-1926), *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, The International Critical Commentary (Edinburgh: T. and T. Clark, 1911); Heinz Dietrich Wendland (1900-), *Briefe an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1936); Marvin Richardson Vincent (1834-1922), *Epistles of Paul*, Tomo 3, Word Studies in the New Testament (New York: Charles Scribner's Sons, 1914); Joseph MacRory (1861-1945), *The Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1914); Joseph MacRory (1861-1945), *The Epistles of St. Paul to the Corinthians* (St. Louis: B. Herder, 1915); Reginald St. John Parry (1858-1935), *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge: University Press, 1916); R. C. H. Lenski, *First Epistle to the Corinthians* (Columbus: Wartburg, 1935); Juan Calvino, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, trad. John Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948); Clarence Tucker Craig (1895-1953), "Corinthians"-"Ephesians", Tomo 10, *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1953); Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1958); Jean Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corithians*, trad. A. W. Heathcote y P.J. Allcock (London: Epworth Press, 1962): C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corithians*, Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper and Row, 1968); Raymond Bryan Brown (1923-77), *Acts-1 Corinthians*, tomo 10, The Broadman Bible Commentary (Nashville: Broadman Press, 1970). Le debo esta lista a R. Stanton Norman.

Algunos representantes de tratados en el siglo XX sobre el bautismo que han adoptado este mismo punto de vista con respecto a 1 Corintios 12:13a son: Herbert George Marsh (1889-?), *The Origin and Significance of the New Testament Baptism* (Manchester: Manchester University Press, 1941), p. 132; William Frederick Flemington (1901-), *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: S.P.C.K., 1957), pp. 56-57; Reginald Ernest Oscar White (1914-), *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), pp. 203-04; y George Raymond Beasley-Murray (1916-), *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1963), pp. 167-71.

15 Ralph Meredith Riggs (1895-1971), *The Spirit Himself* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949), pp. 43-44; David Johannes du Plessis, *The Spirit Bade me Go: The Astounding Move of God in the Denominational Churches* (3a. impr.: Oakland: por el autor, 1963), p. 70; Gordon Donald Fee (1934-), *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 605; Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 60.

16 Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12—14*, trad. Herbert Klassen (London: Hodder and Stoughton, 1967; Grand Rapids: Eerdmans, 1968); Williams, *Renewal Theology*, 2:199; Kendell Harrison Easley (1949-), " 'In the Spirit': The Significance of the Dative of Pneuma in the New Testament" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1978), pp. 113-14, 195-96. Le debo esta última referencia a R. Bruce Corley.

17 Algunos de los comentaristas protestantes no pentecostales que han interpretado "bautizados" en 1 Corintios 12:13a como una referencia al renacimiento espiritual o conversión cristiana son: Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistles to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950; publ. prim. 1857), quien se refirió a la "regeneración espiritual"; Ezra Pound Gould (1841-1900), Commentary on the Epistles to the Corinthians", *An American Commentary on the New Testament* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1887); Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 4:171, quien se refirió a una "experiencia interna del Espíritu Santo simbolizada por el bautismo"; Roy Leonard Laurin (1898-1966), *Life Matures: A Devotional Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1950); F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1971), quien identificó este texto como "el único lugar en el NT fuera de los Evangelios y Hechos donde es mencionado el bautismo del Espíritu"; J. W. MacGorman, Layman's Bible Book Commentary, Tomo 20, *Romans*, 1 Corinthians (Nashville: Broadman Press, 1980); William Curtis Vaughan (1924-) y Thomas Dale Lea (1938-99), *1 Corinthians, Bible Study Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1983). Referencia debida a R. Stanton Norman. Ver también Merrill Frederick Unger (1909-), *The Baptizing Work of the Holy Spirit* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1962), pp. 78-83; ídem, *The Baptism and Gifts of the Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1974), pp. 95-103; Ward, *¿Quién es el Espíritu Santo*, p. 78; Earl Clinton Davis (1938-), *La vida en el Espíritu*. Biblioteca de Doctrina Cristiana (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988), pp. 30, 34, 113.

La primera interpretación de 1 Corintios 12:13a, la cual por entender al bautismo como bautismo de agua, elimina todo bautismo distintivo por parte del Espíritu Santo. La tercera interpretación identifica al bautismo mencionado en este texto con lo que sucedió en el día de Pentecostés y con lo que los pentecostales y neopentecostales declaran como algo que sucede continuamente en las personas que están llenas del Espíritu en la actualidad. Las segunda y cuarta interpretaciones conectan el bautismo mencionado en este texto con la conversión cristiana y por lo tanto tal bautismo pasa a ser sinónimo de ser nacido del Espíritu (Juan 3:5) o haber recibido el don del Espíritu (Hech. 2:38) o tener el Espíritu de Cristo (Rom. 8:9b). La cuarta interpretación parece la más probable a menos que el texto se refiera a la venida singular del Espíritu en el día de Pentecostés.

E. EL BAUTISMO EN O CON EL ESPIRITU SANTO

Hemos notado previamente[19] que en cinco contextos, cuatro en los Evangelios y uno en Hechos, se encuentra la promesa de que Jesús "bautizaría en o con el Espíritu Santo". Pero a estos seis pasajes no se los interpreta en forma unívoca y unánime.

1. *Enseñanza pentecostal y neopentecostal*

Los pentecostales y neopentecostales modernos, uniendo estos seis pasajes mencionados precedentemente con Hechos 2:4 ("llenos del Espíritu Santo"), Hechos 2:38 ("recibiréis el don del Espíritu Santo") y 1 Corintios 12:13b ("a todos se nos dio a beber de un solo Espíritu"), enseñan que el bautismo "por la agencia de *Cristo en* o *con* el Espíritu como elemento" no ocurre en el momento de la conversión y no ha sido experimentado por todos los cristianos, sino que ocurre subsiguientemente a la conversión/regeneración y queda evidenciado por el hablar en lenguas.[20] Esta es una de las tres enseñanzas

18 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re- examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), pp. 224-29, ha relacionado el bautismo del Espíritu tanto con la fe como al bautismo por agua en función de la "conversión-iniciación".

19 Ver arriba, cap. 53, II, G.

20 Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, pp. 59-61, esp. 60; ver también Harold Duane Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983).

más distintivas del pentecostalismo moderno; las otras son las enseñanzas de que este bautismo debe ser buscado con la mayor sinceridad por todos los cristianos y que todos los dones espirituales mencionados en 1 Corintios 12:8-10 son operativos en la actualidad.[21]

Aunque Reuben A. Torrey vivió antes del movimiento pentecostal del siglo XX, su clara diferenciación del "bautismo con el Espíritu Santo" de la regeneración por parte del Espíritu anticipó, condujo a y ha sido utilizada por la doctrina pentecostal y neopentecostal actual. Torrey escribó:

> El bautismo con el Espíritu Santo es una operación del Espíritu Santo diferente de su obra regeneradora, subsiguiente y adicional a ella. Un hombre puede ser regenerado por el Espíritu Santo y todavía no estar bautizado con el Espíritu Santo. En la regeneración hay un otorgamiento de vida y quien la recibe es salvo; en el bautismo con el Espíritu Santo hay un otorgamiento de poder y quien lo recibe está equipado para el servicio. Cada verdadero creyente tiene al Espíritu Santo... Pero no cada creyente tiene el bautismo con el Espíritu Santo, aunque cada creyente... cuenta con esa posibilidad.[22]

Los autores pentecostales han citado frecuentemente esta afirmación, aunque Torrey no hizo ninguna referencia al hablar en lenguas.

Los pentecostales y neopentecostales no están de acuerdo acerca de cómo este bautismo en o con el Espíritu Santo, comprobado por el hablar en lenguas, debe relacionarse con el bautismo en agua. Arnold Bittlinger (1928-) y León Joseph Suenens (1904-) han argumentado que existe sólo un bautismo, el que es en agua y en el Espíritu.[23] David Johannes du Plessis (1905-1987) diferenció (1) la regeneración, en la cual el "Espíritu Santo es el bautizador, la iglesia es el elemento en función del cual bautiza y el pecador no regenerado es el objeto del bautismo"; (2) el bautismo en agua, en el cual la "iglesia es el agente, el agua es el elemento y el nuevo cristiano es el objeto"; y (3) el bautismo en el Espíritu, en el cual "Cristo es el agente, el Espíritu Santo es el elemento y el creyente es el objeto".[24] Dennis Joseph Bennett (1917-) y Rita Bennett (1934-) trazaron una distinción del mismo modo entre tres bautismos: un "bautismo espiritual en Cristo", un "bautismo con agua", y un "bautismo con el Espíritu".[25]

Los neopentecostales han defendido su posición usando la analogía de que Jesús fue tanto concebido por el Espíritu Santo como dotado por el

[21] Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, pp. 57, 61, 130-31. No obstante, Paul Stuart Fiddes (1947-), "The Theology of the Charismatic Movement", en *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal*, ed. David Martin y Peter Mullen (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp. 19-40, esp. 24, ha recolectado pruebas de que el "pentecostalismo reciente... difiere del antiguo al no insistir sobre el don de 'lenguas' como evidencia de la irrupción del Espíritu".

[22] *What the Bible Teaches: A Thorough and Comprehensive Study of What the Bible Has to Say concerning the Great Doctrines of Which It Treats* (New York: Fleming H. Revell Co., 1898), p. 271.

[23] Bittlinger, "Baptized in Water and in Spirit: Aspects of Christian Initiation", en Kilian McDonnell, O.S.B. y Arnold Bittlinger, *The Baptism in the Holy Spirit as an Ecumenical Problem* (Notre Dame, Ind.: Charismatic Renewal Services, Inc., 1972), pp. 11-12, 18-21; Suenens, *A New Pentecost?*, trad. Francis Martin (New York: Seabury Press, 1975), p. 80.

[24] *The Spirit Bade me Go*, p. 70.

[25] *The Holy Spirit and You: A Study-Guide to the Spirit- Filled Life* (Plainfield, N.J.: Logos International, 1971), pp. 26-27, tal como es interpretado por Culpepper, *Evaluating the Charismatic Movement*, p. 59.

mismo en su bautismo.[26] En contraposición a ello, los neopentecostales han señalado que "el Nuevo Testamento nunca impone a los cristianos el ser bautizados en el Espíritu", presuntamente porque ya han sido bautizados de tal modo.[27]

2. *Enseñanzas de los católicos romanos y los anglocatólicos*

El bautismo en el Espíritu, según ciertos teólogos católicos romanos y anglocatólicos, ocurre con la imposición de manos del obispo en el sacramento de la confirmación. Se hace referencia a la imposición de manos en Hechos 8:17 (por parte de los apóstoles) y 19:6 (por parte de Pablo).[28]

3. *Enseñanzas protestantes no pentecostales*

Los textos en los Evangelios y Hechos que se refieren a la promesa del bautismo de Jesús en o con el Espíritu han sido interpretados por exégetas no pentecostales ya sea en referencia al día de Pentecostés o bien a la conversión cristiana individual o en referencia a ambas cosas. Dos comentaristas bautistas ilustran las tendencias. En *An American Commentary on the New Testament* (Comentario Americano del Nuevo Testamento) John Albert Broadus (en referencia a Mat. 3:11) y Horatio Balch Hackett (1808-1875) (en referencia a Hech. 1:5) señalaron claramente el día de Pentecostés; William Newton Clarke (en referencia a Mar. 1:8) encontró el cumplimiento tanto en el día de Pentecostés como en las conversiones modernas; Alvah Hovey (en referencia a Juan 1:33) se refirió tanto al día de Pentecostés como a instancias posteriores, aunque consideraba que no todos los cristianos son bautizados de tal modo; y George Ripley Bliss (1816-1893) (en referencia a Luc. 3:16) no fue claro.[29] En *The Broadman Bible Commentary* (Comentario Bíblico Broadman) Taylor C. Smith (en referencia a Hech. 1:5) se refirió al día de Pentecostés; Henry Eugene Turlington (1918-) (en referencia a Mar. 1:8) tuvo en cuenta el día de Pentecostés o la conversión individual; Frank Stagg (en referencia a Mat. 3:11) concluyó que el cumplimiento estaba probablemente en las conversiones; mientras que Malcolm Tolbert (1924-) (en referencia a Luc. 3:16) y William Edward Hull (1930-) (en referencia a Juan 1:33) se mantuvieron indecisos.[30] Entre los autores que enseñan que el bautismo una-vez-por-todas ocurrió en el día de Pentecostés, figura Anthony A. Hoekema.[31]

[26] Bennett and Bennett, *The Holy Spirit and You*, p. 27.

[27] Culpepper, *Evaluating the Charismatic Movement*, p. 62.

[28] Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 361-63; George D. Smith, "The Sacrament of Confirmation", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 803-38, esp. 806-07, 819, 827, 835, 837; Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 3:217-27; Lionel S. Thornton, C. R., *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery* (Westminster, U.K.: Dacre Press, 1954), pp. 13-19, quien encontró en 1 Corintios 12:13b un fundamento para la confirmación; y Gregory Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Westminster, U.K.: Dacre Press, 1946), pp. 14, 17, 21, 23, 26, 28, 32, quien consideró que el bautismo en agua y el "bautismo del Espíritu" están muy íntimamente relacionados, aunque pueden distinguirse.

[29] Ed. Alvah Hovey, 7 tomos (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1881-90).

[30] Ed. Clifton J. Allen, Tomos 8—12 sobre el Nuevo Testamento (Nashville: Broadman Press, 1969-72).

[31] *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 15-29. Hoekema, pp. 18-19, admitió que

Las respuestas no pentecostales han sido elaboradas partiendo del libro de Hechos. Según Michael Green, la conversión de Saulo de Tarso (Hech. 9:1-19, esp. 17c), la docena de personas en Efeso (Hech. 19:1-7), y los convertidos en Samaria (Hech. 8:4-25, esp. 15-17), constituyeron casos "excepcionales" sobre los cuales no se debería construir una doctrina de "la iniciación en dos etapas".[32] Otros autores que han enseñado que el bautismo ocurre en el momento de la conversión de cada creyente son John F. Walvoord[33] y John Stott.[34]

F. EL ESPIRITU SANTO Y SU RELACION CON EL ARREPENTIMIENTO Y LA FE

Un tema adicional no deriva del pentecostalismo moderno, sino de la divergencias entre la ortodoxia calvinista por un lado y los arminianos y wesleyianos por el otro. La ortodoxia calvinista enseñó que el arrepentimiento y la fe son los dones de Dios para los elegidos; esto es, que son otorgados por Dios o por el Espíritu Santo.[35] Los arminianos y wesleyianos, por otro lado, comprendieron al arrepentimiento y la fe como las respuestas humanas esenciales a la gracia de Dios y al cortejo del Espíritu Santo.[36] Tales respuestas no son de ningún modo obras meritorias. La enseñanza de la ortodoxia calvinista está construida sobre la muerte espiritual humana y la separación de Dios, y magnifica la soberanía de Dios. La enseñanza arminiana-wesleyiana está construida sobre la obligación de rendir cuenta que tienen los seres humanos y la pecaminosidad de la impenitencia y la incredulidad; como magnifica la responsabilidad de los seres humanos. La ortodoxia calvinista se ha referido al arrepentimiento y la fe como "gracias", mientras que el arminianismo y wesleyianismo se han referido a ellos como "obligaciones".

III. EL ESPIRITU SANTO Y LA VIDA CRISTIANA

Uno esperaría que el Espíritu Santo en cuanto Paracleto intentara estar íntimamente asociado con los creyentes o los discípulos a través de sus peregrinajes cristianos, desde los comienzos de la fe hasta el encuentro con la muerte. De hecho, un examen del Nuevo Testamento ciertamente confirma tal expectativa. La admonición de Pablo en Gálatas 5:25 puede servir como una afirmación general de la necesaria dependencia cristiana sobre el Espíritu Santo: "Ahora que vivimos en el Espíritu, andemos en el Espíritu."[37] Tal caminar cristiano involucra la esfera de las relaciones sociales así como la piedad individual y la conducta.[38]

Hechos 11:16 implicaba una repetición del bautismo pero que el mismo era "simultáneo con... la conversión".

32 *I Believe in the Holy Spirit,* pp. 134-39.

33 *The Holy Spirit,* pp. 139-40, 145.

34 *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit,* pp. 35-42; *Baptism and Fullness,* pp. 36-40.

35 *French Confession* (1559), cap. 21; Canons of the Synod of Dort (1619), 3º y 4º encabezamientos, arts. 10, 13, 14; y Westminster Confession (1647), caps. 14—15, en Schaff, *Creeds of Christendom,* 3:371, 589, 590-91, 630-33.

36 "Remonstrant Articles" (1610), art. 3, en Schaff, *Creeds of Christendom,* 3:546- 47; Jacobo Arminio, "Apology against Thirty-One Defamatory Articles", arts. 27, 28; "Twenty-Five Public Disputations", núm. 17, en *The Writings of James Arminius,* trad. James Nichols y W. R. Bagnall, 3 tomos (Grand Rapids: Baker Book House, 1956), 1:365-69, 575-83. Sin embargo, Arminio se mantuvo fiel a la mediación del Espíritu Santo en el arrepentimiento y la fe: "Private Disputations", núm. 43, 44, en *Writings,* 2:106-11.

A. CERTEZA

El Espíritu Santo obra para producir la certeza de que un creyente/discípulo ha comenzado ciertamente una relación filial genuina con Dios el Padre a través de Jesucristo. Pablo escribió a los gálatas: "Y por cuanto sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: 'Abba, Padre' ".[39] Luego declaró a los romanos: "Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de adopción como hijos, en el cual clamamos: '¡Abba, Padre!' El Espíritu mismo da testimonio juntamente con nuestro espíritu (*summarturei to pneumati umon*) de que somos hijos de Dios" (Rom. 8:15, 16). En 1 Juan (3:24b; 4:13) hay dos afirmaciones similares acerca de que el don del Espíritu de Cristo o el Espíritu de Dios posibilita a quienes lo reciben el "saber" que Cristo o Dios mora en ellos.

Juan Wesley y su hermano Carlos (1708-88) otorgaron gran énfasis[40] a una doctrina de la seguridad o certeza[41] basada en Romanos 8:16. Juan Wesley insistió en que más allá de un "testimonio indirecto" del Espíritu Santo que se desarrolla a partir de "una conciencia del fruto" del Espíritu, existe además un "testimonio directo del Espíritu" a los creyentes. Para Wesley este testimonio directo debe ser "antecedente al testimonio de nuestro espíritu" y por lo tanto puede distinguirse del mismo en alguna medida.[42]

Sin embargo, el griego de Romanos 8:16 sugiere una relación más íntima entre el testimonio del Espíritu y el testimonio del creyente. Puede ser visto como un testimonio conjunto de certeza: no el testimonio del Espíritu a nuestros espíritus sino con nuestros espíritus.[43]

---

37 O bien: "El espíritu nos ha dado su vida; por lo tanto él debe controlar nuestras vidas."

38 Georges S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians,* The Moffatt New Testament Commentary (New York, London: Harper and Bros., 1934), en referencia a 5:25.

39 O bien: "La prueba de que ustedes son hijos es que Dios ha enviado..."

40 Sobre la historia de la doctrina del testimonio del Espíritu en lograr la certeza, de Arminio a Wesley, ver Howard Watkin-Jones (1888-1953), *The Holy Spirit from Arminius to Wesley: A Study of Christian Teaching concerning the Holy Spirit and His Place in the Trinitty in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (London: Epworth Press, 1929), pp. 305-21.

41 Juan Wesley abandonó más tarde el uso del término "certeza" (*assurance*), por la forma en que los calvinistas lo vinculaban con la perseverancia final (ibíd., p. 318). Sobre la doctrina puritana del testimonio del Espíritu, ver James I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Good News Publishers, 1990), pp. 179-89.

42 Arthur Stanley Yates (1911-), *The Doctrine of Assurance, with Special Reference to John Wesley* (London: Epworth Press, 1952) pp. 72-81, esp. 76, 74. Conforme a George Park Fisher (1827-1909), *History of Christian Doctrine,* International Theological Library (New York: Charles Scribner's Sons, 1896), p. 392, para Wesley: "Esta fe en el poder viviente del Espíritu Santo... era el secreto del énfasis que fue puesto en la certeza como un privilegio accesible a todos los creyentes."

43 Conner, *The Work of the Holy Spirit,* p. 95. La doctrina trazada aquí debe ser diferenciada cuidadosamente de la del testimonio interno del Espíritu Santo acerca de la Escritura, tal como ha sido tratada por Bernard L. Ramm (m. 1992), *The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959).

B. ORACION

Según Pablo (Rom. 8:26, 27), "... también el Espíritu nos ayuda (*sunantilambanetai*) en nuestras debilidades; porque cómo debiéramos orar, no lo sabemos; pero el Espíritu mismo intercede (*uperentugchanei*) con gemidos indecibles (*stenagmois alaletois*). Y el que escudriña los corazones sabe cuál es el intento del Espíritu, porque él intercede por los santos conforme a la voluntad de Dios." En la actualidad los cristianos que en la profundidad de su necesidad personal claman por Dios sin ser capaces de verbalizar adecuadamente sus oraciones, pueden recibir aliento de esta afirmación paulina. El Espíritu completa nuestras oraciones balbuceantes. El "inspira y guía la vida de oración del cristiano".[44] "El Espíritu, que es el objeto supremo de oración, es también el inspirador primordial de la oración."[45] Asimismo, el Espíritu en cuanto Paracleto interviene en realidad en su propia intercesión.

C. RESISTENCIA AL PECADO

Henlee Hulix Barnette (1911-) ha afirmado que tanto en Hechos como en los principios de la era patrística, la ética era distintivamente "una ética del Espíritu Santo". Aunque ha sido muy descuidada en el siglo XX, la ética cristiana del Espíritu Santo puede brindarle a la ética cristiana su justo "fundamento teocéntrico" y resguardarla "tanto del legalismo como del antinomianismo".[46]

Según Pablo, el Espíritu Santo llama a los cristianos de la inmoralidad a la santidad. "Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación: que os apartéis de inmoralidad sexual.... Por lo tanto, el que rechaza esto no rechaza al hombre, sino a Dios quien os da su Espíritu Santo" (1 Tes. 4:3, 8). Escribió a los cristianos en Corinto:

> Huid de la inmoralidad sexual. Cualquier otro pecado que el hombre cometa está fuera del cuerpo, pero el fornicario peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que mora en vosotros, el cual tenéis de Dios y que no sois vuestros? Pues habéis sido comprado por precio. Por lo tanto glorificad a Dios en vuestro cuerpo (1 Cor. 6:18-20).

Como ha sido observado previamente,[47] el Espíritu Santo está afligido por los pecados de los cristianos, ya sea el mentir al Espíritu por parte de Ananías y el tentar al Espíritu por parte de Safira (Hech. 5:3, 9), o las mentiras, el enojo excesivo, el robo y las malas palabras especificados por Pablo (Ef. 4:25-30, esp. 30). El Espíritu Santo "crea" dentro del cristiano "una sensibilidad creciente... respecto del pecado" y da al cristiano "una creciente habilidad para superar el pecado cuando es reconocido en la propia vida".[48]

---

[44] Conner, *The Work of the Holy Spirit*, p. 106.
[45] Green, *I Believe in the Holy Spirit*, p. 96.
[46] "The Significance of the Holy Spirit for Christian Morality", *Review and Expositor* 52 (enero 1955): 5-20, esp. 7, 5, 15-17.
[47] Véase arriba, cap. 52, VI, A, 2.
[48] Conner, *The Work of the Holy Spirit*, pp. 111-12. Conner decía a menudo a sus estudiantes: "No se

Asimismo, el Espíritu Santo libera a los seres humanos del control poderoso y secuencial del pecado y de la muerte. Los cristianos no están condenados "porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha liberado de la ley del pecado y de la muerte" (Rom. 8:2). La vida del Espíritu libera a los creyentes del pecado que conduce inevitablemente a la muerte.

> Porque mientras vivíamos en la carne, las pasiones pecaminosas despertadas por medio de la ley actuaban en nuestros miembros, a fin de llevar fruto para muerte. Pero ahora, habiendo muerto a lo que nos tenía sujetos, hemos sido liberados de la ley, para que sirvamos en lo nuevo del Espíritu y no en lo antiguo de la letra (Rom. 7:5, 6).

Colocar la mente en "la carne" es lo más opuesto a colocar la mente en el "Espíritu" (Rom. 8:5, 6). Pero caminar en el Espíritu no significa ejercer la libertad que se tiene de la salvación por la ley "como una oportunidad para la carne", sino demostrar amor al prójimo "por medio del amor" sirviéndose "los unos a los otros" (Gál. 5:16, 13, 14).[49]

D. INSTRUCCION

Al identificar los dichos de Jesús relativos al Espíritu Santo en el Evagelio de Juan,[50] focalizamos la atención en la función didáctica del Espíritu (Juan 14:26; 16:13-15). La instrucción del Espíritu consiste en centrarse en Jesús y su verdad y relacionarse con ellos. Seguramente esta función didáctica no se limitó a la era de los apóstoles. Michael Green advirtió: "No podemos atribuir correctamente al Espíritu ninguna enseñanza que no eche luz sobre Jesús, ni ninguna experiencia religiosa que no sea congruente con la vida de Jesús."[51]

E. FRUTOS EN CARACTER

Según Pablo, caminar en el Espíritu no sólo significa no satisfacer "los malos deseos de la carne" (Gál. 5:16) ni realizar "las obras de la carne" (Gál. 5:19), sino que lleva también a producir "el fruto del Espíritu": "amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y dominio propio" (Gál. 5:22). Estas nueve cualidades del carácter o disposición constituyen "el fruto" (Gál. 5:22) del Espíritu Santo. Tal fruto debe ser diferenciado del bautismo o don del Espíritu Santo, de ser lleno del Espíritu Santo y de los dones o carismas del Espíritu Santo. Pablo no afirma ni aparentemente concluye que tal fruto sea opcional para los cristianos o sea limitado a algunos de ellos dentro de la comunidad de la fe. El mismo Apóstol compara a los cristianos con una "carta de Cristo, expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de corazones humanos" (2 Cor. 3:3).

---

trata de cuán alto salten o cuán fuerte griten sino de cuán rectamente caminen."
[49] James I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1984), caps. 3—4, ha remarcado el papel del Espíritu Santo como actualizador de "la vía de la santidad".
[50] Véase arriba, cap. 53, II, G, H.
[51] *I Believe in the Holy Spirit*, p. 52.

F. PODER PARA DAR TESTIMONIO

Ya[52] ha sido abordado el hecho de que un propósito explícito de la venida del Espíritu Santo en el día de Pentecostés fue que los creyentes fueran fortalecidos para dar testimonio de Jesucristo (Hech. 1:4, 5, 8). El testimonio valiente de los primeros cristianos fue atribuido específicamente al Espíritu Santo (Hech. 4:31; 5:32).

G. ESTAR "LLENOS CON" O "LLENOS DEL" ESPIRITU SANTO

Lucas-Hechos[53] contiene un énfasis recurrente en "estar lleno con el Espíritu Santo" o estar "lleno del Espíritu Santo". Se afirma de Juan el Bautista (Luc. 1:15c), Elisabet (Luc. 1:41b) y Zacarías (Luc. 1:67) que estaban "llenos del Espíritu Santo". De Jesús luego de su bautismo se registra que estaba "lleno del Espíritu Santo" (Luc. 4:1). Se declara que todos los discípulos en el día de Pentecostés estaban "llenos del Espíritu" (Hech. 2:4), al igual que Pedro cuando habló frente al Sanedrín (Hech. 4:8). Los siete (Hech. 6:3), Esteban (Hech. 6:5b; 7:55) y Bernabé (Hech. 11:24) fueron identificados como "llenos del Espíritu Santo". Igualmente se afirma de Saulo, quien llegó a ser Pablo, tanto inicialmente (Hech. 9:17c) como posteriormente en la isla de Chipre (Hech. 13:9), así como los nuevos creyentes en Antioquía de Pisidia (Hech. 13:52) que estaban "llenos del Espíritu Santo". Luego Pablo unió el mandamiento "no os embriaguéis con vino" con el mandamiento "sed llenos del Espíritu" (Ef. 5:18). Esta orden paulina de estar "llenos del Espíritu" se contrasta con la ausencia de todo mandamiento en el Nuevo Testamento a los efectos de que uno deba ser bautizado en o con el Espíritu. Mientras el bautismo era aparentemente un acontecimiento único en relación con el cristiano individual, estar lleno parece ser un acontecimiento que puede repetirse. El mandamiento paulino (Ef. 5:18) sugiere que algunos creyentes no estaban "llenos del Espíritu". Pablo asoció el "gozo", la "paz" y la "esperanza" con estar llenos del Espíritu Santo (Rom. 15:13). La palabra "plenitud" (*pleroma*) no es aplicada nunca al Espíritu Santo en el Nuevo Testamento.[54] Aun así, estar "lleno con" o "lleno del" Espíritu "tiene un carácter corporativo no menos que individual". La intención es que "sea el estado continuo del cristiano", "no una meseta sobre la que uno es introducido a través de una segunda fase en la iniciación". El propósito es que los cristianos "sean llenados progresivamente con el Espíritu", según Michael Green, pero este estado "puede ser perdido por causa de la desobediencia", así como "recuperado" por vía del arrepentimiento. La enseñanza y práctica actual con respecto a la llenura con el Espíritu deberían acatar las advertencias paulinas en Gálatas en contra del legalismo así como en Colosenses en contra del sincretismo.[55]

52 Ver arriba, cap. 53, III, A, 3.
53 Veintidós de las veinticuatro menciones del verbo *pimplestai* están en Lucas-Hechos y once de las dieciseis menciones del adjetivo *pleros* están en Lucas-Hechos (Green, *I Believe in the Holy Spirit*, p. 148).
54 Ibíd.
55 Ibíd., pp. 157, 153, 154-55.

H. AMOR

El Espíritu Santo, aunque está asociado con la esperanza, la paz y el gozo, tiene según Pablo una relación especial con el amor. Aun nuestra esperanza descansa sobre el hecho que "el amor de Dios (*agape*) ha sido derramado en nuestro corazones por (*dia*) el Espíritu Santo", "que nos ha sido dado" (Rom. 5:5). Agustín de Hipona sentía una atracción especial por este texto.[56] J. E. Fison ha dicho:

> Sólo tomando en cuenta el trasfondo de la carta magna paulina sobre el Espíritu en Romanos 8 es que podemos realmente entender la ética paulina del amor en 1 Corintios 13... Pero por medio de la iglesia o de la Biblia o de los sacramentos o de alguna otra forma alejada de medio alguno, el Espíritu Santo puede conducirnos al descubrimiento de 1 Corintios 13, no como una hermosa visión de lo que podría ser, sino como una demostración práctica de lo que es.[57]

IV. EL ESPIRITU SANTO Y LA REDENCION FINAL

En la teología paulina del Nuevo Testamento se encuentran repetidas instancias en las que se dice que el Espíritu Santo está activo en la anticipación o realización de la redención final de los creyentes/discípulos/santos.

A. PRIMICIAS

Pablo declaró que "nosotros, que tenemos las primicias (*aparce*) del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo" (Rom. 8:23). El Espíritu Santo es descripto por lo tanto como las "primicias" de la resurreción corporal final de los creyentes. Hendrikus Berkhof ha observado que mientras que en el Antiguo Testamento "las primicias de la cosecha y el ganado" eran sacrificadas u ofrendadas a Dios, en el uso paulino del término las "primicias" son provistas por Dios. Por lo tanto, "del Espíritu" es entendido un "genitivo explicativo", tal como lo demuestra la traducción de la Nueva Biblia Internacional: "...nosotros, a quienes es dado el Espíritu como primicia de la cosecha venidera." Así, el Espíritu "es la primera parte de la glorificación venidera, el anticipo del Reino".[58] Según Hermann Gunkel, "la presuposición aquí es que el Espíritu es la posesión presente y futura de los cristianos; un otorgamiento parcial en el presente que comprueba el otorgamiento total del futuro".[59]

56 Por ejemplo, *Contra Faustum Manichaeum* 17.6; 32.18; *Confesiones* 13.7.8.; *De spiritu et littera* 29.17; *De natura et gratia*, 67.57; *De trinitate* 7.3.5; 15.18.32; 15.26.46; *De perfectione iustitiae hominis* 10.21; *De gratia Christi et peccato originali* 1.10.9; 2.28.24.
57 *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 132.
58 *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 106.
59 *Die Wirkungen des Heiligen Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1889), p. 63, siguiendo la trad. y cita de Neill Quinn Hamilton (1925-98), *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers, núm. 6 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), p. 19.

B. ANTICIPO

Pablo hizo también tres referencias (2 Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14) al Espíritu Santo como el "anticipo", la "prenda", la "garantía" o "depósito en garantía" (*arrabon*) de la redención final. El término *arrabon*, "palabra no griega" "tomada" "del lenguage comercial semítico en el Cercano Oriente", connotaba una cuota inicial o anticipo. "La obra completa del Espíritu Santo... es una anticipación de la culminación."[60]

C. SELLADO

El verbo griego "sellar" (*esfragizein*), empleado en la Septuaginta, fue usado en papiros griegos "para otorgar validez a los documentos" y "para garantizar la autenticidad de los artículos".[61] La afirmación de Pablo en el sentido de que Dios "es quien nos ha sellado" (2 Cor. 1:22a) está en un contexto en que identifica el don del Espíritu Santo como "cuota inicial" o "garantía" (22b). Del mismo modo, los creyentes "fueron sellados con el Espíritu Santo que había sido prometido" (Ef. 1:13) y "fueron sellados" en el Espíritu "para el día de la redención" (Ef. 4:30). Si tal sellado tiene un significado escatológico, ¿cuándo ocurre entonces el sellado?

Adoniram Judson Gordon enseñó que mientras que el bautismo en el Espíritu Santo ocurrió una vez para siempre en el día de Pentecostés y resultó en "una condición permanente", la dotación del Espíritu, consistente en el sellado, la plenitud y la unción, debe ser apropiada conscientemente después de la conversión por medio de la fe como preparación para el servicio.[62] W. T. Conner, refutando a Gordon, insistió en que "con el sellado del Espíritu, Pablo se refiere a la impartición del Espíritu mismo al creyente cuando éste cree".[63] Un teólogo de las Asambleas de Dios, Harold Lawrence Cuthbert Horton (1880-1968), equiparó el sellado con el bautismo en el Espíritu Santo.[64]

D. GLORIFICACION

En un contexto en el que expresó que "el Señor es el Espíritu" (2 Cor. 3:17a, 18b), Pablo se refirió a los creyentes bajo el nuevo pacto como aquellos que "mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen" (3:18a). Aquellos que conforme a Pablo han recibido el derramamiento del amor de Dios "por el Espíritu Santo" (Rom. 5:5), se "glorían" en "la esperanza de la gloria de Dios" (Rom. 5:2).

60 Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 106-107.
61 Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 4:214.
62 *The Ministry of the Spirit*, pp. 57, 67-96.
63 *The Work of the Holy Spirit*, pp. 96-100, esp. 97.
64 *The Baptism in the Holy Spirit: A Challenge to Whole-Hearted Seekers after God* (London: Assemblies of God Publishing House, 1961), pp. 12-13.

E. ESPERANZA

Es el Espíritu Santo quien hace que abunde la esperanza cristiana. "Que el Dios de esperanza os llene de todo gozo y paz en el creer, para que abundéis en la esperanza por el poder del Espíritu Santo" (Rom. 15:13).

F. RESURRECCION

No sólo fue atribuida al Espíritu la resurrección de Jesús, sino asimismo la futura resurreción de los creyentes: "... el que resucitó a Jesús de entre los muertos también dará vida a vuestros cuerpos mortales mediante (*dia*) su Espíritu que mora en vosotros" (Rom. 8:11b). "Vinculando el Espíritu con el Señor resucitado, exaltado, Pablo vinculó automáticamemnte el Espíritu con el futuro."[65]

Comenzamos con la anticipación en el Antiguo Testamento del derramamiento del Espíritu del Señor sobre "toda carne". Luego examinamos la obra de convencimiento y regeneración del Espíritu Santo y la posesión del Espíritu Santo por parte de los creyentes, indagamos acerca de la existencia de un bautismo por el Espíritu así como un bautismo en o con el Espíritu, y relacionamos el Espíritu con el arrepentimiento y la fe; todo en el contexto de llegar a ser cristiano. Subsecuentemente fueron interpretadas las diversas funciones del Espíritu en la certeza de la vida cristiana, la ayuda en la oración, la resistencia al pecado, la instrucción, el fruto en el carácter, el poder para dar testimonio, la llenura del Espíritu y el amor. Finalmente se explicó la dimensión escatológica del Espíritu en función de las primicias, el anticipo, el sellado, la glorificación, la esperanza y la resurrección. Pero el Espíritu no solamente obra en el creyente individual, sino también en la iglesia.

65 Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, p. 17.

55

EL ESPIRITU SANTO Y LA IGLESIA

La mayor parte de los teólogos cristianos estarían de acuerdo en decir que el Espíritu Santo está activo tanto en la experiencia cristiana individual como en la vida corporativa de la iglesia. Sin embargo, no siempre están de acuerdo con respecto a qué esfera o campo tiene la prioridad. H. B. Swete, un anglicano, escribió:

> El Espíritu fue la posesión colectiva del Cuerpo de Cristo, y llegó a ser la propiedad del convertido individual cuando era hecho miembro de la *ekklesia*. Ningún hombre que carecía del Espíritu de Cristo podía ser de Cristo, y normalmente ningún hombre podía tener el Espíritu de Cristo sino siendo "agregado" a la hermandad de que son discípulos de Cristo.[1]

Por el otro lado, George Smeaton, un presbiteriano, luego de delinear la obra del Espíritu en la regeneración y santificación, declaró:

> Fue en Pentecostés que el Señor, por el poder de su Espíritu, unió en una iglesia las almas sobre las cuales la palabra había ejercido una eficacia salvadora. El Espíritu Santo... reunió a los discípulos en una unidad viviente; y esta gran obra del Espíritu es llamada la iglesia, el reino de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu, la habitación de Dios en el Espíritu...[2]

¿Había alguna expectativa en el Antiguo Testamento de que el Espíritu del Señor obraría nuevamente entre el pueblo del pacto?

I. LA ANTICIPACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO DE LA INTERNALIZACION DEL ESPIRITU DEL SEÑOR DENTRO DE LOS EXILIADOS JUDIOS QUE VOLVIAN Y EN EL NUEVO PACTO

El profeta Ezequiel expresa en tres pasajes la promesa de que Yahvé "pondrá dentro" o "derramará" su Espíritu sobre el Israel unido. En la profecía a "los montes de Israel" (36:1), en la cual Yahvé se compromete traer a los cautivos o exiliados de vuelta a su propia tierra, Dios promete:

> Os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros. Quitaré de vuesra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi

[1] *The Holy Spirit in the New Testament*, p. 308. Emil Brunner, un teólogo reformado, concordó con Swete: *The Misunderstanding of the Church*, trad. Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1952), p. 11.
[2] *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 162-229, 230.

> Espíritu dentro de vosotros y haré que andéis según mis leyes, que guardéis mis decretos y que los pongáis por obra (36:26, 27).

En la visión del valle de los huesos secos, la promesa culminante es: "... 'Pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis. Os colocaré en vuestra propia tierra y sabréis que yo, Jehovah, lo dije y lo hice', dice Jehovah" (37:14). En el oráculo contra Gog, de manera parecida, la afirmación culminante dice lo siguiente: "No esconderé más de ellos mi rostro, porque habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel, dice el Señor Jehovah" (39:29). La profecía de Ezequiel señala el cambio de la acción del Espíritu *sobre* los seres humanos, que caracterizaba a los jueces y los profetas, a la acción del Espíritu *dentro* de los seres humanos.

Aunque el texto no menciona el Espíritu de Dios (ni del Señor), la anticipación que hace Jeremías del "nuevo pacto" (31:31-34) debe ser correlacionada con los textos de Ezequiel, pues se hace referencia a que Yahvé pone su ley en las mentes del pueblo, a una relación íntima entre Yahvé y su pueblo, y a un conocimiento generalizado íntimo de Yahvé por parte de su pueblo.[3]

II. EL CAMPO O LA ESFERA DE LA OPERACION DEL ESPIRITU SANTO BAJO EL NUEVO PACTO

A. ¿RELIGIONES NO-CRISTIANAS?

Algunos conceptos ocasionales en torno al "Espíritu Santo" o "Espíritu divino" se han encontrado en religiones no-cristianas. Richard Birch Hoyle (1875-1939) los encontró en el zoroastrismo, en el estoicismo tardío, en las religiones mistéricas griegas y en el Islam.[4] H. P. Van Dusen citó el lema de un instituto budista-cristiano en Hong Kong: "Colina de la Verdad-Viento (Espíritu)" o "la Colina del Espíritu de Verdad".[5] John Vernon Taylor (1914-) ha escrito acerca de Malam Ibrahim, el maestro musulmán del norte de Nigeria que, a partir del Corán, comenzó a predicar al Mesías Jesús como "el mediador" por el cual se ha de orar a Dios. Reunió una compañía de creyentes y fue crucificado públicamente por las autoridades musulmanas tres décadas antes de que entrara a la región predicador cristiano alguno.[6] ¿Fue esto evidencia de la obra del Espíritu?

No obstante, la doctrina cristiana del Espíritu Santo también ha sido interpretada como distintiva del cristianismo o de la herencia judeocristiana. Según Stephen C. Neill, el conocimiento de Dios por medio del Espíritu Santo, acorde con el Nuevo Testamento, "no se encuentra en ningún lado afuera

[3] Para la relación entre Jeremías 31:31-34 y 2 Corintios 3:1-11, ver Fred Anderson Malone (1948-), "A Critical Evaluation of the Use of Jeremiah 31:31-34 in the Letter to the Hebrews" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1989), pp. 201-03, 212-17.
[4] "Spirit (Holy), Spirit of God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 tomos (New York: Charles Scribner's Sons; Edinburgh: T. and T. Clark, 1909-27), 11:784, 791.
[5] *Spirit, Son and Father*, pp. 23-25.
[6] *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (London: SCM Press, 1972; Philadelphia: Fortress Press, 1973), p. 193.

de la esfera del encuentro directo y personal con el Jesús resucitado".[7]

B. ¿EL MUNDO O LA IGLESIA?

Charles Gore, luego de tratar la obra del Espíritu de Dios en la creación y en la vitalidad de la existencia humana según el Antiguo Testamento, observó que

> en el Nuevo Testamento... es muy notable que mientras se nos transmite la idea de una actividad universal de Dios en la naturaleza y en las mentes de los hombres, la idea es asociada con su Hijo o Palabra, y no con el Espíritu. El don o la actividad del Espíritu está asociado exclusivamente con Cristo y la iglesia.[8]

Por lo tanto, Gore ubicaría la obra del Espíritu dentro del nuevo pacto exactamente en la esfera de la iglesia. Por el otro lado, H. Wheeler Robinson insistió sobre la "constante actividad" del Espíritu "en todo el mundo extraeclesiástico".[9] A. T. y R. P. C. Hanson han desplazado esta pregunta acerca de la esfera de la actividad del Espíritu hacia un apoyo del carácter genuino del encuentro con el Espíritu a través de religiones no-cristianas.[10]

III. EL ESPIRITU SANTO Y LA EXISTENCIA DE LA IGLESIA

Más adelante,[11] como un aspecto de la doctrina de la iglesia, examinaremos los diversos puntos de vista acerca del origen de la iglesia de Jesucristo. Sin presuponer una respuesta final acerca del momento en que surgió, preferimos dirigir nuestra atención aquí al papel del Espíritu en la existencia misma de la iglesia.

En dos ocasiones Pablo se refirió a la "comunión" (*koinonia*) "del Espíritu [Santo]" (2 Cor. 13:14; Fil. 2:1).[12] El término *koinonia* puede traducirse como "participación" o como "comunión". ¿Cómo debe interpretarse la frase paulina "la comunión" o "la participación del Espíritu Santo"? Se han ofrecido tres principales respuestas. En primer lugar, "el Espíritu" (*pneumatos*) puede ser tomado como un genitivo objetivo. Así, según Lionel S. Thornton, la frase significaría "participación en el Espíritu" o "el compartir del Espíritu". El uso de *koinonia* en 1 Corintios 1:9 posiblemente apoye este primer sentido.[13] En segundo lugar, según H. Wheeler Robinson, "comunión del Espíritu Santo" (2 Cor. 13:14) puede tomarse como genitivo subjetivo, de manera que da a entender una "actividad" por parte del Espíritu, a saber, la común "comunión con Dios... creada por el Espíritu". El uso del "amor del Espíritu" (Rom. 15:30) y el "acceso al Padre en un solo Espíritu" (Ef. 2:18) pueden ser toma-

---

[7] "The Holy Spirit in the Non-Christian World", *The Church Quarterly* 3 (April 1971): 302.
[8] *The Holy Spirit and the Church*, p. 9.
[9] *The Christian Experience of the Holy Spirit*, p. 157.
[10] *Reasonable Belief*, pp. 167-70.
[11] Ver más adelante, cap. 71, II, C.
[12] En Filipenses 2:1 los artículos definidos están ausentes: *koinonia pneumatos*.
[13] *The Common Life in the Body of Christ* (London: Dacre Press, 1942), pp. 69-76, esp. 69, 74, 71.

dos como evidencia de la segunda intepretación.[14] En tercer lugar, volviendo a tomar *pneumatos* como genitivo subjetivo, es posible, junto con Percy George Samuel Hopwood (1895-?) y Dale Moody, interpretar "la comunión del Espíritu Santo" como "la comunión... llamada a la existencia e inspirada por el Espíritu Santo",[15] de manera que "la comunión del Espíritu Santo" "resume el punto de vista de Pablo respecto a la iglesia". El uso de "comunión" en Hechos 2:42 y Efesios 2:18 pueden citarse a favor de la tercera interpretación.[16] Además, "la gracia de nuestro Señor Jesucristo" y "el amor de Dios" (2 Cor. 13:14) parecen involucrar genitivos subjetivos, pues Pablo indudablemente alude a la gracia de Cristo, no a la nuestra, y al amor de Dios por nosotros, no a nuestro amor por Dios. Interpretar "del Espíritu" también como genitivo subjetivo parecería ser lo consecuente. Aunque es posible, siguiendo a Hendrikus Berkhof,[17] tratar de abarcar tanto el genitivo subjetivo como el genitivo objetivo, de manera que los dos significados sean "una señal de multidimensionalidad", la mejor solución parece ser concluir que la *koinonia* del Espíritu Santo significa la *koinonia* o comunalidad creada por el advenimiento y don del Espíritu. Por consiguiente, el concepto de la *koinonia* precisa ser acercado significativamente a la "iglesia" (*ekklesia*) y las numerosas metáforas referidas a la misma. "Donde está el Espíritu Santo, allí está la comunión cristiana."[18]

En las iglesias, tanto en las que son gobernadas por la congregación como en las que son gobernadas jerárquicamente, es común y de hecho fácil pensar en las personas humanas que están en las funciones de liderazgo en la constitución de nuevas congregaciones. Uno escucha hablar de los "plantadores de iglesias", de los "fundadores de iglesias" y de los "miembros fundadores". No obstante, en un nivel más profundo, la existencia misma de cualquier iglesia de Jesucristo como verdadera *koinonia* de Dios depende del Espíritu Santo. Tal es el significado duradero del día de Pentecostés y de la realidad trinitaria presente de la iglesia.

IV. EL ESPIRITU SANTO Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Si bien la existencia misma de la iglesia depende del Espíritu Santo, también es cierto que la unidad de la iglesia descansa sobre el Espíritu Santo. Pablo amonestó a los cristianos a que aceleraran los esfuerzos por mantener "la unidad (*enoteta*) del Espíritu en el vínculo de la paz" (Ef. 4:3).

La relación del Espíritu Santo con la unidad de la *ekklesia* de Cristo es representada por Pablo a través de la metáfora o la analogía del *naos*, la porción interna del templo judío. Tal metáfora involucraba una institución religiosa

---

[14] *The Christian Experience of the Holy Spirit*, pp. 232-33.
[15] Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church: The Period prior to the Influence of Paul* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936), p. 224.
[16] Moody, *The Spirit of the Living God*, p. 106; ídem, *The Word of Truth*, p. 447. Sin embargo, Moody, *The Word of Truth*, p. 318, puede conectar también 2 Corintios 13:14 con la "participación mutua en el Espíritu".
[17] *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 57-59.
[18] Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, p. 11.

judía familiar, el lugar santo y el lugar santísimo. El Apóstol les preguntó a los santos corintios:

> ¿No sabéis que sois templo de Dios (*naos theou*), y que el Espíritu de Dios mora (*oikei*) en vosotros? Si alguien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque santo es el templo de Dios, el cual sois vosotros (*este umeis*) (1 Cor. 3:16, 17).

El "vosotros" en este pasaje se refiere a la congregación corintia como un todo. Pablo no declaró que estos cristianos "tuvieran" "el templo de Dios" sino que afirmó que "eran" "el templo de Dios". Bajo el antiguo pacto, Yavhé se encontraba con su pueblo en el tabernáculo y más tarde en el templo a través de la mediación de sacerdotes. Ahora, bajo el nuevo pacto en Cristo, el pueblo de Dios se encuentra con Dios en la *ekklesia* o *koinonia* cristiana, que es la morada del Espíritu Santo.[19] Por consiguiente, según Pablo, el cisma o contribuir a fracturar tal unidad es una ofensa muy seria y punible.[20] A la inversa, es el Espíritu quien hace posible la unidad genuina de los creyentes, unidad que ha de ser mantenida diligentemente.

Pablo también utilizó la metáfora del *naos* en su epístola a los Efesios, ubicada en un contexto en que se usan cinco palabras derivadas del término "casa" (*oikos*):

> Por tanto, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos (*ton agion*) y miembros de la familia de Dios (*oikeioi tou theou*). Habéis sido edificados (*epoikodomothentes*) sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo Jesucristo mismo la piedra angular. En él todo el edificio (*pasa oikodome*), bien ensamblado, va creciendo hasta ser un templo santo (*eis naon agion*) en el Señor. En él también vosotros sois juntamente edificados (*sunoikodomeisthe*) para morada de Dios en el Espíritu (*eis katoiketerion tou theou en pneumati*) (Ef. 2:19-22)

Así, aun los creyentes gentiles ingresan a o comparten el "templo santo" (*naos agion*), que es la morada (*katoiketerion*) de Dios en el Espíritu.

Según Pablo, el Espíritu Santo está relacionado con la reconciliación de creyentes judíos y gentiles, al proveer acceso (*prosagoge*) a Dios Padre. El propósito de Cristo era "reconciliar" a ambos, tanto a judíos como a gentiles, "con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz" (Ef. 2:16a). En virtud del acto de Jesús al hacer la paz (2:15) y anunciarla (2:17), los creyentes, tanto judíos como gentiles, tienen "acceso (*prosagogen*) al Padre en un solo Espíritu" (2:18).

Para muchas congregaciones cristianas hoy no es enteramente evidente que personas de diferentes trasfondos étnicos, lingüísticos, nacionales, culturales y económicos estén en proceso de unirse en el vínculo de la comunión cristiana por medio del común acceso al Padre en y por medio del Espíritu Santo. Además, el pecado del cisma no parece tener un rango muy alto en la actual jerarquía de pecados, en vista de que nuevas divisiones entre cristianos son defendidas o justificadas sin un reconocimiento específico de que

---

19 Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, p. 151, se refirió a la "kenosis" del Espíritu Santo que está "sugerida por el morar en la iglesia de su Espíritu".
20 La "contienda" (*eris*) es una de las "obras de la carne" paulinas (Gál. 5:19-21a).

el cisma es un pecado. Yendo aun más allá, el gran tema relativo a la realización mayor de la unidad cristiana y a la unidad de la iglesia sigue en gran medida sin respuesta a fines del siglo XX, a pesar del impacto del movimiento ecuménico. Aunque exista un creciente reconocimiento de que de hecho hay una unidad cristiana que sobrevive a todas nuestras divisiones cristianas, hay poco acuerdo acerca de estructuras que tengan el propósito de encarnar o reflejar esa unidad.[21] Una cosa debería estar inconfundiblemente clara, a saber, que la unidad genuina de los cristianos es obra del Espíritu Santo y no meramente un artilugio de los seres humanos.

V. EL ESPIRITU SANTO Y LA ADORACION DE LA IGLESIA

El Nuevo Testamento presenta evidencias de que la adoración cristiana durante la época apostólica era hecha en el Espíritu Santo. La amonestación de Pablo a los efectos de "ser llenos del Espíritu" (Ef. 5:18) es seguida por referencias específicas a cánticos y acciones de gracias a Dios Padre en nombre de Jesús (5:19, 20). En el Apocalipsis, el Espíritu se menciona dos veces (1:10; 4:2) en el contexto de la adoración.

A. EL ESPIRITU SANTO Y LA PROCLAMACION DE LA PALABRA DE DIOS

Isaías registró la promesa divina de que la palabra de Yahvé no sería ineficaz, sino más bien eficaz:

> Porque como la lluvia y la nieve
>   descienden del cielo
> y no vuelven allá
>   sino después de haber saciado la tierra...
> así será mi palabra que sale de mi boca:
>   No volverá a mí vacía,
> sino que hará lo que yo quiero,
>   y será prosperada en aquello para lo cual la envié (Isa. 55:10a, 11).

En los albores de la historia de la iglesia se reconocía un "ministerio de la palabra" (*he diakonia tou logou*) apostólico específico (Hech. 6:4). En lo que probablemente haya sido su primera epístola, Pablo describió su predicación del evangelio como algo que no consistía solamente "en palabra" (*en logo*) sino también "en poder (*en dunamei*) y en el Espíritu Santo", y a sus oyentes como habiendo "recibido la palabra... con gozo del Espíritu Santo" (1 Tes. 1:5a, 6b). A los corintios les declaró: "Ni mi mensaje ni mi predicación fueron con palabras persuasivas de sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios" (1 Cor. 2:4, 5). Pablo había recibido entendimiento del Espíritu de Dios, no "del espíritu de este mundo", y hablaba "no con las palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino con las enseñadas por el

---

21 Ver más adelante, cap. 77, II, B.

Espíritu" (1 Cor. 2:12, 13). Pablo y sus compañeros habían sido capacitados por Dios "como ministros del nuevo pacto, no de la letra, sino del Espíritu. Porque la letra mata, pero el Espíritu vivifica" (2 Cor. 3:5b, 6). Los cristianos han de guardar "el buen depósito por medio del Espíritu Santo que habita en" ellos (2 Tim. 1:14).

La Reforma trajo un énfasis renovado sobre el papel del Espíritu Santo en la predicación cristiana. Al principio los luteranos y los reformados no tuvieron diferencias significativas en este tema.[22] Según la Confesión de Augsburgo, el Espíritu Santo es otorgado a través de la instrumentalidad de la palabra predicada y de los sacramentos, pero el Espíritu "obra la fe, donde y cuando complace a Dios, en aquellos que oyen el evangelio".[23] Sin embargo, los luteranos llegaron a enfatizar "la presencia real y activa del Espíritu en la Palabra predicada, con el resultado de que donde está la Palabra, también está el Espíritu". Dependiendo de Isaías 55:11, los luteranos "prefirieron describir la obra del Espíritu como ocurrida 'por medio de la Palabra' (*per verbum*)". Inversamente, los reformados, no deseando atribuirle el hecho de que la Palabra no creara fe al libre albedrío humano resistente al Espíritu, y temerosos de cualquier tipo de "magia verbal", eligieron no afimar que "donde esté la Palabra también está el Espíritu", y en cambio afirmar que el Espíritu de hecho puede "obrar fuera de la Palabra" y que la Palabra predicada puede resultar ineficaz. Por consiguiente, la fórmula reformada tendía a ser que el Espíritu obra "juntamente con la Palabra" (*cum verbo*). Probablemente, tanto los luteranos como los reformados fallaron en el momento de tratar adecuadamente el problema de la ineficacia de la palabra predicada.[24] Aun así, la actividad del Espíritu en la proclamación de la palabra es esencial, como declaró el Catecismo Corto de Westminster (1647): "El Espíritu de Dios hace de la lectura, pero especialmente de la predicación de la palabra, un medio efectivo de convencer y convertir a los pecadores, y de edificarlos en santidad y consuelo por medio de la fe para la salvación."[25]

B. EL ESPIRITU SANTO Y LA MUSICA EN LA ADORACION

Dos veces el apóstol Pablo (Ef. 5:19; Col. 3:16) alentó a sus lectores a que cantaran "salmos" (*psalmois*), "himnos" (*umnois*) y "cánticos espirituales" (*odais pneumatikais*). En uno de los pasajes, los cristianos debían "hablarse" con tales melodías de manera que "cantaran y alabaran al Señor" en sus corazones (Ef. 5:19). En el otro texto, habían de "cantar" tales melodías "con gratitud" o "con gracia a Dios" en sus corazones (Col. 3:16). Ambos pasajes reflejan la alabanza corporativa.

Martín Lutero, el autor-compositor de numerosos himnos, le dio ímpetu a la inclusión y el uso de himnos en la alabanza cristiana. Juan Calvino, por otro lado, favorecía la restricción del canto en el culto de alabanza a los tex-

---

22 Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 37.
23 Parte 1, art. 5, tomado con leves adaptaciones de Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:10.
24 Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 37-38.
25 Q. 89, tomado con leves adaptaciones de Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:695-96. Ver también Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, p. 75.

tos bíblicos, especialmente los salmos. La iglesia anglicana y las iglesias disidentes (*non-conformist*) en Inglaterra, en un principio se ajustaron al esquema de Calvino, excluyendo los himnos "hechos por los hombres", pero después de la época de Isaac Watts (1674-1748) y Charles Wesley, importantes escritores y compositores, adoptaron el canto de himnos. Los movimientos avivamientistas del siglo XIX, especialmente en los Estados Unidos, introdujeron el uso de canciones evangélicas (*gospel songs*) que eran testimonios dirigidos al prójimo más que a Dios en primer lugar.[26] El Concilio Vaticano II abrió la puerta al canto congregacional de himnos vernáculos en la iglesia católica romana. El neopentecostalismo ha introducido los "cánticos" de alabanza.

Así, el canto ha llegado a formar parte integral de la mayoría de las formas de la adoración cristiana. Sin embargo, los cristianos no se han puesto de acuerdo acerca de qué clases de composiciones musicales y textos son los más apropiados para la adoración o los que más dan aliciente a la adoración guiada por el Espíritu.

VI. EL ESPIRITU SANTO Y LA MISION DE LA IGLESIA

El concepto del envío era expresado en el griego del Nuevo Testamento por medio de dos verbos, *apostellein*, "enviar, despedir" y *pempein*, "enviar, comisionar". En la Vulgata, la traducción latina normalmente era el verbo *mittere*, "enviar", cuyo participio perfecto pasivo era *missus*, "habiendo sido enviado", del cual se deriva la palabra "misión" en castellano. El Espíritu Santo está asociado particularmente con el concepto bíblico del envío o misión.

A. LA MISION A LAS NACIONES DEL SIERVO GUIADO POR EL ESPIRITU

En el primer cántico del Siervo, leemos:

He aquí mi siervo, a quien sostendré;
mi escogido en quien se complace mi alma.
Sobre él he puesto mi Espíritu,
y él traerá justicia a las naciones (Isa. 42:1).

Luego, en el segundo cántico, Yahvé declara:

Poca cosa es que tú seas mi siervo
para levantar a las tribus de Israel
y restaurar a los sobrevivientes de Israel.
Yo te pondré como luz para las naciones
a fin de que seas mi salvación
hasta el extremo de la tierra (Isa. 49:6).

Tal misión por parte del Siervo encontraría su cumplimiento en Jesús en

---

26 William Jensen Reynolds (1920-), *A Survey of Christian Hymnody* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1963); Erik Reginald Routley (1917-), *Hymns and Human Life* (London: John Murray, 1952).

cuanto Siervo y en su pueblo sirviente, bautizado por el Espíritu y capacitado por él, en la misión a las naciones.

B. LA MISION (VENIDA) DEL ESPIRITU SANTO ENTENDIDA COMO POSTERIOR A LA MISION DEL HIJO DE DIOS Y ANTERIOR A LA MISION DE LA IGLESIA

Hubo una procesión tanto cronológica como lógica desde la misión (advenimiento) del Hijo de Dios a la misión (venida) del Espíritu Santo y la misión de la iglesia. En primer lugar, estuvo la distintiva misión del Hijo de Dios. "Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió (*exapesteilen*) a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley..." (Gál. 4:4). En la oración sacerdotal, el verbo es *apostellein*. La misión del Hijo de Dios está vinculada con la misión de los discípulos (iglesia) (Juan 17:18).[27] La unidad de los discípulos tiene como objetivo que "el mundo crea" (17:21c) y que "conozca" (17:23) la misión del Hijo de Dios. De hecho, los verdaderos discípulos han sabido de esa misión (17:25c). Tanto la misión del Hijo como la misión de los discípulos se realizaron en un contexto después de la resurrección estrechamente ligado con la recepción del Espíritu Santo (Juan 20:21, 22).

En segundo lugar, hubo una misión particular del Espíritu Santo. El Paracleto es aquel a quien "el Padre enviará" (*pempsei*) en nombre de Jesús (14:26a) y aquel que Jesús "enviará" (*pempso*) a los discípulos "de parte del Padre" (Juan 14:26). Este envío prometido fue cumplido el día de Pentecostés (Hech. 2:4, 16, 38, 39).

En tercer lugar estuvo, por supuesto, la misión de los discípulos, o de la iglesia de Jesucristo. Estos discípulos, una vez que el Espíritu Santo había venido sobre ellos, habían de anunciar el "arrepentimiento y la remisión de pecados en todas las naciones" (Luc. 24:47-49). Al ir, habían de "hacer discípulos a todas las naciones" (Mat. 28:19a). Pablo entendió que la misión del Mesías era "anunciar luz al pueblo y a los gentiles" (Hech. 26:23b). Por cierto, la misión de Pablo se ajustó a estos lineamientos (Rom. 1:13-17). Escribiendo acerca de la iglesia del siglo I pero probablemente también de épocas posteriores, Michael Green ha afirmado que "es el Espíritu quien energiza el evangelismo de la iglesia e impulsa a sus miembros, que muchas veces están mal predispuestos, a ejercer la tarea para la cual Dios ha puesto su mano sobre ellos: la misión".[28]

Hendrikus Berkhof ha afirmado correctamente que la misión de la iglesia cristiana no es solamente "el único camino por el cual los poderosos hechos de la encarnación, la expiación y la resurrección son transmitidos a la próxima generación y a las naciones más remotas" sino también que "es en sí misma un hecho poderoso" de Dios, ciertamente, "el último hecho poderoso por el cual entramos a los hechos precedentes", un "hecho final [que] todavía prosigue".[29]

---

[27] "La misión de Cristo es lo primero; la iglesia y la misión son sus resultados interactuantes" (Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 31).
[28] *I Believe in the Holy Spirit*, p. 65.
[29] *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 35. En este marco de ideas uno puede apreciar la aplicación al siglo

C. LA FUNCION DEL ESPIRITU SANTO EN LA MISION DE LA IGLESIA

1. *El Nuevo Testamento*

a. Poder

El Espíritu Santo otorga o provee el poder (*dunamis*) esencial para la misión de la iglesia (Hech. 1:8; Rom. 15:18, 19a).

b. Personal

El Espíritu Santo llama a las personas para que sean portadoras de la misión (Hech. 13:2, 3).

c. Lugares

El Espíritu Santo guía o dirige a los misioneros a áreas específicas de testimonio y labor (Hech. 16:6-8), es decir, por ejemplo, no a las provincias de Asia o a Bitinia, sino a Troas.[30]

2. *Cristianismo posbíblico*

Durante muchos siglos la enseñanza doctrinal o dogmática dentro del cristianismo dejó de lado la relación del Espíritu Santo con la misión de la iglesia como parte esencial de la doctrina neumatológica o eclesiológica. En primer lugar, esta laguna se debía en parte al abandono a largo plazo por parte de la iglesia de la misión fuera del *corpus Christianum* europeo. La historia de la misión cristiana en su fase pospatrística ha sido por cierto una historia del desplazamiento de la misión de gobiernos a sociedades y de sociedades a iglesias como principales portadores de la misión. Mientras que los reformadores magisteriales o clásicos del siglo XVI consideraban que la Gran Comisión había sido cumplida hacía mucho tiempo, los anabautistas consideraban que era obligatoria para todos los cristianos de todas las épocas, incluyendo la propia.[31] El pietismo moravo[32] le dio un gran empuje a la misión internacional en una época en la que las órdenes católicas romanas estaban proveyendo la mayor parte de los misioneros. Cuando y donde la iglesia estuvo sólo marginalmente involucrada en la misión, su doctrina neumatológica tuvo poco espacio para la misión.

XIX del término "gran siglo" por parte de Kenneth Scott Latourette (1884-1968) (*A History of the Expansion of Christianity* [New York, London: Harper and Brothers, 1941, 1943, 1944], tomos 4—6).
[30] Ver David Jacobus Bosch (1929-92), *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series, núm. 16 (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), pp. 113-15.
[31] Franklin Hamlin Littell, *The Anabaptist View of the Church: An Introduction to Sectarian Protestantism* (Chicago: American Society of Church History, 1952), pp. 94-103; subtítulo: *A Study in the Origins of Sectarian Protestantism* (2a. ed. rev.; Boston: Starr King Press, 1958) pp. 109-23; *The Origins of Sectarian Protestantism: A Study of the Anabaptist View of the Church* (3a. ed.; New York, London: Macmillan, 1964), pp. 109-23.
[32] Joseph Edmund Hutton (1868-?), *A History of Moravian Missions* (London: Moravian Publication

En segundo lugar, esta laguna se debió también en alguna medida a la concentración de la obra del Espíritu Santo sobre algo diferente a la misión. La teología católica romana se concentraba sobre la función del Espíritu como "alma y sustentadora de la iglesia" en cuanto institución. La teología protestante se concentraba sobre el papel de Espíritu como "quien despierta la vida espiritual individual en la justificación y santificación". Así, el Espíritu estaba "o bien institucionalizado o individualizado", con el resultado de que en ambos casos surgió "una neumatología introvertida y estática". Estaba ausente el énfasis sobre el Espíritu como "el gran motor y la fuerza motriz en el camino del Uno a los muchos, de Cristo al mundo".[33]

Durante el siglo XX, la teología sistemática cristiana se ha desplazado hacia una mayor corrección por medio de la inclusión deliberada de la doctrina del Espíritu Santo en relación con la misión mundial de la iglesia. Hendrik Kraemer, John A. Mackay, Harry Reinier Boer (1913-) y otros han contribuido desde los estudios de las religiones mundiales y de las misiones cristianas.[34] El crecimiento rápido y explosivo de los movimientos pentecostales y neopentecostales, especialmente en el Tercer Mundo, ha contribuido al cambio.[35] Pero los teólogos sistemáticos recientes todavía no han demostrado haber incorporado plenamente este tema.[36]

Según Mackay

> el corazón del esfuerzo evangelístico es presentar a *Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo.* Por usar la frase de William Temple, un "mundo en gran parte ajeno", un mundo que hoy existe tanto dentro de la iglesia como fuera de la misma, debe confrontarse con la figura central del cristianismo y de la historia, Jesucristo, y con el evangelio. Este evangelio... involucra todo lo que Cristo era, dijo, hizo, es ahora y será. Para tener un efecto redentor sobre aquellos que lo escuchan, el evangelio debe ser presentado por personas que creen apasionadamente en su verdad. En humildad, se dejan utilizar como instrumentos del Espíritu Santo.[37]

VII. EL ESPIRITU SANTO EN CUANTO SEÑOR —NO CAUTIVO— DE LA IGLESIA INSTITUCIONAL

A. NUEVO TESTAMENTO

El señorío del Espíritu Santo es transmitido positivamente por su papel como guía a toda la verdad (Juan 16:13), maestro de "todas las cosas" (Juan 14:26), y soberano en otorgar los dones espirituales (1 Cor. 12:11); y negativamente por medio de las advertencias en contra de la blasfemia contra el Espíritu (Mar. 3:29 y par.), mentirle al Espíritu (Hech. 5:3), entristecerlo (Ef. 4:30) y apagarlo (1 Tes. 5:19).

Office, 1922); Arthur James Lewis, *Zinzendorf the Ecumenical Pioneer: A Study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity* (London: SCM Press Ltd., 1962).

33 Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit,* p. 33.

34 Ibíd., pp. 32-34. Ver Boer, *Pentecost and the Missionary Witness of Church* (Franeker: T. Wever, 1955?); rev. como *Pentecost and Missions* (London: Lutterworth Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1961).

35 Williams, *Renewal Theology,* 2:247-48.

36 Moody, *The Word of Truth,* pp. 427-33; Milne, *Know the Truth,* pp. 176-208, 220, 226-28, 246-50; Erickson, *Christian Theology,* pp. 865-83, 1025-1146; Dunning, *Grace, Faith, and Holiness,* pp. 429-77, 505-38; Finger, *Christian Theology,* 2:271- 319; 379-406.

37 Ecumenics: *The Science of the Church Universal* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1964), pp. 170-71.

B. TRADICION CATOLICA

Según Agustín de Hipona: "Lo que el alma es para el cuerpo del hombre es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo, esto es, para la iglesia. El Espíritu Santo opera en toda la iglesia lo que el alma opera en los miembros del cuerpo único."[38]

El papa León XIII (1810-1903) enseñó asimismo que el Espíritu Santo es el "alma" de la iglesia.[39] Tomás de Aquino, sin embargo, por limitada que haya sido su comprensión de la circulación de la sangre, identificó al Espíritu Santo como el "corazón" (*cor*) de la iglesia con la sugerencia de la "influencia escondida" del corazón.[40] El papa Pío XII consideró al Espíritu Santo como aquel que une los miembros del cuerpo de Cristo y con Cristo como "cabeza exaltada" de manera que el Espíritu está "entero en la cabeza, entero en el cuerpo y entero en cada uno de los miembros".[41]

En contraste con estos puntos de vista tan exaltados acerca de la influencia del Espíritu sobre la iglesia, la historia del cristianismo ofrece evidencias de que la iglesia en realidad ha sofocado y aprisionado el Espíritu Santo de Dios. En la novela de Fiódor Dostoievski *Los hermanos Karamazov,* la escena del Gran Inquisidor retrata dramáticamente la cautividad de la iglesia a sus propios líderes clericales, la denigración de la autoridad de Jesús como Señor e implícitamente también la negación del dominio del Espíritu Santo. Ivan Karamazov cuenta una historia ubicada en Sevilla, España, durante la época de la Inquisición. Jesús llega en forma humana para una visita momentánea. El día anterior a su visita casi cien "herejes" habían sido quemados por el Gran Inquisidor. El pueblo se agrupa al lado de Jesús y lo sigue, y él lo bendice. Frente a la catedral, algunas personas de luto le acercan "un pequeño cajón de muertos blanco, abierto" en el cual se encuentra el cuerpo de una niña de siete años, "hija única de un ciudadano prominente". La madre le suplica a Jesús que haga algo y él resucita a la niña de entre los muertos. En ese mismo instante el cardenal, que es el Gran Inquisidor, pasa por allí junto con sus asistentes y observa lo que ocurre. El cardenal ordena que Jesús sea encarcelado y el pueblo, asustado, lo permite. Al día siguiente el cardenal visita a Jesús en su celda de prisión y dice:

> "¿Eres tú? ¿Tú?"; pero al no recibir respuesta, agrega de inmediato: "No contestes, guarda silencio. De hecho, ¿qué puedes decirme? Demasiado bien sé qué dirías. No

38 *Sermo* 267, 4.4., tal como es citado por Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* p. 295.

39 *Divinum illud* (1897), tal como es citado por Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* p. 295.

40 *Summa Theologica* 3.8.1, respuesta a obj. 3 (Padres dominicos ingleses).

41 *Encíclica Mystici corporis* (29 junio 1943), párrafo 57.

tienes derecho a agregar algo a lo que dijiste de antaño. ¿Por qué, pues, has venido a estorbarnos? Pues has venido a estorbarnos, y lo sabes. Pero ¿sabes lo que ocurrirá mañana? No sé quién eres y no quiero saber si eres él o solamente una semblanza de él, pero mañana te condenaré y te quemaré en la hoguera como el peor de los herejes. Y el mismo pueblo que hoy besó tus pies, mañana, a la menor señal de mi parte, correrá a amontonar las brasas de tu fuego."[42]

George S. Hendry, un teólogo presbiteriano, ha ofrecido un análisis crítico del concepto católico romano de la función del Espíritu Santo en la iglesia. Argumenta que ese concepto depende (1) de la iglesia (a través de los Papas a partir de Pedro y a través de los obispos a partir de los otros apóstoles) como sucesora a Jesucristo y (2) de la necesidad de los oficios de enseñanza, gobierno y santificación de Cristo en la iglesia. El resultado es, según Hendry, (3) un énfasis exagerado sobre la posesión institucional del Espíritu Santo por parte de la iglesia, de manera que se "infla con su propia pretensión autoritaria", en detrimento de la dependencia sobre el señorío del Espíritu Santo y con "una pérdida del sentido de la 'personalidad' del Espíritu Santo". Por consiguiente, "el Espíritu Santo es concebido como un principio impersonal, una fuente o un canal de dotes sobrenaturales, y no como Señor y persona".[43] Por el otro lado, la crítica de Hendry debe ser equilibrada tomando en cuenta la trilogía de Yves Congar sobre el Espíritu Santo, que presenta una teología del Espíritu en la que están notablemente ausentes los elementos que forman las bases de las acusaciones de Hendry.[44]

C. TRADICION ORTODOXA

En el Oriente griego el ejercicio de la autoridad espiritual por parte del gobernante civil se incrementó más allá de lo usual en el Occidente latino, en parte debido a la carencia oriental de un contrapeso al papado romano. Este esquema llegó a conocerse como césaropapismo. El emperador Justiniano I (483-566) fue uno de sus primeros representantes y Pedro el Grande (1672-1725), el zar ruso, un representante posterior. El césaropapismo constituye una usurpación civil o gubernamental del señorío de Jesús y del dominio y la dirección del Espíritu Santo.[45] Hoy, luego del derrumbe de la hegemonía comunista en la Unión Soviética, Rumania y Bulgaria, la Iglesia Ortodoxa parece estar buscando la restauración de instituciones estatales que parecerían tener algunas de las marcas del césaropapismo.

42 Trad. Constance Garnett (New York: Modern Library, s.f.), pp. 294-97.
43 *The Holy Spirit in Christian Theology*, pp. 53-59, esp. 58.
44 *I Believe in the Holy Spirit*, 3 tomos. Congar, 1:160-64, aceptó incluso como válido el cargo que formuló P. Pare a los efectos de que la Iglesia Católica Romana ha "reemplazado al Espíritu Santo y lo ha colocado bajo la sombra del Papa, la Virgen María y el culto al Santísimo Sacramento [Eucaristía]", aunque Congar consideró que tales cargos eran "desde luego exagerados".
45 E. Friedberg, "Caesaropapism", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2:335.

D. LA HERENCIA PROTESTANTE

Los protestantes, a pesar de su involucramiento menor en un gobierno eclesial jerárquico, no han escapado al peligro de someter el Espíritu Santo a la iglesia. Ya hemos tomado nota de la tendencia de la Reforma a limitar la obra del Espíritu a la justificación y santificación de los creyentes individuales, en detrimento de la obra del Espíritu en la evangelización y las misiones.[46] Aun las estructuras de gobierno congregacional en las llamadas "iglesias libres" pueden someter el Espíritu a la cultura o a los caprichos de una mayoría. A medida que los cristianos se han tornado más conscientes de la propensión de la iglesia a una cautividad cultural, este peligro ha sido identificado y evaluado más claramente. Tres ejemplos en el siglo XX del amordazamiento protestante del Espíritu Santo han sido la defensa de la segregación y discriminación racial,[47] la aquiescencia de algunos con el totalitarismo político,[48] y la entrega a la cultura suburbana en las grandes ciudades.[49]

E. EL SEÑORIO ACTUAL DEL ESPIRITU

La apremiante evidencia de la historia de la iglesia referida a los esfuerzos de las iglesias por amordazar al Espíritu Santo, torna significativa la afirmación de H. Wheeler Robinson: "En la proporción en que realmente creemos en la presencia del Espíritu Santo con la iglesia que es su cuerpo, veremos a la historia de la iglesia como la *Via Dolorosa* del Espíritu."[50]

La agencia directiva del Espíritu sobre y en la iglesia no contradice de modo alguno el hecho de que Jesucristo sea la cabeza de la iglesia, pues ese liderazgo de Cristo es administrado por el Espíritu. Antes que dejarse atrapar por lo humano, lo cultural, lo jerárquico, y/o lo eclesiástico, el Espíritu Santo ha de reprender, reformar, refinar, renovar y redirigir a la iglesia, liberándola así de la trampa del institucionalismo o eclesiasticismo.

VIII. EL ESPIRITU SANTO EN CUANTO GUIA DE LAS IGLESIAS CONTEMPORANEAS

El evitar el cautiverio eclesiástico del Espíritu Santo debe acoplarse a la respuesta obediente de la iglesia a la dirección del Espíritu.

A. NUEVO TESTAMENTO

El mensaje del Concilio de Jerusalén a la iglesia en Antioquía de Siria incluyó el siguiente consenso: "Porque nos ha parecido bien al Espíritu y a

46 Ver arriba, VI, C, 2.
47 Tilson, *Segregation and the Bible*.
48 Arthur Caspersz Cochrane (1909-), *The Church's Confession under Hitler* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
49 Gibson Winter (1916-), *The Suburban Captivity of the Churches: An Analysis of Protestant Responsability in the Expanding Metropolis* (New York: Macmillan, 1962).
50 *The Christian Experience of the Holy Spirit*, p. 151.

nosotros no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias" (Hech. 15:28). Luego le seguían cuatro imperativos éticos. A los cristianos tesalónicos, Pablo les escribió: "No apaguéis al Espíritu. No menospreciéis las profecías; más bien, examinadlo todo, retened lo bueno. Apartaos de toda apariencia de mal" (1 Tes. 5:19-22). Las cartas a las siete iglesias contenían una fórmula admonitoria: "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Apoc. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22).

B. PROTESTANTISMO RADICAL

Los protestantes radicales, o de ala izquierda, de la Reforma contribuyeron de manera única y significativa a la doctrina de la dirección de la iglesia por parte del Espíritu Santo. Fueron más allá del énfasis del protestantismo magisterial, o de ala derecha, de la Reforma sobre la tarea del Espíritu Santo en confirmar la Escritura y la agencia del Espíritu en la justificación por la gracia por medio de la fe. George Hendry,[51] Hendrikus Berkhof[52] y William Hordern[53] han identificado demasiado cabalmente el punto de vista protestante radical del siglo XVI con "la experiencia subjetiva, inmediata del Espíritu en el individuo", o con el hecho de que el Espíritu tuviera solamente una relación "indirecta" con la iglesia, o con un apoyo en el Espíritu que no requiere las Escrituras, el bautismo o la cena del Señor. No han reconocido la distinción trazada por estudiosos en el siglo XX entre los anabautistas y los espiritualistas del siglo XVI.[54] H. P. Van Dusen criticó la intepretación de Hendry por acercarse a "una desfiguración inexcusable, hasta una parodia de las principales expresiones [del anabautismo]", pues éste "no le ha sido indiferente ni a la Escritura, ni a Cristo, ni a la iglesia".[55]

Los esfuerzos realizados en el siglo XX por reevaluar y renovar el protestantismo radical han incluido la continuación o la recuperación del consenso o acuerdo a través de la discusión por medio del liderazgo del Espíritu Santo.[56] Pero inclusive entre los herederos de la tradición de las iglesias libres (*believers' churches*) la práctica del consenso ha parecido extraña. ¿Se ha tornado el parlamento francés, con sus numerosos partidos políticos, cada uno de los cuales lucha por sus propios objetivos, junto con su correspondiente representación, el modelo inconsciente de algunas iglesias y denominaciones? ¿Se han tornado los gobiernos dominados por un solo partido, como en el caso notorio del comunismo, con la reducción de toda oposición a una mera formalidad, el modelo de otras iglesias? ¿La práctica de la votación, se ha politizado tanto por medio de las peleas entre facciones que ya oscurece

[51] *The Holy Spirit in Christian Theology*, p. 68.
[52] *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 45-47.
[53] "The Holy Spirit and the Theology of the Cross", en Bruner and Hordern, *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity*, p. 88.
[54] Williams y Mergal, eds., *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 19-38; Littell, *The Anabaptist View of the Church*, pp. 43-45.
[55] *Spirit, Son and Father*, p. 135.
[56] Franklin H. Littell, *The Free Church* (Boston: Starr King Press, 1957), pp. 43-48; Howard Brinton, *Friends for 300 Years: The History and Beliefs of the Society of Friends since George Fox Started the Quaker Movement* (New York: Harper and Bros., 1952), 99-117.

cualquier tipo de posible dirección por medio del Espíritu? Tales influencias actuales de lo político sobre lo eclesial se oponen al hecho de que en una época anterior las decisiones del protestantismo radical por consenso a través del Espíritu fueron tomadas de la esfera eclesial y aplicadas a lo político con el consiguiente impulso a la democracia. Las costumbres regionales o el activismo programático ¿han tenido de hecho más impacto sobre las decisiones dentro de y por las iglesias que el Espíritu de Dios?

¿Dios Espíritu Santo realmente guía a las congregaciones cristianas a lo que Van Dusen llamó la "nueva verdad" que Dios desea revelar a sus hijos en las circunstancias especiales y nuevas de su vida contemporánea"?[57] ¿Qué de la dirección del Espíritu con respecto a la justicia racial, la explosión demográfica, la energía y las armas atómicas, la contaminación ecológica y la ética biomédica? O el hecho de que diversas iglesias han llegado a conclusiones diferentes acerca de estos problemas éticos actuales ¿niega la dirección del Espíritu?

C. LA DIRECCION DEL ESPIRITU Y LA BIBLIA

La historia del cristianismo ofrece evidencia de que las pretensiones respecto a la dirección del Espíritu Santo siempre deben verificarse a la luz de y de acuerdo con la norma de las Escrituras canónicas. Es importante tomar en cuenta tres ejemplos de movimientos cuyas pretensiones de ser dirigidos por el Espíritu fueron cuestionadas.

1. Los gnósticos

Durante los siglos II y III los gnósticos pretendieron poseer un conocimiento espiritual o secreto de Jesús y sus dichos que en ocasión modificaba o distorsionaba el mensaje y la misión de Jesús tal como se inscribe en los cuatro Evangelios canónicos y se intepreta por el *kerugma* encarnado dentro de los Hechos de los Apóstoles y las epístolas del Nuevo Testamento, atestiguada por la incipiente Regla de Fe.[58] Así, la controversia de la iglesia con los gnósticos por lo menos en parte fue una evaluación de las pretensiones de estar guiados por el Espíritu a la luz de los libros canónicos.

2. Los espiritualistas o espiritualizadores

En la Europa del siglo XVI, los espiritualistas (que no deben confundirse con el movimiento que en los siglos XIX y XX ha pretendido poder comuni-

[57] *Spirit, Son and Father*, pp. 136-37.
[58] Sin embargo, escritores recientes sobre el gnosticismo no se han apresurado a señalar la guía del Espíritu como algo diferente a la transmisión de una tradición oral: Henri-Charles Puech, "Gnostic Gospels and Related Documents", en Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, trad. R. McI. Wilson, 2 tomos (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 1:231-362; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 22-28; Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1959) pp. 151-81; Robert McLachlan Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1968), pp. 60-99.

carse con los muertos), elevaron el espíritu, ya fuera divino o humano, por sobre las Escrituras (Palabra), así como por sobre la iglesia como el canal primario de revelación divina. Algunos enfatizaban la "Palabra interior" en contraposición a la Palabra externa (la Biblia). Algunos eran revolucionarios (Thomas Müntzer, 1488 o 1489-1525), otros eran racionalistas (Sebastian Franck, 1499-1542) y otros eran "evangélicos" (Caspar Schwenckefeld). Estos espiritualizadores continentales también enseñaban una doctrina de la iglesia espiritual no reunida, sin pacto, ministerio o sacramentos.[59] Tanto los reformadores magisteriales como los anabautistas rechazaron las pretensiones de los espiritualistas.

3. Los amigos o cuáqueros

Comenzando en el siglo XVII en Inglaterra, los cuáqueros han pretendido recibir revelaciones inmediatas del Espíritu Santo, manifestadas ya sea interior o exteriormente, que no contradicen las Escrituras ni la razón y que no precisan ser examinadas por las Escrituras o por la razón, pues son evidentes por sí mismas. Por lo tanto, las creencias son aceptadas en base a la autoridad final de tal "revelación interior, directa y objetiva por el Espíritu".[60] Los protestantes "evangélicos" han insistido en que las revelaciones pretendidamente derivadas directamente de o por medio del Espíritu Santo deben evaluarse sobre la base de la suprema autoridad de las Escrituras.

D. ALTERNATIVAS CONTEMPORANEAS INADECUADAS A LA DIRECCION DEL ESPIRITU

El verdadero cristianismo, tanto en sus aspectos personales como eclesiales, acarrea vivir bajo la dirección y en la fuerza del Espíritu Santo. No debe confundirse con ninguna de sus alternativas, sus sustitutos inadecuados ni sus "falsificaciones". W. T. Conner, cuando dictaba clases magistrales sobre la obra del Espíritu Santo, gustaba de señalar las pretendidas alternativas, a saber, el esteticismo, el emocionalismo, el activismo y el racionalismo. Más recientemente, Donald G. Bloesch ha identificado ciertas "falsificaciones" de la fe, a saber, el "legalismo", el "formalismo" doctrinal o litúrgico, el "humanitarismo", el "entusiasmo", el "eclecticismo" y el "heroísmo" triunfalista.[61]

---

59 Thomas Müntzer,"Sermon before the Princes" (1524), en Williams and Mergal, eds., *Spiritual and Anabaptist Writers,* pp. 49-70; Sebastian Franck, "Letter to John Campanus" (1531), en ibíd., pp. 147-60; Caspar Schwenckfeld, *Corpus Schwenckfeldianorum,* ed. Chester David Hartranft, 19 tomos (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1907-61), 4:62-65; 8:168-214; 13:736-899, 902-22; 14:351-57; Williams, *The Radical Reformation,* esp. caps. 3, 18, 31, 32; Hans Joachim Hillerbrand (1931-), *A Fellowship of Discontent* (New York: Harper and Row, 1967), caps. 1—2; Rufus M. Jones (1863-1948), *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (Boston: Beacon Press, 1959; prim. publ. 1914), caps. 4—5.

60 [Robert] *Barclay's Apology in Modern English,* ed. Dean Freiday (Elberon, N.J.: Author, 1967; prim. publ. 1678), proposición 2 o pp. 16-45; Brinton, *Friends for 300 Years,* caps. 2—3.

61 *Faith and Its Counterfeits* (Downers Grove, Ill: Inter- Varsity Press, 1981).

Hemos notado una internalización anticipada del Espíritu del Señor en el Antiguo Testamento y hemos sondeado la cuestión de si bajo el Nuevo Pacto el Espíritu obra primariamente en la iglesia o tanto en la iglesia como en el orden creado. Hemos examinado en considerable detalle la función del Espíritu Santo en la existencia, la unidad, la adoración y la misión de la iglesia. Asimismo hemos evaluado el peligro de que el Espíritu sea amordazado por la iglesia y examinado la correcta dirección de la iglesia por el Espíritu. Nos resta considerar un tema, a saber, el Espíritu Santo y los dones espirituales.

56

EL ESPIRITU SANTO Y LOS DONES ESPIRITUALES

Hasta la década de 1960 los teólogos cristianos podían escribir importantes tratados sobre el Espíritu Santo sin tocar el tema de los dones espirituales específica o detalladamente.[1] A partir de esa década los dones espirituales sólo raras veces[2] han dejado de recibir la atención de quienes han escrito sobre la doctrina del Espíritu. Algunos autores han relacionado los dones espirituales con el cristiano individual,[3] mientras que otros los han relacionado principalmente con la iglesia.[4] No solamente los autores pentecostales[5] y neopentecostales[6] han producido comentarios sobre 1 Corintios 12—14, sino también autores no-pentecostales.[7]

Ya hemos prestado atención a la obra del Espíritu en el Antiguo Testamento en dotar a los jueces y profetas y en otorgar dones a israelitas tales como Bezaleel.[8] John T. Koenig (1938-) ha concluido que en el Antiguo Testamento había tanto dones "contingentes" (p. ej. a Sansón, Saúl y Salomón) como dones "incondicionales" (a José, Moisés, Josué, Elías, Eliseo, David, Daniel y en el nuevo pacto).[9]

---

[1] Scott, *The Spirit in the New Testament;* Gore, *The Holy Spirit and the Church;* Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit;* Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology;* Dewar, *The Holy Spirit and Modern Thought;* y Harkness, *The Fellowship of the Holy Spirit.* Sin embargo, Kuyper, *The Work of the Holy Spirit,* pp. 184-89, 560-64; Rees, *The Holy Spirit in Thought and Experience,* pp. 65-73, y Walvoord, *The Holy Spirit,* pp. 163-88, sí proveyeron discusiones específicas sobre los dones espirituales.

[2] Heron, *The Holy Spirit,* pp. 130-36 y Finger, *Christian Theology,* 2:382-89 no tratan el tema.

[3] H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit,* pp. 85-92; Erickson, *Christian Theology,* pp. 875-82.

[4] Conner, *The Work of the Holy Spirit,* pp. 140-45; Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit,* pp. 268-89; Green, *I Believe in the Holy Spirit,* pp. 116-22; y John Terry Young (1929-), *The Spirit within You* (Nashville: Broadman Press, 1977), pp. 77-101. esp. 80-101.

[5] Harold Horton, *The Gifts of the Spirit,* (3a. ed.; Luton, U.K.: Assemblies of God Publishing House, 1949; publ. primero en 1934); Donald Gee, *Concerning Spiritual Gifts* (ed. rev.; Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1972; publ. orig. 1928).

[6] Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12—14.*

[7] John Edgar Goldingay (1942-), *The Church and the Gifts of the Spirit: A Practical Exposition of 1 Corinthians 12—14* (Bramcote, U.K.: Grove Books, 1972); John William MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12—14* (Nashville: Broadman Press, 1974); Herman D. Seyer, *The Stewardship of Spiritual Gifts: A Study of First Corinthians, Chapters Twelve, Thirteen, and Fourteen, and the Charismatic Movement* (Lemoore, Calif.: publicado por el autor, 1974); Robert L. Thomas, *Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12—14* (Chicago: Moody Press, 1978); Bert Dominy, "Paul and Spiritual Gifts: Reflections on 1 Corinthians 12—14", *Southwestern Journal of Theology* 26 (Fall 1983): 49-68; Ralph P. Martin (1925-), *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12—15* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); Donald A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12—14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987).

[8] Ver arriba, cap. 52, III, B, C.

[9] *Charismata: God's Gifts for God's People, Biblical Perspectives on Current Issues* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), pp. 39-47.

I. EL NUEVO TESTAMENTO

A. EL DON Y LOS DONES

Un elemento básico del estudio de los dones espirituales o carismas en el Nuevo Testamento es reconocer la distinción entre el "don (*dorean*) del Espíritu Santo" (Hech. 2:38), que es otorgado a todos los cristianos y es común a todos ellos, y los "dones" (*carismaton*) o "dones espirituales" del Espíritu Santo (1 Cor. 12:4), que son distribuidos por el Espíritu a diversos cristianos.[10] En el presente capítulo estos últimos serán objeto de nuestro estudio.

B. LISTAS DE DONES ESPIRITUALES

Los estudiosos han identificado cuatro[11] listas de dones espirituales escritas por Pablo y una breve escrita por Pedro. Son las siguientes:

1 Corintios 12:8-10

palabra de sabiduría
palabra de conocimiento
fe
sanidades
hacer milagros
profecía
discernimiento de espíritus
géneros de lenguas
interpretación de lenguas

1 Corintios 12:28-30

apóstoles
profetas
maestros
los que hacen milagros
sanidades
los que ayudan
los que administran
los que tienen diversidad de lenguas

---

[10] El término *pneumatikon* in 1 Corintios 12:1, el cual es normalmente traducido como "dones espirituales", posiblemente podría significar "personas espirituales" (Dominy, "Paul and Spiritual Gifts: Reflections on 1 Corintios 12—14", p. 50)

[11] Algunos cuentan a 1 Corintios 14:6 como una lista paulina adicional o quinta. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit,* p. 91. René Laurentin, "Charisms: Terminological Precision", trad. Theo Weston, en *Charisms in the Church,* Christian Duquoc y Casiano Floristan, Concilium: Religion in the Seventies (New York: Seabury Press, 1978), p. 7, identificó ocho listas del Nuevo Testamento —"cuatro que usan la palabra carisma explícitamente: 1 Corintios 12:4-10; 12:28-31; Romanos 12:6-8; 1 Pedro 4:10;— cuatro sin esta palabra: 1 Corintios 14:6-13; 14:26; Efesios 4:11; Marcos 16:17, 18".

Romanos 12:6-8

profecía
servicio
enseñanza
exhortación
compartir
presidir
hacer misericordia

Efesios 4:11

apóstoles
profetas
evangelistas
pastores y maestros

1 Pedro 4:10, 11

hablar
prestar servicio

Algunos de los dones se superponen, pero las listas distan mucho de ser idénticas. La profecía es el único don que aparece en las cuatro listas de Pablo, mientras que la enseñanza aparece en tres. Los lenguas, los milagros y la sanidad se encuentran solamente en las dos listas de 1 Corintios. Las dos listas corintias se ofrecen en el contexto del problema de hablar en lenguas en Corinto, la lista de Romanos aparece en el contexto de una exhortación a la humildad cristiana, y la lista de Efesios está vinculada con un énfasis sobre los dones en cuanto sirven para la edificación del cuerpo de Cristo. Estas listas no deben tomarse como exhaustivas o completas.[12]

C. EL ESPIRITU SANTO Y LOS DONES ESPIRITUALES

En los cuatro pasajes mencionados anteriormente, Pablo expone tres enseñanzas específicas y a la vez ampliamente aplicables sobre los dones espirituales. En primer lugar, el Espíritu Santo desea otorgar o repartir tales dones (1 Cor. 12:11). Los dones no son seleccionados por quienes los reciben sino que son dados soberanamente por el Espíritu. Por consiguiente, son verdaderamente dones otorgados por el Espíritu. En segundo lugar, el Espíritu confiere "diversidad" (*diaireseis*) de dones (1 Cor. 12:4) o dones "que varían" (*diafora*) (Rom. 12:6). Claramente, la pluralidad y la diversidad son el énfasis paulino. En tercer lugar, el Espíritu otorga los diversos dones dentro de y para la iglesia. Tal dádiva es "para provecho mutuo" (*pros to sumferon*) (1 Cor. 12:7). Por analogía, los componentes del cuerpo humano han de "preocuparse los unos por los otros" (*to auto uper allelon merimnosin*) (1 Cor. 12:25b).

12 Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 256.

Los dones son dados "a fin de capacitar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo" (Ef. 4:12).[13]

Antes de dejar la fase neotestamentaria de este estudio necesitamos preguntar si Pablo entendía que los dones espirituales eran algo solamente sobrenatural, o bien si en algún sentido también como algo natural.[14] Admitimos que la pregunta, planteada así, puede que sea un anacronismo. Se han dado por lo menos tres respuestas. En primer lugar, pueden considerarse los dones espirituales como el florecer bajo el Espíritu Santo de las dotes naturales.[15] En segundo lugar, los dones espirituales pueden ser interpretados como sobrenaturales pero coincidentes con las dotes naturales.[16] En tercer lugar, los dones sobrenaturales pueden ser distinguidos radicalmente de las dotes naturales, aunque admitiendo que los primeros pueden hacer uso de las segundas.[17]

II. EL CRISTIANISMO POSBIBLICO ANTES DEL SIGLO XX

Los historiadores de la doctrina del Espíritu Santo que escribieron hacia fines del siglo XIX o durante la primera mitad del siglo XX no tuvieron casi nada que decir acerca de los dones espirituales.[18] Lo mismo puede decirse del estudio de 1978 por Warren George Rusch (1924-) y Bernard Holm (1906-), quienes escribieron en el contexto de la respuesta luterana al neopentecostalismo.[19] Pero a partir del advenimiento del neopentecostalismo se han hecho esfuerzos por sondear la historia de los dones espirituales, especialmente lenguas, profecía y sanidad. Los estudios recientes se han concentrado sobre el ejercicio de los dones antes que sobre una doctrina de los dones espirituales. Louis Bouyer (1913-) citó varios movimientos y autores, pero solamente el montanismo y los mesialianos habían pretendido específicamente contar con los dones espirituales.[20] R. Leonard Carroll (1920-72)[21] con razón localizó el testimonio acerca de los profetas en la *Didajé*,[22] en el informe por Ireneo

13 Sobre Efesios 4:11, 12, véase William Owen Carver, *The Glory in the Christian Calling: A Study of the Ephesian Epistle* (Nashville: Broadman Press, 1949), pp. 150-51, 206; John A. Mackay, *God's Order: The Ephesian Letter and This Present Time* (New York: Macmillan Co., 1957), pp. 145-53; y D. Elton Trueblood (m. 1994), *The Incendiary Fellowship* (New York: Harper and Row, 1967), pp. 40-41.
14 Dominy, "Paul and Spiritual Gifts", pp. 52-54.
15 Bittlinger, *Gifts and Graces*, p. 70. E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament*, p. 91, había declarado que la mayoría de los dones espirituales "no pueden haber sido más que dotes naturales".
16 Stott, *Baptism and Fullness*, pp. 90-94.
17 Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp. 255-56; Ray C. Stedeman, *Body Life* (2a. ed.; Glendale, Calif.: Regal Books, 1972), pp. 52- 54.
18 Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 256-368; Thomas, *The Holy Spirit of God*, pp. 75-117; Rees, *The Holy Spirit in Thought and Experience*, pp. 246-66.
19 Rusch, "The Doctrine of the Holy Spirit and the Patristic and Medieval Church", y Holm, "The Work of the Spirit: The Reformation to the Present", en *The Holy Spirit in the Life of the Church: From Biblical Times to the Present*, ed. Paul D. Opsahl (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1978), pp. 66-135.
20 "Some Charismatic Movements in the History of the Church", en *Perspectives on Charismatic Renewal*, ed. Edward D. O'Connor, C.S.C. (Notre Dame, Ind., London: University of Notre Dame Press, 1975), pp. 113-31.
21 "Glossolalia: Apostles to the Reformation", en *The Glossolalia Phenomenon*, ed. Wade H. Horton (Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1966), pp. 78-82.
22 Caps. 11—13.

acerca de "muchos hermanos en la iglesia... quienes por medio del Espíritu hablan todo tipo de lenguas",[23] y en el desafío de Tertuliano a Marción que exhibiera "un salmo, una visión, una oración; pero que sea por el Espíritu, en un éxtasis, es decir, en un arrobamiento, cada vez que haya ocurrido una interpretación de lenguas..."[24] El uso que hace Carroll de Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea y León I es dudoso, pero Hilario de Poitiers (*c.* 300-376)[25] y Ambrosio[26] parecen haber hecho referencia al ejercicio del hablar en lenguas en su época. Agustín de Hipona[27] y Juan Crisóstomo[28] se refirieron a la cesación del hablar en lenguas. George Huntston William y Edith Waldvogel (Blumhofer) (1950-) proveyeron un resumen detallado que se centraba sobre el hablar en lenguas y los dones relacionados. Entre los principales ejemplos estuvieron los gnósticos, los montanistas, Hilario de Poitiers, Hildegarda de Bingen (1098-1179), Antonio de Padua (*c.* 1195-1231), los anabautistas en Appenzell, Louis Bertrand (1526-81), Francisco Javier (1506-52), los camisardos, los jansenistas, los seguidores de John Wesley, los tembladores (*Shakers*), el avivamiento de Cane Ridge, Gustav von Below, Edward Irving (1792-1834) y Johann Lutz, y los mormones primitivos.[29] George William Dollar (1917-) puede que haya caído en un extremo al afirmar "un silencio durante muchos siglos", esto es, durante los primeros 19 siglos cristianos, con respecto al hablar en lenguas.[30] Ronald Arbuthnott Knox (1888-1957) hizo referencia de manera más acertada a la pobreza de evidencias "a gran escala" referidas a la *glosolalia* inspirada divinamente antes de "fines del siglo XVII".[31]

Rastrear la historia de la doctrina de los dones espirituales dentro de las diversas familias confesionales o denominacionales todavía no ha atraído la atención de los estudiosos, pero es posible rastrear la doctrina entre los bautistas a través de sus confesiones de fe. Los dones de lenguas, profecía, sanidad y milagros se entendían como una preparación para "los dones en un sentido estricto" relacionados con la nueva creación y el bautismo en agua.[32] Aquellos que han sido designados a las funciones de predicación y enseñanza deben haber recibido dones de Dios.[33] Aquellos que han recibido dones

---

23 *Adversus haereses* 5.6.1.
24 *Adversus Marcionem* 5.8.
25 *De trinitate* 8.30-33.
26 *De Spiritu Sancto* 2.13.150-52.
27 *De baptismo* 3.16-21; *Diez homilías sobre las epístolas de Juan* 6.10.
28 *In I Cor. hom.* 29.1.
29 "A History of Speaking in Tongues and Related Gifts", en *The Charismatic Movement*, ed. Michael P. Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 61-113. Ver también Robert Glenn Gromacki (1933-), *The Modern Tongues Movement* (ed. rev.; Grand Rapids: Baker Book House, 1973), pp. 11-23, y Ronald Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984).
30 "Church History and the Tongues Movement", *Bibliotheca Sacra* 120 (October-December 1963): 316.
31 *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion* (New York: Oxford University Press, 1950), p. 551.
32 "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" (1612-14), art. 53, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 134.
33 London Confession (Confesión de fe de Londres) (1644), art. 45; "The Faith and Practice of Thirty Congregations" ("La fe y práctica de treinta congregaciones") (1651), art. 58; Somerset Confession (Confesión de fe de Somerset) (1656), art. 31; Standard Confession (1660), art. 5; Second London Confession (Segunda confesión de fe de Londres) (1677), art. 26, sec. 9; y Ortodox Creed (Credo ortodoxo) (1678). art. 31, en ibíd., pp. 168, 184, 212, 226, 287, 319-20.

deben "mejorarlos" y ejercer un fiel servicio.[34] La iglesia tiene "el deber... de enviar a los hermanos que están apropiadamente dotados y preparados por el Espíritu de Cristo a predicar el evangelio al mundo".[35] Aquellos que practicaban la ordenanza de la imposición de manos sobre todos los creyentes no lo consideraban algo "a los fines de los dones extraordinarios del Espíritu, sino para (Ef. 1:13, 14) una recepción adicional del Espíritu Santo de la promesa, o para que sean agregadas las gracias del Espíritu y las influencias de las mismas", pues los dones extraordinarios habían servido en épocas primitivas para confirmar el evangelio.[36] Más recientemente, ha sido suficiente declarar que el Espíritu Santo "otorga los dones espirituales por los cuales ellos [los creyentes] sirven a Dios por medio de su iglesia".[37]

III. EL SIGLO XX

Los tratados sobre los dones espirituales en el siglo XX pueden clasificarse bajo cinco categorías.

A. CATOLICOS ROMANOS ANTES DEL CONCILIO VATICANO II

Antes del Segundo Concilio Vaticano algunos autores católicos, especialmente dominicos, tendían a exponer los siete dones del Espíritu identificados por Tomás de Aquino (entendimiento, consejo, sabiduría, conocimiento, piedad, fortaleza y temor), basados por él en Isaías 11:2, 3a.[38] Tal fue el caso de Ambroise Gardeil, O.P. (1859-1931),[39] Hugh Francis Blunt (1877-?),[40] así como de Walter Farrell, O.P. (1902-51) y Dominic Hughes (1918-).[41]

B. CATOLICOS ROMANOS DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

Los autores católicos recientes que han interpretado los dones espirituales han tendido a comenzar con los pasajes del Nuevo Testamento relativos a los dones espirituales y a escribir en plena conciencia del pentecostalismo y neopentecostalismo. Hans Küng advirtió por una lado contra la "idea errónea" de que los "carismas" son "fenómenos principalmente excepcionales, milagrosos o sensacionales" y por el otro lado contra el "malentendido" de "que hay solamente una clase particular de don, por ejemplo, el que tenga que ver con algún tipo de ordenación". Küng clasificó los dones mencionados en tres

---

34 "The Faith and Practice of Thirty Congregations" ("La fe y práctica de treinta congregaciones), arts. 30, 32, 33, 40, 45, 52 y 71, en ibíd., pp. 179, 180, 181, 183, 186-87.
35 Somerset Confession (Confesión de fe de Somerset), art. 34, en ibíd., pp. 212-13.
36 Philadelphia Confession (Confesión de fe de Philadelphia) (1742), art. 31, en ibíd., p. 351.
37 *Baptist Faith and Message* (La fe y el mensaje bautistas), Convención Bautista del Sur de los EE.UU. de A. (1963), art. 2, secc. 3, en ibíd. (ed. rev., 1969), p. 394.
38 *Summa Theologica* 1-2.68.4.
39 *The Holy Spirit in Christian Life* (London: Blackfriars Publications, 1953).
40 *Life with the Holy Ghost: Thoughts on the Gifts of the Ghost* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1943).
41 *Swift Victory: Essays on the Gifts of the Holy Spirit* (New York: Sheed and Ward, 1955). Yves Congar, luego del Concilio Vaticano II, todavía trataba los dones principalmente en base a la doctrina de Tomás (*I Believe in the Holy Spirit*, vol. 2 [orig. francés, 1979; trad. al inglés 1983]: 134-37).

de las listas de Pablo (1 Cor. 12:28-31; Rom. 12:6-8; Ef. 4:11, 12) bajo tres categorías: carismas "de *predicación*", "de *servicio*" y "de *liderazgo*". Un carisma "no es un talento natural, sino un llamado de gracia, un llamado al servicio". Los carismas no están reservados para un grupo elitista, pues hay "una estructura *carismática* de la iglesia".[42] Donald L. Gelpi, S.J. (1934-) llegó a los dones desde una vía de acceso "experimental" y no "puramente exegética", y sostuvo que la mayor parte de los dones paulinos pueden ser correlacionados "con los momentos diferentes en el desarrollo marcado por la gracia de la experiencia". El hablar en lenguas "es una elocución misteriosa que expresa la misteriosa presencia del Espíritu", "un lenguaje de alabanza y acción de gracias" que "carece de un contenido conceptual claro". Gelpi rechazó la exégesis patrística de Hechos 2:4 como referida a idiomas extranjeros. Las lenguas no desaparecieron después de la era apostólica, no han de considerarse "un don extraordinario" y no es "el único criterio adecuado para medir el bautismo en el Espíritu Santo".[43] René Laurentin (1917-), definiendo a los carismas como *los dones libres del Espíritu cuya finalidad es fortalecer la iglesia, el cuerpo de Cristo,* los consideraba *no extraordinarios* y *no extáticos* pero, sin embargo, "sobrenaturales" en el sentido de ser otorgados libremente por el Espíritu más que en el sentido de ser "sobreañadidos a la naturaleza". Pueden ser clasificados de acuerdo con las funciones del ministerio, según "su finalidad" (matrimonio, celibato) y según su "carácter sacramental" (bautismo, confirmación y la vocación sacerdotal).[44] Enrique D. Dussel (1934-) intentó una tipología de los carismas orientada hacia las tareas según la praxis actual.[45] Interpretando y construyendo sobre la afirmación del Concilio Vaticano II sobre los carismas, Francis A. Sullivan, S.J. (1922-) distinguió los "dones espirituales" (*pneumatika*) —que para los cristianos corintios significaban lenguas y profecía— de los "carismas" (*carismata*), término que se refiere a la comprensión global de Pablo de los numerosos y diversos dones. Sullivan no trató la lista de Efesios 4:11.[46]

C. TEOLOGOS REFORMADOS Y DISPENSACIONALISTAS

Ciertos teólogos reformados han negado la veracidad o al menos la probablilidad del ejercicio actual de los llamados dones extraordinarios del Espíritu, sosteniendo que tales dones, que servían para autenticar el mensaje de los apóstoles, dejaron de otorgarse después de la época neotestamentaria. Esta fue la posición expuesta por B. B. Warfield, quien concluyó que tanto los milagros[47] como los dones espirituales extraordinarios cesaron luego de la

---

42 *The Church,* trad. Ray Ockenden y Rosaleen Ockenden (New York: Sheed and Ward, 1968), pp. 181, 183, 184, 185, 188.
43 *Charism and Sacrament: A Theology of Christian Conversion* (New York: Paulist Press, 1976), pp. 65, 66, 70, 72, 74-75. Gelpi también trató los dones de fe, interpretación de lenguas, enseñanza, sanidad y discernimiento, y los dones de acción.
44 "Charisms: Terminological Precision", pp. 8, 7, 9-10.
45 "The Differentiation of Charisms", trad. Paul Burns, en *Charisms in the Church,* pp. 45-53.
46 *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1982), pp. 20-46.
47 Ver el Tomo I, cap. 27, IV, A, 1.

muerte de los discípulos de los apóstoles.[48] Según Anthony Hoekema, el hablar en lenguas "no es parte de la gran tradición del cristianismo histórico, sino más bien un fenómeno aislado que ha ocurrido esporádicamente, bajo circunstancias inusuales". Dudoso de que sea "uno de los dones permanentes del Espíritu a la iglesia", Hoekema arguyó que "los dones especiales del Espíritu, tal como el hablar en lenguas, ya no son operativos en la iglesia hoy". Se adhirió a la insistencia de Warfield sobre la autenticación del mensaje apostólico, sostuvo que Pablo en 1 Corintios 12—14 le restó importancia a las lenguas, notó que ninguna epístola del Nuevo Testamento salvo 1 Corintios hace referencia a las lenguas, y aludió a "la ausencia casi total de la *glossolalia* en la historia de la iglesia de los años 100 a 1900 d. de J.C.". Sin embargo, también declaró: "¡Ciertamente no podemos atar al Espíritu Santo dando a entender que sería imposible que otorgara hoy el don de lenguas!"[49]

Construyendo sobre el fundamento dejado por Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921),[50] John Walvoord, un teólogo dispensacionalista, trazó una fuerte distinción entre los dones espirituales "permanentes" y "temporarios". Entre los dones "permanentes", que estarían presentes hoy, estaban los dones de la enseñanza, la ayuda, la administración, el evangelismo, el ministerio pastoral, la exhortación, el dar, el ejercer misericordia y la fe. Marcados como "temporales", y por consiguiente no disponibles en la época moderna, estaban los dones del apostolado, la profecía, los milagros, la sanidad, las lenguas, la interpretación de lenguas y el discernimiento de espíritus. La distinción de Walvoord parece basarse sobre dos argumentos básicos: ya no existe la necesidad de autenticar el mensaje apostólico, y los dones "temporarios" simplemente no están siendo otorgados hoy, ni siquiera al "remanente fiel" de Dios.[51] Walter James Chantry (1938-),[52] Merrill F. Unger (1909-),[53] William John McRae (1933-),[54] Thomas R. Edgar (1933-)[55] y Ronald E. Baxter (1938-)[56] han defendido la misma posición. Robert Lewis Thomas (1928-) ha defendido la cesación posapostólica de la profecía, las lenguas y el conocimiento, al interpretar 1 Corintios 13:11, el rechazo de las cosas infantiles, como una referencia al cierre del canon del Nuevo Testamento.[57]

---

48 *Counterfeit Miracles,* pp. 3-6, 21, 23-26.
49 *What about Tongue-Speaking?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 23, 103-13, 127.
50 *Scofield Reference Bible,* ed. C. I. Scofield (New York: Oxford University Press, 1917), nota 1, en referencia a 1 Corintios 14:1.
51 *The Holy Spirit,* pp. 167, 168-88, esp. 168, 173-75; ver asímismo *The Holy Spirit at Work Today* (Chicago: Moody Press, 1973), pp. 38-54, donde admitió que algunos "milagros" y "curaciones" ocurren efectivamente hoy (pp. 43-45), aunque estaba menos seguro acerca de la ocurrencia contemporánea del "genuino" don de lenguas (pp. 45-53).
52 *Signs of the Apostles: Observations on Pentecostalism Old and New* (2a. ed. rev.; Edinburgh, Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1976; publ. primero en 1973), pp. 22-60.
53 *The Baptism of the Spirit and Gifts of the Spirit* (Chicago: Moody Press, 1974), cap. 8; también Gromacki, *The Modern Tongues Movement,* pp. 118-19.
54 *The Dynamics of Spiritual Gifts* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 90-99, quien citó Hebreos 2:3, 4 y 1 Corintios 13:8b como fundamento.
55 *Miraculous Gifts: Are They for Today?* (Neptune, N.J.: Loizeaux, 1983), esp. pp. 223-52, 260-78.
56 *Gifts of the Spirit* (Grand Rapids: Kregel, 1983), pp. 95- 97, 99-102, 107-08, 111-12, 114-15, 124-29, 140-47, 159-62, 166-67.
57 *Understanding Spiritual Gifts,* pp. 103-15, esp. 107-08.

D. AUTORES PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES

Los autores pentecostales han enseñado uniformemente que los dones espirituales ciertamente siguen siendo otorgados hoy tal como lo fueron a veces durante la historia posbíblica del cristianismo, pero han tendido a concentrarse bastante exclusivamente sobre los dones mencionados en la primera lista de Pablo (1 Cor. 12:8-10). Harold Horton[58] y Donald Gee (1891-1966)[59] trataron los dones al explicar tal lista. David J. du Plessis prefirió la expresión "manifestaciones del Espíritu" a "dones espirituales".[60]

De manera similar, los neopentecostales han afirmado la existencia contemporánea de los carismas y han hecho de 1 Corintios 12:8-10 su *textus classicus.* Arnold Bittlinger expuso primeramente los dones enumerados en ese pasaje.[61] Luego, en un segundo libro, amplió su consideración de los dones para incluir Romanos 12:6-8, con el resultado de que clasificó a los dones bajo cuatro categorías ("proclamación", "servicio", "poder especial" y "oración") y que abarcó a Efesios 4:11, 12 para poder tratar el tema de "los ministerios de toda la iglesia".[62] El principal punto de enfoque de Howard Matthew Ervin (1915-) fue sobre 1 Corintios 12:8-10,[63] y Siegfried Samuel Schatzmann (1941-) trató Romanos 12:6-8 en detalle, así como 1 Corintios 12:8-10, 28-30, pero excluyó Ef. 4:11-12.[64]

E. AUTORES PROTESTANTES NO PENTECOSTALES

Durante las últimas dos décadas numerosos autores protestantes "evangélicos" no-pentecostales han producido tratados sobre los dones espirituales. La mejor manera de interpretar sus énfasis es de modo temático. En primer lugar todos, o por lo menos la mayoría, los dones espirituales mencionados por Pablo se otorgarían y ejercerían hoy (Edward F. Murphy,[65] 1929- ; Kenney Otto Gangel,[66] 1935- ; George Mallone,[67] 1944- ; Martin Maximillian Barnaby Turner,[68] 1947-). En segundo lugar, las cuatro listas paulinas de

58 *The Gifts of the Spirit.*
59 *Concerning Spiritual Gifts.* E. S. Williams, *Systematic Theology,* 3:63-82, había tratado las dos listas de Pablo en 1 Corintios 12 y la de Romanos 12 pero no la de Efesios 4.
60 *The Spirit Bade Me Go,* pp. 94-95.
61 *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12—14.*
62 *Gifts and Ministries,* trad. Clara K. Dyck (Grand Rapids: Eerdmans, 173), pp. 15-16, 46-85.
63 "These Are not Drunken, As Ye Suppose" (Plainfield, N.J.: Logos International, 1968), pp. 110-74, 194-213; ed. rev., *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), pp. 85-138, 155-70. En esta última versión Ervin tomó en cuenta las cuatro listas de Pablo (pp. 105-10).
64 *A Pauline Theology of Charismata* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), cap. 2.
65 *Spiritual Gifts and the Great Commission* (South Pasadena, Calif.: Mandate Press, 1975), p. 102. Murphy declaró: "No vivimos en los días de Agustín, Warfield o Scofield. El nuestro es un día nuevo... El Espíritu Santo ha sido 'redescubierto', esto es, su ministerio dadivoso está siendo restaurado en la iglesia luego de tantos siglos de abandono."
66 *You and Your Spiritual Gifts* (Chicago: Moody Press, 1975), pp. 88-89.
67 Mallone, "Tidy Doctrine and Truncated Experience", en Mallone et. al., *Those Controversial Gifts: Prophecy, Dreams, Visions, Tongues, Interpretation, Healing* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983), pp. 13-29.
68 "Spiritual Gifts Then and Now", Vox Evangelica, 15: *Biblical and Historical Essays from London Bible College,* ed. Harold H. Rowdon (Exeter: Paternoster Press, 1985), pp. 41-50. Sin embargo, Stott, *Bap-*

dones espirituales han recibido un tratamiento equitativo (Charles Webb Carter;[69] Rick Yohn,[70] 1937- ; Leslie Bruce Flynn,[71] 1918- ; William J. McRae;[72] Edward F. Murphy;[73] Kenneth Shell Hemphill,[74] 1948-). En tercer lugar, se ha afirmado que todo cristiano recibe por lo menos un don espiritual y debe utilizarlo (Kenneth O. Gangel;[75] Lynn P. Clayton;[76] 1940- ; Kenneth Cain Kinghorn,[77] 1930-). En cuarto lugar, se han hecho diversos esfuerzos por clasificar la variedad de dones espirituales (ver la lista en esta página y en la siguiente). En quinto lugar, los dones en esta lista han sido concedidos todos para el ministerio y la unidad (Charles W. Carter,[81] Kenneth O. Gangel,[82] Kenneth C. Kinghorn[83]). En sexto lugar, los dones deberían emplearse de manera que los cristianos pudieran cumplir más efectivamente con la Gran Comisión o contribuir al crecimiento de la iglesia (Edward F. Murphy;[84] Charles Peter Wagner,[85] 1930-).

James D. G. Dunn:[78]	**Kenneth C. Kinghorn:**[79]	**Donald Bridge y David Phypers:**[80]
1. Actividades (*energemata*) . Milagros . Sanidades . Fe 2. Manifestaciones (*faneresis*) . Revelación de Cristo . Visión y éxtasis . Conocimiento y sabiduría . Conducción 3. Elocución inspirada . Proclamación . Profecía . Discernimiento de espíritus . Enseñanza	1. Capacitar . Apostolado . Profecía . Evangelismo . Pastoreo . Enseñanza 2. Servicio . Sabiduría . Conocimiento . Fe . Sanidad . Milagros . Discernimiento . Ayuda y servicio . Administración y otorgamiento de ayuda	1. Para los oficiales reconocidos de la iglesia . Apóstoles . Profetas . Evangelistas . Pastores y maestros . Servicio . Colaboradores . Adminstradores 2. Para la iglesia como un todo . Sabiduría . Conocimiento . Fe . Sanidad

tism and Fullness, pp. 99-102, ha negado que el apostolado y la profecía sean ortogados actualmente.
69 *The Person and Ministry of the Holy Spirit,* cap. 11. Carter no trata en detalle Romanos 12:6-8.
70 *Discover Your Spiritual Gift and Use It* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1974), caps. 2—10.
71 *19 Gifts of the Spirit* (Wheaton, Ill.: Victor Books, 1974), caps. 3—20.
72 *The Dynamics of Spiritual Growth,* cap. 3.
73 *Spiritual Gifts and the Great Commission,* pp. 42-99.
74 *Los dones espirituales: Poder para la iglesia del Nuevo Testamento* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones), caps. 3—7.
75 *You and Your Spiritual Gifts,* p. 87.
76 *No Second-Class Citizens* (Nashville: Broadman Press, 1976), p. 8.
77 *Gifts of the Spirit* (Nashville: Abingdon Press, 1976), pp. 26-28.
78 *Jesus and the Spirit,* pp. 209-53.
79 *Gifts of the Spirit,* caps. 4—6.
80 *Spiritual Gifts and the Church* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974), caps. 3—4.
81 *The Person and Ministry of the Holy Spirit,* pp. 280-85.
82 *You and Your Spiritual Gifts,* pp. 90-91.
83 *Gifts of the Spirit,* pp. 28-33, 110-13, 119-22.
84 *Spiritual Gifts and the Great Commission,* pp. 210-21, 248- 64.
85 *Your Spiritual Gifts Can Help Your Church Grow* (Glendale, Calif.: Regal Books, 1979), esp. caps. 6, 7, 9.

. Canto
. Oración
. Lenguas (*glossolalia*)
. Interpretación de lenguas

4. Servicio (*diakonia*)
. Dar y cuidar
. Ayudar y guiar

. Exhortación
. Ser dadivoso
. Compasión

3. Lenguas
. Lenguas
. Interpretación de lenguas

. Milagros
. Profecía
. Discernimiento
. Lenguas
. Intepretación de lenguas
. Pobreza voluntaria
. Martirio
. Celibato
. Contribución
. Actos de misericordia

En séptimo lugar, los dones espirituales han de ser ejercidos a través del poder de la resurrección de Jesucristo (Ray C. Stedman, 1917-92).[86] En octavo lugar, una *via media* fue buscada entre los extremos de la *"pretensión exagerada* de muchos *glossolalistas*" y la "*reacción exagerada* de los no-*glossolalistas* que se sienten amenazados" (John William MacGorman,[87] 1920-), entre la *carismania* y la *carisfobia* (Kenneth C. Kinghorn[88]), y entre una limitación estrecha de los "dones espirituales" a los que se enumeran en 1 Corintios 12:8-10 y una atribución amplia e inclusivista de los carismas a las religiones no-cristianas y a los "héroes seculares" (M. M. B. Turner[89]).

IV. HABLAR EN LENGUAS O *GLOSSOLALIA*

Tres de los dones espirituales enumerados en 1 Corintios y enfatizados por los pentecostales y neopentecostales actuales reclaman un tratamiento específico. Son las lenguas, la sanidad y la profecía. Puesto que la sanidad ya ha sido discutida en conjunción con los milagros[90] y la obra salvífica de Cristo,[91] nuestras consideraciones aquí se limitarán a las lenguas y la profecía.

A. LA NATURALEZA DEL HABLAR EN LENGUAS EN HECHOS 2:4B

Los exegetas y teólogos no se han podido poner de acuerdo[92] con respecto a la naturaleza de lo ocurrido en Hechos 2:4b. Cuando "comenzaron a hablar", ¿lo hicieron "con" o "en distintas lenguas" (*erxanto lalein eterais glossais*)? La interpretación más antigua, la que era aceptada entre los Padres de la iglesia, entiende que las lenguas eran idiomas extranjeros inteligibles (*xenoglossolalia*). También hay expositores actuales que sostienen esta posición.[93]

86 *Body Life*, cap. 6.
87 *The Gifts of the Spirit*, p. x.
88 *Fresh Wind of the Spirit* (Nashville: Abingdon Press, 1975), pp. 111-13.
89 "Spiritual Gifts Then and Now", p. 7.
90 Ver el Tomo I, cap. 27, IV.
91 Ver arriba, cap. 49, II.
92 Moody, *Spirit of the Living God*, pp. 62-63.
93 Wallie Amos Criswell (1909-), *The Holy Spirit in Today's World* (Grand Rapids: Zondervan, 1966), p. 167; Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, pp. 86-87; MacDonald, *Glossolalia in the New Testament*, p. 4; Fisher Humphreys y Malcolm Tolbert, *Speaking in Tongues* (New Orleans: Insight Press, 1973), p. 34; Young, *The Spirit within You*, pp. 66-68; y Edgar, *Miraculous Gifts*, pp. 122-31. Burton Scott Easton, "Tongues, Gift of", *International Standard Bible Encyclopedia*, pp. 5:2996-97, sostuvo que aquellos que estaban reunidos en el día de Pentecostés "reconcieron [sólo] palabras y frases en sus propias lenguas". Conforme a Arthur Wright (1843-1924), *Some New Testament Problems* (London: Methuen and Co., 1898), pp. 290-302, las lenguas involucraban "una memoria excitada anormalmente", que resultaba en mensajes o palabras y frases en un lenguaje desconocido para los oyentes. Pero William L. Hendricks, "Glossolalia in the New Testament", en Watson E. Mills, ed., *Speaking in Tongues: Let's Talk about It* (Waco, Tex.: Word Books, 1973), pp. 52-53, aunque sostenía que Lucas interpretó las lenguas como lenguajes conocidos o dialectos, consideró posible una "fuente de éxtasis" detrás del texto.

Una segunda intepretación de Hechos 2:4b entiende las "otras lenguas" como una referencia a una "elocuencia fogosa"[94] o una persuasividad lingüística. Willibald Beyschlag optó por el lenguaje fogoso,[95] y William Barclay interpretó la frase como una referencia a una persuasividad grande o convincente.[96]

Un tercer punto de vista intepreta el texto como una referencia a un habla embelesada o extática, en la cual el milagro consistió en la certeza acústica acerca del Espíritu Santo. Por ende, la parte auditiva fue sobrenatural.[97] Sin embargo, el texto enfatiza el hablar.

Un cuarto punto de vista consiste de una teoría crítica que sostiene que Lucas, tal como lo habría hecho con el nacimiento y la ascensión de Jesús, "inventó un mito", usando la fiesta judía del Pentecostés, para proveer un trasfondo para una elocución extática por medio del Espíritu.

> Fusionó el simbolismo del viento natural con el simbolismo del fuego y de la voz divina del Sinaí, y transformó la escena en una cosecha simbólica de almas por medio de la conversión de representantes de muchos pueblos. Interpretó adicionalmente la *glossolalia* como una revocación de la confusión de lenguas en el Génesis, y tradujo los nombres dados en el décimo capítulo de ese libro a su equivalente moderno para suplir los nombres de las naciones representadas.[98]

La teoría contradice la confiabilidad histórica de Hechos.

Un quinto punto de vista, una visión crítica que involucra el uso de computadoras, ha propuesto que Hechos 1:15—2:47 no estaba incluido en el original de los Hechos (llamado "Proto-Hechos"), sino que habría sido agregado en una redacción posterior. Esto relativiza el valor de 2:4b como fuente.[99] Esta teoría contradice la integridad textual de Hechos.

Un sexto punto de vista, que es común entre los pentecostales y neopen-

94 Moody, *Spirit of the Living God*, p. 62.
95 Beyschlag, intepretado por P. W. Schmiedel, "Spiritual Gifts", *Encyclopaedia Biblica*, 4:4768. Beyschlag, *New Testament Theology*, 1:305, también interpretó Hechos 2:4b como la entrega de la "inspiración profética y el discurso extático", puesto que el Espíritu Santo ya había sido otorgado (Juan 20:22).
96 *The Promise of the Spirit* (London: Epworth Press, 1960), p. 55.
97 Wilhelm Michaelis, en *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus*, ed. H. Weinel (1899), citado e interpretado por Maurice Barnett, *The Living Flame: Being a Study of the Gift of the Spirit in the New Testament* (London: Epworth Press, 1953), pp. 85-86. La objeción al milagro de audición se remonta por lo menos hasta Gregorio Nacianceno, *Discursos teológicos* 41.15.
98 M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (London: S.P.C.K., 1964), pp. 184-88.
99 Andrew Queen Morton (1919-) y George Hogarth Carnaby MacGregor (1892-1963), *The Structure of Luke and Acts* (New York: Harper and Row, 1965), pp. 40-44.

tecostales, pero que no se limita a ellos, es que Hechos 2:4b se refiere al mismo tipo de elocución sobrenatural, es decir, *glossolalia,* que Pablo mencionó en 1 Corintios 12—14.[100]

Una séptima intepretación entiende las "otras lenguas" como una referencia a una elocución inteligible, ya sea de *idiomas* "misteriosos", "aunque no necesariamente idiomas extranjeros"[101] o "habla inteligible (*poliglossia*)" en el sentido de "lenguaje entendible".[102]

Las interpretaciones cuarta y quinta, debido a sus presuposiciones críticas, niegan la posibilidad de un habla extraordinaria, y las interpretaciones segunda y tercera, al desplazarse hacia la persuasividad elocuente y la audición milagrosa respectivamente, en esencia hacen lo mismo. Por consiguiente, solamente la primera, sexta y séptima intepretaciones son de gran importancia en cualquier esfuerzo por correlacionar Hechos 2:4b y 1 Corintios 12—14.

B. LA RELACION ENTRE HECHOS 2:4B Y 1 CORINTIOS 12—14

Nos acercamos a esta pregunta de correlación suponiendo[103] que en 1 Corintios 12—14 Pablo, al referirse a "la habilidad de hablar en diversos tipos de lenguas" o "géneros de lenguas" (*etero gene glosson*) (12:10; *cf.* 12:28) y "al que habla en una lengua" (*ho... lalon glosse*) (14:2), estaba aludiendo a una elocución otorgada por el Espíritu que probablemente debería describirse más como extática que como perteneciente a un idioma extranjero. También presuponemos que lo que ocurrió según Hechos 10:46 y 19:6 no fue marcadamente diferente a la referencia de Pablo en 1 Corintios 12—14. ¿De qué manera, entonces, debe compararse la referencia de Pablo en 1 Corintios 12—14 con la que se describe en Hechos 2:4b?

En primer lugar, algunos autores han llegado a la conclusión de que los dos fenómenos tienen una naturaleza radical o marcadamente diferente, y por ende se resisten a cualquier esfuerzo de armonizarlos. Frank Stagg traza una fuerte distinción entre "el habla inteligible" de Hechos 2:4b y la "elocución extática, ininteligible" en Corinto. "La vergüenza de Corinto no debe encubrirse con la gloria de Pentecostés. La farfulla, antigua o moderna, es co-

100 Gee, *Concerning Spiritual Gifs,* p. 61; Ervin,"These Are Not Drunken As Ye Suppose", pp. 105-09; Moody, *Spirit of the Living God,* p. 62; Williams, *Renewal Theology,* 2:212-15; y Watson Early Mills (1939-), *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), pp. 60-70. Walvoord, *The Holy Spirit,* pp. 180-87, tomando Hechos 2:4b como referencia al mismo fenómeno que el registrado en Hechos 10:46; 19:6 y 1 Corintios 12—14, se pronunció en favor de un "lenguaje sobrenatural", "desconocido"; pero, por supuesto, negó que ocurriera después de la era apostólica. Joseph Richard Estes (1925-99), "The Biblical Concept of Spiritual Gifts" (disertación doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1957), pp. 65-75, esp. 73, combinó la expresión extática con el don de escuchar con discernimiento.

101 Scott, *The Spirit in the New Testament,* pp. 99, 98.

102 Frank Stagg, "Glossolalia in the New Testament", en Stagg, E. Glenn Hinson y Wayne E. Oates, *Glossolalia: Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psycological Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1967), pp. 31, 34.

103 Contrariamente, J. G. Davies, "Pentescost and Glossolalia", *Journal of Theological Studies* nueva serie 3 (octubre 1952): 228-31, interpretó las lenguas en 1 Corintios 12-14 como "hablar en idiomas extranjeros", porque la mayoría de los usos de *hermeneuein* y sus cognados en la Septuaginta implican la traducción de un idioma a otro.

rintia y no pentecostal."[104] Anthony Hoekema, interpretando Hechos 10:46 y 19:6 como extensiones de Pentecostés, trazó los siguientes contrastes:[105]

Hechos	**1 Corintios**
No se precisa interpretación	Se precisa interpretación
Propósito: "validación y confirmación"	Propósito: "edificación"
Pentecostés y sus extensiones	No es una extensión de Pentecostés
Una "experiencia... temporaria"	Un "don permanente"
"[T]odos los integrantes del grupo... hablaron en lenguas"	"No todos hablaban en lenguas" (12:30)

También Richard Norman Longenecker (1930-) trazó una distinción entre las lenguas entendidas de Hechos 2:4b y las "elocuciones extáticas" de 1 Corintios 12—14 porque "hablar" (*apofthengomai*) se usa en referencia al habla inteligible en Hechos 2:14 y 26:25.[106]

En segundo lugar, algunos pentecostales y neopentecostales, así como algunos no-pentecostales, han llegado a la conclusión de que el fenómeno de Hechos 2:4b y el de 1 Corintios 12—14 son muy similares, o posiblemente idénticos. W. R. Jones, de las Iglesias Pentecostales Elim, halló que tanto Hechos 2:4 como 1 Corintios 14:2 se refieren a las lenguas dirigidas a la alabanza de Dios, pues "solamente Pedro se puso de pie para predicar el evangelio (Hech. 2:14)". Las lenguas fueron la capacitación dada por el Espíritu "para hablar... en lenguas desconocidas al que poseía el don, es decir, lenguas desconocidas antes y después del momento de la elocución".[107] Según J. Rodman Williams, Hechos 2:4b describe el mismo fenómeno, al igual que 10:45, 46 y 19:6, y por consiguiente "hablar en lenguas era el mismo fenómeno en todos los casos registrados" en Hechos. Luego, incluyendo a 1 Corintios 12—14, Williams refutó fuertemente "el punto de vista según el cual el hablar en lenguas en Pentecostés *no* era el mismo fenómeno que ocurrió posteriormente".[108] John F. Walvoord concluyó "que básicamente el don es el

104 "Glossolalia in the New Testament", pp. 37, 41. Stagg fue menos que decisivo con relación a Hechos 10:46, 19:6 (pp. 34-35). "[N]o ha habido escasez de críticos ni de desaprobación. [El hablar en lenguas hoy en día] ha sido desestimado como galimatías incoherentes, descripto como el vómito de Satanás, catalogado como la extravagancia emocional de los desposeídos socialmente o como los arrebatos patológicos de inadaptados psicológicos" (C. G. Williams, "Speaking in Tounges", en Martin and Mullen, eds., *Strange Gifts?,* p. 72).

105 *What about Tongue-Speaking?,* pp. 67-88, esp. 82-83.

106 "The Acts of the Apostles", en *The Expositior's Bible Commentary,* ed. Frank E. Gaebelein, 12 tomos (Grand Rapids: Zondervan, 1976 ss.): 9:271, 394-95. Ver también Charles H. Talbert (1934-), "Paul's Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12—14", en *Perspectives on the New Testament: Essays in Honor of Frank Stagg,* ed. Talbert (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1985), pp. 103-04.

107 "The Nine Gifts of the Holy Spirit", en *Pentecostal Doctrine,* ed. P. S. Brewster (s/lugar: publicado por el editor, 1976), p. 59.

108 *Renewal Theology,* 2:209-17, esp. 212-13.

mismo en sus diversas referencias [en el Nuevo Testamento]". "En todos los pasajes, el mismo vocabulario es utilizado: *laleo* y *glossa,* en diversas construcciones gramaticales."[109] La misma conclusión fue defendida por Dale Moody, quien declaró: "Primera a los Corintios, capítulo 14, es primitivo y primario, no Hechos 2:6b-11, de manera que el pasaje más antiguo, no el secundario, debería controlar la interpretación".[110] Philip Schaff (1819-93) sostuvo el punto de vista de la identidad de ambos fenómenos, pero intepretados como idiomas extranjeros.[111]

En tercer lugar, tanto dentro como fuera del movimiento pentecostal han estado aquellos que han buscado una *via media* entre la diferenciación completa y la identificación total de Hechos 2:4b y 1 Corintios 12—14. Walter Jacob Hollenweger (1927-), utilizando la crítica del Nuevo Testamento, contrastó bastante severamente el Espíritu Santo y los dones extraordinarios de Lucas-Hechos, con el reconocimiento de Pablo de los dones ordinarios.

> Así, sobre la base del texto del Nuevo Testamento, no podemos refutar a Pablo con Lucas ni a Lucas con Pablo. Tampoco debemos intentar armonizarlos. Simplemente, tenemos que preguntar qué categorías de presentación y pensamiento son las más apropiadas para nuestra propia situación y nuestras propias congregaciones... No es accidental que la imagen presentada por Lucas ha sido aceptada como la visión bíblica verdadera por personas que no son capaces de un pensamiento dialéctico.[112]

No obstante, Hollenweger no declaró que el fenómeno de Hechos 2:4b fuera diferente al de 1 Corintios 12—14. Para William G. MacDonald "no hay un fundamento exegético coherente para distinguir el carácter esencial de la *glossolalia* en Corintios del de Hechos", pero en Hechos "el propósito" de la *glossolalia* era "personal, 'devocional' o probatoria", mientras que en 1 Corintios 12—14 el propósito era tanto esto último como la edificación de la iglesia.[113] Según Robert H. Culpepper, el punto de vista "de que el fenómeno de la *glossolalia* de 1 Corintios 12—14 es diferente al de Hechos 2, pero que ambos pasajes dan testimonio de la obra válida del Espíritu Santo... parece ser la mejor explicación de la evidencia escritural".[114]

C. LA *GLOSSOLALIA* SEGUN LA PSICOLOGIA Y LA LINGÜISTICA CONTEMPORANEAS

Los psicólogos de la religión han prestado atención al fenómeno de hablar en lenguas. Pueden notarse varios ejemplos.[115] George Barton Cutten (1874-

109 *The Holy Spirit,* p. 183.
110 *Spirit of the Living God,* p. 63.
111 *History of the Christian Church,* ed. rev., 7 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1882-1910), 1:230-31. Schaff reconoció que en Pentecostés no fue necesaria una interpretación y que en Corinto la misma era necesaria; consideró que en todas las instancias estaban involucradas las lenguas extranjeras.
112 *The Pentecostals,* trad. R. A. Wilson (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), pp. 336-41, esp. 341.
113 *Glossolalia in the New Testament,* pp. 11-14, esp. 14.
114 *Evaluating the Charismatic Movement,* p. 96.
115 Ver la clasificación detallada de las teorías psicológicas en Ira Jay Martin, III, *Glossolalia in the*

1962), de la Universidad de Colgate, sin anticiparse en 1927 a las reivindicaciones respecto a la *glossolalia* que muy pronto habrían de difundirse ampliamente, pareció identificar el hablar en lenguas con la catalepsia, antes que con el éxtasis o la histeria. Lo definió como "un estado de desintegración personal, en el que los centros verbo-motivo del sujeto son obedientes a impulsos subconscientes". Podría clasificarse adicionalmente bajo el rubro de "automatismos motores". La "expresión externa" del hablar en lenguas puede involucrar cualquiera de las tres formas de progresión hacia el idioma, o todas ellas: "sonidos inarticulados", "sonidos articulados que simulan palabras" y "palabras fabricadas o acuñadas".[116] Morton T. Kelsey (1917-), un sacerdote episcopal versado en la psicología de Jung, relacionó el hablar en lenguas con el concepto de Jung del "inconsciente colectivo", pero también ubicó el hablar en lenguas, del cual describió resultados tanto positivos como negativos, en la tradición de la "experiencia directa de Dios" (Platón, Nuevo Testamento, Padres de la iglesia, ortodoxia oriental), antes que en la tradición de inferir o deducir a Dios del universo o de la historia (Aristóteles, Tomás de Aquino, el cristianismo occidental tardío).[117] Wayne E. Oates, edificando sobre "el desarrollo psicológico del lenguaje en la vida humana", sugirió la hipótesis de que "el hablar en lenguas es el 'habla de la cuna' del cristiano recién nacido", que puede compararse con "el lenguaje de los niños". En la década de 1960, el "tabú" represivo cultural o social en contra de hablar de Dios (*God-talk*) había creado un clima favorable al hablar en lenguas. Oates relacionó el hablar en lenguas por un lado con la distinción que hace Jean Piaget (1896-1980) entre *el habla egocéntrica y el habla socializada;* por el otro lado lo relacionó con la distinción de Harry Stack Sullivan (1892-1949) entre los modos "prototáctico", "paratáctico" y "sintáctico" de la experiencia humana.[118] John P. Kildahl (1927-), junto con Paul Qualben, hallaron que quienes hablan en lenguas "son más sumisos, sugestionables y dependientes en la presencia de figuras de autoridad", tienden a pensar en figuras "benévolas" en autoridad cuando comienzan a hablar en lenguas y están menos deprimidos y "se sienten mejor acerca de sí mismos después de hablar en lenguas".[119]

Ira Jay Martin, III (1911-) estudió el hablar en lenguas neotestamentario en el contexto de su trasfondo histórico, prestando atención a los factores fisiológico, psicológico y social.[120] William J. Samarin (1926-) estudió el fenómeno moderno de hablar en lenguas desde la perspectiva de la lingüística. Definió la *glossolalia* como "una elocución humana carente de sentido pero estructurada fonológicamente. La persona que la emite cree que es una lengua real,

Apostolic Church: A Survey Study of Tongue-Speech (Berea, Ky.: Berea College Press, 1960), pp. 94-100: "catalepsia parcialmente desarrollada" (Cutten), "histeria" (Francis Strickland), "hipnosis" (E. Mosiman), "memoria excitada" (Charles W. Shumway), "extasis" y "catarsis psíquica" (el mismo Martin).
116 *Speaking with Tongues, Historically and Psicologically Considered* (New Haven: Yale University Press, s. f.), pp. 157-84.
117 *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1964), pp. 188-95, 218-33.
118 "A Socio-Psycological Study of Glossolalia", en Stagg, Hinson y Oates, *Glossolalia,* pp. 76-91.
119 *The Psycology of Speaking in Tongues* (New York: Harper and Row, 1972), pp. 38-47, 78.
120 *Glossolalia in the Apostolic Church,* esp. pp. 15-28, 34- 37.

pero no cuenta con un parecido sistemático con idioma natural alguno, vivo o muerto". Es una "conducta aprendida" aunque "no se aprende del mismo modo que el lenguaje verdadero". No es "una conducta aberrante, solamente anómala. Es solamente anómala porque se aparta del habla común y corriente". Ciertamente "es anómala pero no extraordinaria". Los "*glossolalistas*... no son necesariamente seres anormales; es su creencia la que no es común... Hay *glossolalistas* sanos y los hay enfermos". Pero según Samarin, la *glossolalia* "es normal y no sobrenatural como cree el pentecostal".[121]

De estos estudios modernos debemos volver nuevamente al texto del Nuevo Testamento.

D. EL APOSTOL PABLO ACERCA DE LA *GLOSSOLALIA*

La enseñanza de Pablo acerca de hablar en lenguas, ofrecida en el contexto de su respuesta a una situación problemática en la iglesia de Corinto, puede ser resumida de la siguiente manera. En primer lugar, hablar en lenguas es un carisma verdadero y válido (1 Cor. 12:10, 28, 30; 13:1). En segundo lugar, Pablo mismo había experimentado o practicado el hablar en lenguas (14:18). En tercer lugar, hablar en lenguas en esencia está dirigido a Dios, no a los seres humanos (14:2). En cuarto lugar, hablar en lenguas tiene como propósito ser una "señal" para los incrédulos (14:22a),[122] no una piedra de tropiezo para ellos (14:23). En quinto lugar, el hablar en lenguas necesita ser interpretado a o en la asamblea de la iglesia (14:6-11, 13-17, 19, 23-25). En sexto lugar, el hablar en lenguas en la asamblea de la iglesia debe limitarse por vez a tres practicantes, que hablan sucesivamente, y debe acompañarse por la interpretación (14:27, 28). En séptimo lugar, el hablar en lenguas no debe prohibirse (14:39b). En octavo lugar, hablar en lenguas sin interpretación no es un don tan grande como el de la profecía (14:4, 5). En noveno lugar, los creyentes deberían buscar "los mejores dones" (*ta carismata ta meizona*) (12:31). Tales dones mejores, que deberían llevar a la persona más allá del nivel infantil (14:20, 21) y edificar la iglesia (14:12), incluyen la profecía (14:1b, 24, 25, 39a) y el amor (13:1—14:1a). En décimo lugar, los creyentes deben ejercer todos los dones "decentemente y con orden" (14:40) y para la edificación de la iglesia (14:26).

E. LA *GLOSSOLALIA* CONTEMPORANEA

Los pentecostales y muchos neopentecostales siguen insistiendo en que hablar en lenguas es la evidencia única del bautismo en o con el Espíritu Santo, siendo este bautismo algo que sucede después de la conversión. Además, ponen gran hincapié sobre hablar en lenguas, sosteniendo al mismo tiempo que todos los demás dones enumerados en 1 Corintios 12:8-10 son otorgados y ejercidos hoy. ¿Cómo deben reaccionar a estas afirmaciones aquellos que

121 *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1972), esp. 2, 72, 228, 229.
122 Respecto de las siete principales interpretaciones actuales de 1 Corintios 14:22a ver Carson, *Showing the Spirit*, pp. 108-17.

no hablan en lenguas? En primer lugar, pueden reconocer que el don de lenguas aparentemente es una realidad presente y abandonar la teoría de Warfield de la cesación apostólica. En segundo lugar, pueden tomar nota de los abusos del hablar en lenguas y de los otros dones espirituales, tal como lo reconoció Donald Gee.[123] En tercer lugar, pueden reconocer que tanto autores neopentecostales[124] como no-pentecostales[125] han identificado el hablar actual en lenguas como "un lenguaje especial", diferente de todo "lenguaje conocido" pero que expresa un sentido. En cuarto lugar, pueden estar conscientes del hecho de que los principales practicantes del hablar en lenguas consideran que la práctica es casi idéntica a orar con el Espíritu Santo.[126] Autores que se ubican de ambos lados del tema de las lenguas han enfatizado que hablar en lenguas puede llevar al "enriquecimiento" de la vida de oración o de "la vida devocional personal".[127] En quinto lugar, pueden pedirle respetuosamente a quienes hablan en lenguas que no eleven este don por sobre los demás contrariamente a lo expuesto por Pablo, ni que tampoco consideren a quienes no hablan en lenguas como cristianos inferiores o de segunda categoría.[128] Sexto, deberían abstenerse de cualquier esfuerzo de excluir o expulsar a quienes ejercen el hablar en lenguas dentro de los parámetros paulinos.[129] En séptimo lugar, pueden expresarles su gratitud a los pentecostales y neopentecostales por su claro testimonio acerca de la agencia dinámica y del señorío soberano del Espíritu Santo en el mundo actual. En octavo lugar, deberían asegurarse de que su propia utilización de las lenguas conocidas sea para dar testimonio de Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo.

V. LA PROFECIA

Los teólogos sistemáticos no tendrían motivo para discutir el don de la profecía si no hubiera algunos que hoy afirman el don de la profecía y su ejercicio como un fenómeno actual; de otra manera se podría dejar el tema a los teólogos bíblicos.

Los teólogos pentecostales, aparentemente sin excepción, han afirmado el otorgamiento y el ejercicio contemporáneo de la profecía. Para Donald Gee, la profecía hoy es bastante "diferente a la predicación común" y no tiene como propósito ofrecer "orientación". Más bien, se trata de "elocuciones inspiradas". El pentecostalismo debe aprender de los movimientos espirituales del pasado que no debe atribuirle "demasiada infalibilidad" a tal profecía y

123 *Concerning Spiritual Gifts*, cap. 12. Martin, *Glossolalia in the Apostolic Church*, pp. 64-65, inclusive halló tipos "genuinos" y "sintéticos" de la *glossolalia* en 1 Corintios 14.
124 Laurence Christenson, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church* (Minneapolis: Bethany Felloship, 1968), p. 26.
125 Moule, *The Holy Spirit*, p. 87.
126 DuPlessis, *The Spirit Bade me Go*, pp. 75-79, 82.
127 Christenson, *Speaking in Tongues*, p. 28; Culpepper, *Evaluating the Charismatic Movement*, p. 163.
128 Hoekema, *What about Tongue-Speaking?*, pp. 119-20.
129 "The Lutheran Church and the Charismatic Movement: Guidelines for Congregations and Pastors" [Lutheran Church-Missouri Synod] (1977), en Opsahl, ed., *The Holy Spirit in the Life of the Church: From Biblical Times to the Present*, pp. 271- 87, esp. 279, 283-86; Claude Leodis Howe, Jr. (1928-), "The Charismatic Movement in Southern Baptist Life", *Baptist History and Heritage* 13 (July 1978): 25-27.

que tampoco debe "despreciar" tal don.[130] Harold Horton distinguió el "don de profecía" dado al individuo, del "oficio profético" dado a la iglesia. El don de la profecía se diferencia de la predicción y de la "mera repetición de versículos de la Escritura". Tiene como objetivo "edificar", "exhortar", "consolar" e instruir a la iglesia. Debería ser el don "más ejercido" en la iglesia y "las mujeres deberían profetizar tan libremente como los varones". Pero este don "no debe tomar el lugar de la Palabra escrita de Dios".[131] La profecía actual, según W. R. Jones, es "una elocución sobrenatural en la lengua conocida y aceptada de la comunidad" que "no tiene conexión con el pensamiento, razonamiento o intelecto humanos". Ha de ser juzgada o evaluada de manera que se conforme a las Escrituras.[132] Como han enfatizado los neopentecostales Howard Ervin y J. Rodman Williams, tal profecía "está al alcance de toda la asamblea"[133] y potencialmente de cada creyente.[134] Otros defensores actuales de la renovación de la profecía incluyen a Michael Claude Harper (1931-),[135] un protestante, y Bruce Yocum,[136] un católico romano.

Algunos autores no-pentecostales han ofrecido exposiciones históricas de la profecía del Nuevo Testamento sin esfuerzo alguno por responder a la cuestión de la profecía en el siglo XX.[137] Aquellos no-pentecostales que defienden el cese de todos los dones espirituales extraordinarios después de la era apostólica, por supuesto, han negado que exista la profecía en la edad moderna.[138] Algunos otros, diferenciando el oficio del profeta del don de la profecía, han concluido que el oficio cesó después de la era apostólica pero que el don, identificado con la predicación o el "hablar inspirado", es concedido hoy.[139] Otro segmento de los autores no-pentecostales ha dejado espacio para la posibilidad de la profecía en el siglo XX pero con limitaciones bien definidas. Earle Ellis ha hallado tres características de la profecía en el Nuevo Testamento "que tienen implicancias significativas para la proclamación profética en la iglesia hoy": su interpretación de los pasajes del Antiguo Testa-

---

130 *Concerning Spiritual Gifts*, pp. 48-54.
131 *The Gifts of the Spirit*, pp. 173-92.
132 "The Nine Gifts of the Holy Spirit", p. 58.
133 Ervin, *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), p. 116. Ervin admitía ambas cosas, el oficio de profeta y el don más general de la profecía.
134 Williams, *Renewal Theology*, 2:380-81; *The Era of the Spirit*, p. 27.
135 *Prophecy: A Gift for the Body of Christ* (London: Fountain Trust, 1964).
136 *Prophecy: Exercising the Prophetic Gifts of the Spirit in the Church Today* (Ann Arbor: Word of Life, 1976).
137 Harold Alfred Guy, *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance* (London: Epworth Press, 1947); Theodore Michael Crone, *Early Christian Prophecy: A Study of Its Origin and Function* (Baltimore: St. Mary's University Press, 1973); J. Panagopoulos, "Die urchristliche Prophetie: ihr Charakter und ihre Funktion", en *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, ed. J. Panagopoulos, *Supplements to Novum Testamentum*, Tomo 45 (Leiden: E. J. Brill, 1977), pp. 1-32; E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (Tübingen: J. C. B. Mohr; Grand Rapids: Eardmans, 1978), pp. 129-44; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
138 Walvoord, *The Holy Spirit*, pp. 177-79; Baxter, *Gifts of the Spirit*, pp. 97-102; Robert L. Reymond, *What about Continuing Revelations and Miracles in the Presbyterian Church Today? A Study of the Doctrine of the Sufficiency of Scripture* (sin lugar de publ.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977); Edgar, *Miraculous Gifs*, pp. 83-84.
139 Criswell, *The Holy Spirit in Today's World*, pp. 135-37; Kinghorn, Gifts of the Spirit, pp. 47-51.

mento, su dimensión escatológica y "su contexto comunitario".[140] D. A. Carson ha advertido que debe evitarse la práctica neopentecostal según la cual los profetas hablan como si refirieran "citas textuales del Señor" y no están dispuestos a someterse a *la evaluación de una congregación orientada a lo espiritual*.[141]

Otro grupo de no-pentecostales ha tenido una visión más positiva del ejercicio contemporáneo de la profecía. Wayne Arden Grudem (1948-) ha entendido la profecía en el Nuevo Testamento como una función y no como un oficio. "Todos los creyentes tienen permiso de profetizar (si reciben una revelación del Espíritu Santo), y todos tienen la habilidad potencial de profetizar. Pero solamente algunos reciben la capacidad real de profetizar, y nadie puede profetizar a voluntad."[142] Grudem aplica esto a la escena contemporánea, pues ha rechazado la interpretación de "cuando venga lo que es perfecto" (1 Cor. 13:10) como una referencia al momento en que el canon del Nuevo Testamento se complete, y ha sostenido que el texto se refiere a la segunda venida de Cristo. El ejercicio actual de la profecía "indudablemente agregaría un elemento de cercanía a Dios y sensibilidad a sus sugerencias en nuestro caminar diario" y "agregaría una rica porción de vitalidad a la adoración". Precisamente aquellos cristianos que se concentran sobre la verdad objetiva son quienes requieren los beneficios de tal don.[143] David Hill (1935-), mientras que insistía en que la profecía no debe confundirse con la interpretación de las lenguas, que la profecía paulina no era extática y que la profecía debe equilibrarse con el don "del discernimiento de espíritus" (1 Cor. 12:10c), era positivo con respecto a la profecía contemporánea.[144]

El énfasis pentecostal y neopentecostal sobre la dádiva y el ejercicio contemporáneo de los dones espirituales presenta un desafío a los cristianos no-pentecostales. ¿Cómo deberían responder? Desde sus raíces teológicas reformadas y su trasfondo europeo de vinculación entre iglesia y Estado, Hendrikus Berkhof ha exhortado:

> [L]as iglesias "no pentecostales" tienen que oír, en el movimiento pentecostal, a Dios que nos convoca a no apagar el Espíritu y a desear sinceramente los dones espirituales. ¿Qué hicimos con 1 Corintios 12—14?... El movimiento pentecostal es el juicio de Dios sobre una iglesia que perdió su crecimiento interior y su extensión exterior, su carácter como un movimiento tanto vertical como horizontal. Tenemos que redes-

---

140 "Prophecy in the New Testament Church - and Today", en *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, pp. 54-57.
141 *Showing the Spirit*, p. 121.
142 Sobre este tema ver Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, pp. 91-98.
143 *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Eastbourne, U.K.: Kingsway Publications; Westchester, Ill.: Crossway Books, 1988), esp. pp. 212-13, 229-52, 266-67. Una refutación a Grudem ha sido ofrecida por Kenneth L. Gentry, h. (1950-), *The Charismatic Gift of Prophecy: a Reformed Response to Wayne Grudem* (2a. ed. rev.; Memphis: Footstool Publications, 1989), quien cita a Calvino, la Confesión de Fe de Westminster y numerosos teólogos modernos "evangélicos", reformados y no reformados.
144 *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan, and Scott; Atlanta: John Knox Press, 1979), esp. pp. 210-13. Ver asimismo George Mallone, "Thus Says the Lord: Prophecy and Discernment", en Mallone et al., *Those Controversial Gifts*, pp. 31-50.

cubrir el significado de la variedad de los dones espirituales. No hemos de copiar la situación en Corinto, mucho menos la del día de Pentecostés.[145]

Desde el contexto británico David Hill ha escrito:

> Pero el pentecostalismo —y por esto debemos estar agradecidos— simplemente nos obliga a enfrentarnos con el ejercicio contemporáneo de todos los dones espirituales. Solamente una persona muy valiente (o prejuiciosa) pretendería actualmente que no hay lugar en la iglesia hoy para el ejercicio cuidadoso, pleno de discernimiento, de los carismas que Dios señaló para la edificación de la iglesia: no porque el Nuevo Testamento nos provea de un plano o esquema normativo para la vida y la organización eclesial, sino porque la iglesia en el siglo XX necesita los beneficios de los dones espirituales.[146]

Inclusive un fuerte crítico del pentecostalismo y del neopentecostalismo, John Fullerton MacArthur, h. (1939-) ha hallado nueve "lecciones positivas que los evangélicos deberían aprender del movimiento carismático".[147] Robert H. Culpepper, en un contexto bautista del sur de los EE.UU. de A. y habiendo servido como misionero durante muchos años en el Japón, ha descrito seis posibles "aproximaciones" o actitudes "con respecto a la relación entre el cristianismo tradicional y el cristianismo carismático", especialmente en el contexto congregacional. Defiende la sexta. Son, a saber: (1) ser indiferente o hacer caso omiso del tema; (2) la tolerancia mutua; (3) la separación voluntaria; (4) la exclusión de los carismáticos; (5) la conversión a un lado o al otro; (6) la reconcepción a través del estudio bíblico.[148] Una reconcepción respecto a los dones espirituales no requiere la conclusión de que el bautismo en o con el Espíritu Santo ocurra posteriormente a la conversión ni que solamente se evidencie por medio del hablar en lenguas.

Hemos intentado interpretar los dones espirituales en vista de los movimientos pentecostales y neopentecostales. En relación con el Nuevo Testamento hemos distinguido el "don" y los "dones", examinado las diversas listas de los dones, y sondeado la relación entre el Espíritu Santo y los dones. Hemos investigado la existencia posbíblica de los dones de lenguas, profecía y sanidad, y revisado la función de los dones espirituales de acuerdo con las confesiones de fe bautistas. Luego clasificamos los tratados aparecidos durante el siglo XX de acuerdo con un esquema quíntuple: católico romano anterior al Concilio Vaticano II, católico romano posterior al Concilio

---

145 *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 93.

146 *New Testament Prophecy*, p. 203. Ver también los "aspectos positivos" y "negativos" identificados por Packer, *Keep in Step with the Spirit*, pp. 185-97.

147 *The Charismatics: A Doctrinal Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 200-204. Sin embargo, MacArthur no ha incluido tal lista de lecciones en *Los carismáticos* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1994), esp. pp. 290-94, un libro más crítico escrito para refutar (1) la "tercera ola" del Espíritu Santo liderada por John Wimber (1934-) y C. Peter Wagner; y (2) el evangelio "de la salud y la prosperidad" ("Health and Wealth Gospel").

148 *Evaluating the Charismatic Movement*, pp. 166-68. El orden de los seis ha sido reacomodado con leves modificaciones. Ver también Wayne E. Ward, "The Significance of Tongues for the Church", en Mills, ed., *Speaking in Tongues: Let's Talk about It*, pp. 149-51.

Vaticano II, reformado y dispensacionalista, pentecostal y neopentecostal y protestante no-pentecostal. Hemos explorado el hablar en lenguas sondeando su naturaleza en Hechos 2:4b, la relación entre Hechos 2:4b y 1 Corintios 12—14, su interpretación por parte de psicólogos y lingüistas en el siglo XX, las enseñanzas de Pablo y el fenómeno contemporáneo, echando un vistazo a los puntos de vista tanto pentecostal/neopentecostal como no-pentecostal. Finalmente, hemos preguntado qué respuesta deberían presentar los cristianos no-pentecostales al énfasis pentecostal y neopentecostal sobre los dones espirituales.

De nuestro examen detallado de la doctrina del Espíritu Santo debemos pasar ahora a la doctrina completa acerca de cómo se llega a ser cristiano y cómo se vive la vida cristiana.

Octava parte

LLEGAR A SER CRISTIANO Y LA VIDA CRISTIANA

57

EL ARREPENTIMIENTO

Es probable que por razones de claridad y contemporaneidad, probablemente la mejor opción para denominar esta división de la teología sistemática sea "llegar a ser cristiano" y "la vida cristiana". Dicho lenguaje parece comunicarse fácilmente con los cristianos de hoy en día, aunque tenga poca base en la historia de la teología sistemática. En décadas y siglos pasados numerosos teólogos cristianos han identificado esta doctrina usando el término general de "soteriología", o "la doctrina de la salvación". Sin embargo, se debe observar que tal término se deriva de uno —y sólo de uno— de los diversos términos neotestamentarios empleados para referirse a las formas por las que la obra salvadora del Jesús crucificado y resucitado se aplica a los seres humanos. ¿Por qué entonces elevar únicamente tal término a una categoría o función general u omnicomprensiva para esta doctrina?

En su alcance más amplio, esta doctrina abarca la gama completa de la experiencia cristiana: inicial, continua y culminante. No obstante, en razón de las divisiones comúnmente aceptadas dentro de la teología sistemática, la doctrina está limitada normalmente en la práctica a dos de estas tres, es decir, a la inicial y la continua, siendo reservada la tercera a la escatología, o doctrina de las últimas cosas. Si expresamos estas distinciones en la terminología posterior a la Reforma, podríamos decir que el estudio subsiguiente abarca la "justificación" (puntual) y la "santificación" (continua) aunque no la "glorificación" (escatológica).

Los teólogos sistemáticos protestantes han empleado diversos esquemas organizativos para explicar la "soteriología". El esquema más comúnmente utilizado ha consistido en tratar a la persona y la obra de Cristo previamente a cómo se llega a ser cristiano y a la vida cristiana, como temas independientes.[1] Un segundo esquema ha sido el tratamiento de la persona y de la obra de Cristo, así como del llegar a ser cristiano y de la vida cristiana, como

---

[1] Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (1559), libro 2, caps. 12—17; libro 3, caps. 1—25; Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 355-524; Dagg, *A Manual of Theology*, libro 5, caps. 1—3; libro 7, caps. 3—4; Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, caps. 26—38; Sheldon, *System of Christian Doctrine*, pp. 325-579; W. A. Brown, *Christian Theology in Outline*, caps. 18—23; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, caps. 7, 13—16; Conner, *La Revelación y Dios*, cap. 6; ídem, *El Evangelio de la Redención*, caps. 2—5; L. Berkhof, *Teología Sistemática*, pp. 361 658; Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, caps. 11—12; ídem, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, caps. 10—24; Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:1-507; H. Berkhof, *Christian Faith*, pp. 267-337, 423-97; Erickson, *Christian Theology*, caps. 31—39, 42—48; Ashcraft, *Christian Faith and Beliefs*, caps. 2, 10—11, 13. Barth, *Church Dogmatics*, caps. 11, 13, 15, 33, 44, 47, 57—59, 61, 63—64, 66 y 69, generalmente —aunque no precisamente— se ajustó a este esquema.

aspectos de la doctrina soteriológica.[2] Un tercer esquema ha sido la inclusión de la obra de Cristo, la conversión al cristianismo y la vida cristiana en la soteriología, aunque sin agregar la persona de Cristo.[3] Un cuarto esquema ha sido el tratamiento de la persona y de la obra de Cristo previamente y como temas separados de cómo llegar a ser cristiano y de la vida cristiana, pero entendiendo a estos últimos como aspectos de la doctrina del Espíritu Santo.[4] Un quinto esquema ha involucrado el tratamiento de cómo se llega a ser cristiano y de la vida cristiana previamente a las doctrinas de la persona y obra de Cristo y separado de las mismas.[5] Otros teólogos sistemáticos han tendido a pasar por alto o a descuidar el tema de cómo se llega a ser cristiano y de la vida cristiana.[6]

Si en efecto es apropiado considerar el hecho de llegar a ser cristiano y la vida cristiana como una doctrina básica de la religión cristiana, ¿qué secuencia de temas debería seguirse en la explicación de esta doctrina? Para ello puede ser útil tomar cierta conciencia acerca de los que se ha hecho. Algunos teólogos han comenzado con el propósito eterno de Dios, esto es, la doctrina de la elección, y luego han procedido a discutir otros temas.[7] Otros teólogos han comenzado con el aspecto divino de llegar a ser cristiano.[8] Aun otros teólogos han comenzado con la fe y/o con el arrepentimiento.[9] El último mencionado será el modo de encarar el tema que se seguirá en el presente capítulo y en los subsiguientes. Tal opción no debe ser tomada como apoyo al concepto de que la conversión al cristianismo sea inicialmente una actitud o actividad humana, de modo que se niegue la iniciativa o actividad divina. Más bien, esta opción se basa en el hecho de que el llamado al arrepentimiento y la fe es la "puerta de entrada" al evangelio para aquellos que inicialmente se confrontan con la obra y con las pretensiones de Jesucristo.

Inicialmente, examinaremos las respuestas humanas a la obra salvadora de Dios en Jesucristo, o las respuestas básicas al evangelio de Cristo, a saber, el arrepentimiento, la fe y la confesión. Posteriormente, deberemos discutir la acción de Dios en nuestro llegar a ser cristianos, expresado en función de conversión, justificación, nueva vida, filiación por adopción, perdón, reconciliación, redención, liberación, salvación y unión con Cristo. Finalmente trataremos la doctrina de la vida cristiana en función de certeza, discipulado, santificación, mayordomía, oración, permanencia en Cristo y elección.

En primer lugar, entonces, hablaremos acerca del arrepentimiento.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Normalmente,[10] dos verbos del Antiguo Testamento, *naham*, "jadear, suspirar, afligirse", y *sub*,"volver, regresar", están asociados con la doctrina del arrepentimiento.

La mayoría de los usos[11] de *naham* se refieren al arrepentimiento de Dios y no al de los seres humanos. El verbo se usa asimismo[12] para expresar el no arrepentimiento de Dios.[13] Exegetas y teólogos han intentado afanosamente explicar en qué sentido se "arrepiente" Dios conforme al Antiguo Testamento. El Dios que es "inmutable en su ser, perfecciones y propósitos" modifica su "relación y actitud [hacia los humanos], en el juicio sobre el pecado, de la complacencia a la ira, en misericordia de la ira al favor y la bendición".[14] Sin ser "inconstante ni arbitrario", Dios "se arrepiente" del "mal propuesto o iniciado".[15] Responde a las actitudes cambiantes de los seres humanos. El ser humano "que realiza el mal, se encuentra con más mal, deseado por Dios. Pero aquel que se arrepiente de su mal, encuentra a un Dios que se arrepiente de su mal".[16] El arrepentimiento de Dios, quien no tiene "conciencia de transgresión personal", es marcadamente diferente del arrepentimiento de los seres humanos, porque Dios "no es hombre para que se arrepienta" (1 Sam. 15:29b; ver también Núm. 23:19b).[17]

Una minoría de los usos de *naham* se refiere al arrepentimiento humano. Puede expresar un cambio de forma de pensar en cuanto a la dirección (Exo. 13:17). Más a menudo expresa un pesar arrepentido referido al propio discurso quejumbroso (Job 42:6) o por el extravío de Judá (Jer. 31:19) o por la falta de arrepentimiento por la maldad (Jer. 8:6).

El verbo veterotestamentario más importante es *sub*.[18] Suele traducirse

---

2 Hodge, *Systematic Theology*, pte. 3, caps. 1—20; Strong, *Systematic Theology*, pp. 665-886; Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, caps. 21—34; Buswell, *A Systematic Theology of Christian Religion*, 2:17-553. Al hacerlo, Hovey, *Manual of Systematic Theology and Christian Ethics*, pp. 171-299, apenas mencionó la fe y el arrepentimiento (pp. 262, 263).

3 Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:259-587.

4 Clarke, *An Outline of Christian Theology*, pp. 260-427; Dunning, Grace, *Faith, and Holiness*, caps. 10—12, 14—15. Uno podría argumentar también que las Instituciones de Calvino pertenecen a esta categoría.

5 Moody, *The Word of Truth*, caps. 7—8.

6 Aulén, *The Faith of the Christian Church; Horton, Christian Theology: An Ecumenical Approach;* Thielicke, *The Evangelical Faith.*

7 Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, caps. 29—38; Strong, *Systematic Theology*, pp. 777-886; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, caps. 14—16; Conner, *El Evangelio de la Redención*, caps. 2, 4—5; Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, caps. 28-34; Buswell; *A. Systematic Theology of the Christian Religion*, 2:133-215.

8 Dagg, *A Manual of Theology*, libro 7, caps. 3—4; Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:490-560; Ashcraft, *Christian Faith and Beliefs*, cap. 11.

9 Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (1559), libro 3; Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, caps. 10—24; H. Berkhof, *Christian Faith*, pp. 423-97; Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:258-507; Moody, *The Word of Truth*, cap. 7; Dunning, *Grace, Faith, and Holiness*, cap. 14.

10 John H. Haynes, "Repentance", *Mercer Dictionary of the Bible*, ed. Watson E. Mills (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990), pp. 753-54, ha tomado *asam*, "llegar a ser culpable", y *sub* como los términos primarios.

11 Génesis 6:6, 7; Exodo 32:12, 14; Deuteronomio 32:36; Jueces 2:18; 1 Samuel 15:11, 35; 2 Samuel 24:16; 1 Crónicas 21:15; Salmos 90:13; 106:45; 135:14; Jer. 18:8, 10; 20:16; 26:3, 13, 19; 42:10; Joel 2:13, 14; Amós 7:3, 6; Jonás 3:9, 10; 4:2; Zacarías 8:14.

12 Números 23:19; 1 Samuel 15:29. Salmo 110:4; Jeremías 4:28; Ezequiel 24:14; Oseas 13:14.

13 John Murray, "Repentance", *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 1083.

14 Ibíd.

15 James D. G. Dunn, "Repentance", *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, 3 tomos (Leicester: InterVarsity Press; Wheaton, Ill: Tyndale House; Lane Cove, N.S.W., Australia: Hodder and Stoughton, 1980), 3:1327.

16 Ibíd.

17 Byron Hoover DeMent (1863-1933), "Repentance", *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr y otros; rev. Melvin Grove Kyle, 5 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 4:2558.

18 Frank J. Matera, "Repentance", *Harper's Bible Dictionary*, ed. Paul J. Achtemeier (San Francisco: Harper and Row, 1985), p. 861.

como "volver" o "regresar", no solamente como "arrepentirse".[19] Algunos sostienen que en sus principios el arrepentimiento tenía una naturaleza más nacional y litúrgica.[20] La "nación era más consciente de su culpa colectiva que de su culpa individual". Después de "catástrofes nacionales" había "liturgias cúlticas de arrepentimiento que incluían una asamblea del pueblo, ayuno, lamentación y la confesión del pecado". Pero los profetas del siglo VIII a. de J.C. criticaron el mero "arrepentimiento cúltico y litúrgico" y exhortaron a un arrepentimiento que diera frutos éticos (Amós 4:6, 8, 9, 10, 11; 5:21-24; Isa. 1:10-17).[21] En su significado más específico *sub* denota volverse del pecado y regresar a Dios, a menudo con tristeza y remordimiento.

En Joel 2:12, 13 *sub* es el llamado realizado a los humanos y *naham* se afirma acerca de Dios, mientras que en Ezequiel 14:6 y 18:30, donde *sub* está repetido, se traduce primero como "arrepentirse" y luego como "volverse".

En los libros apócrifos y pseudepígrafos, *metanoein* y *metanoia* fueron usados frecuentemente para significar "una vuelta total del pecado hacia (los caminos o leyes de) Dios". Para Filón el sustantivo era "usado para la conversión de los gentiles a los caminos de Dios".[22]

II. NUEVO TESTAMENTO

A. *Metanoein* y *metanoia*

La principal familia neotestamentaria de palabras que expresan el concepto de arrepentimiento incluye al verbo *metanoein* y al sustantivo *metanoia*, cuya idea básica es un cambio de forma de pensar. Según Warren Anderson Quanbeck (1917-):

> La Septuaginta traduce *sub* como *epistrefo*, "dar la vuelta", y *apostrefo*, "volver la espalda". *Naham* es traducido como *metamelomai*, "cambiar de idea" y como *metanoeo*, "arrepentirse". El Nuevo Testamento no sigue la práctica de la Septuaginta, sino que usa *metanoeo* para reflejar el sentido conceptual de *sub;* este uso tiene apoyo en otras traducciones griegas de la Biblia hebrea y en el judaismo helenístico.[23]

Así, debemos comprender que *metanoein* y *metanoia* en el uso neotestamentario confieren la idea de un giro que era básico para el *sub* del Antiguo Testamento, aunque consideramos lícita una leve modificación en estas palabras tal como son usadas en el Nuevo Testamento, ya que sus raíces griegas reflejan el concepto de un cambio de idea o de una mente nueva.[24]

---

[19] 1 Reyes 8:47; Ezequiel 14:6; 18:30.
[20] John L McKenzie, S.J., *Dictionary of the Bible* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1965), p. 728. McKenzie citó Nehemías 9; Isaías 63:7—64:12; Baruc 1:15—3:8; Daniel 9:3-19; Oseas 6:1 ss.; 7:14; 14:2 ss.; Joel 2:15-18; Jonás 3:7, 8.
[21] Matera, "Repentance", p. 861.
[22] B. H. DeMent y Edgar W. Smith, h., "Repent", *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. rev., ed. Geoffrey W. Bromiley y otros, 4 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1982-88), 4:136.
[23] "Repentance", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 tomos (New York: Abingdon Press, 1962), 4:33.
[24] Matera, "Repentance", p. 862.

En los Evangelios sinópticos Juan el Bautista formuló a sus contemporáneos un llamado imperativo al "arrepentimiento" (Mar. 1:4 y par.), y el llamado al "arrepentimiento" fue central en la proclamación de Jesús (Mar. 1:15 y par.). Jesús declaró que él "no había venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento" (Luc. 5:32); de los hombres de Nínive se dijo que "se arrepintieron ante la proclamación de Jonás" (Mat. 12:41 y par.) y los doce "predicaron que la gente se arrepintiese" (Mar. 6:12). En relación con la rebelión galilea, el arrepentimiento es necesario para evitar el perecer (Luc. 13:3). Según la parábola de la oveja perdida "habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento" (Luc. 15:7). En la parábola del hombre rico y Lázaro, el rico le propone al padre Abraham que alguno resucitado de entre los muertos fuera a sus hermanos para que éstos se arrepintiesen (Luc. 16:30). Jesús enseñó a perdonar siete veces a los discípulos arrepentidos (Luc. 17:3, 4). Pidió que "el arrepentimiento y la remisión de pecados" se "predicaran" en su nombre "en todas las naciones" (Luc. 24:47). Lucas usa *metanoein* y *metanoia* más frecuentemente que los demás Evangelios sinópticos.

En los Hechos de los Apóstoles *metanoein* y *metanoia* son usados cinco veces en conexión con el ministerio de Pedro y cinco veces en referencia al ministerio de Pablo. En el sermón de Pedro en el día de Pentecostés, el mandamiento o el llamado a "arrepentirse" estaba unido al llamado a ser "bautizado... en el nombre de Jesucristo para el perdón de vuestros pecados" y con la promesa del don del Espíritu Santo (2:38). En un sermón subsiguiente Pedro formuló el llamado: "arrepentíos (*metanoesate*) y convertíos (*epistrepsate*) para que sean borrados vuestros pecados" (3:19). Ante el Sanedrín, Pedro declaró que Dios exaltó a Jesús para "dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados" (5:31). A Simón, llamado "el mago", Pedro formuló el llamado a arrepentirse de la "maldad" de tratar de comprar al Espíritu Santo (8:22). Pedro testificó a la iglesia en Jerusalén que "también a los gentiles Dios ha dado arrepentimiento para vida" (11:18). En Antioquía de Pisidia Pablo se refirió al "bautismo de arrepentimiento" anunciado por Juan el Bautista (13:24), e hizo una referencia similar mientras estaba en Efeso (19:4). En Atenas Pablo anunció que Dios en aquel momento estaba mandando "a todos los hombres, en todos los lugares, que se arrepientan" (17:30). Aseguró a los ancianos de Efeso que había exhortado tanto a los judíos como a los griegos a que se arrepintiesen ante Dios (20:21) y del mismo modo al rey Herodes Agripa II que había llamado consistentemente a los judíos y gentiles "a arrepentirse y convertirse a Dios (*metanoein kai epistrefein epi ton theon*), haciendo obras dignas de arrepentimiento (*metanoias*)" (26:20).

El sustantivo *metanoia* fue poco usado en las epístolas de Pablo. "¿O menosprecias las riquezas de su bondad, paciencia y magnanimidad, ignorando que la bondad de Dios te guía al arrepentimiento?" (Rom. 2:4). "Ahora me gozo... porque fuisteis entristecidos hasta el arrepentimiento... Porque la tristeza que es según Dios genera arrepentimiento para salvación, de que no hay que lamentarse..." (2 Cor. 7:9a, 10a). Pablo expresó la esperanza de que Dios concedería arrepentimiento a los contenciosos (2 Tim. 2:25).

Según la epístola a los Hebreos los cristianos no deben "poner de nuevo el

fundamento del arrepentimiento de obras muertas" (6:1b), y deben reconocer que es "imposible que sean otra vez renovados para arrepentimiento" aquellos que pudieran haber cometido apostasía (6:4-6). Asimismo el Señor no quiere "que nadie se pierda, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Ped. 3:9c).

En el Apocalipsis el verbo *metanoein* aparece en cinco de las siete cartas a las iglesias (2:5, 16, 21; 3:3, 19). La iglesia en Efeso había adandonado su primer amor, la iglesia de Pérgamo había abrazado las enseñanzas balaamitas y nicolaítas, y la iglesia de Tiatira había tolerado a la profetisa Jezabel. Las situaciones que evocan llamados al arrepentimiento en Sardis y en Laodicea no están tan claramente identificadas. Los cinco textos no se refieren al arrepentimiento inicial, sino al arrepentimiento de los cristianos profesos. Los sobrevivientes de la plaga no se arrepintieron de sus diversos males (9:20, 21) y lo mismo ocurrió con las víctimas de las plagas (16:9, 11).

Metanoein y *metanoia* no aparecen en el Evangelio ni en las epístolas de Juan.

La traducción de *metanoein* es evidentemente difícil. La versión Latina Antigua y la Vulgata traducen el imperativo con un verbo y un sustantivo, *poenitentiam agite* ("hagan penitencia"). Lutero tradujo la expresión al alemán como *Thut Busse.* En cuanto al inglés, Wycliffe usó *Do ye penaunce,* Tyndale la tradujo como *Repent ye* y el Nuevo Testamento de Rheims como "haced penitencia". En la Biblia de Ginebra la traducción era "Enmendad vuestras vidas", y la versión King James y muchas otras versiones inglesas posteriores siguieron a Tyndale, usando "arrepentíos".

B. *Epistrefein* y *apostrefein*

Menos frecuentemente usado, pero importante para las enseñanzas neotestamentarias acerca del arrepentimiento, es el verbo *epistrefein,* "volverse, convertirse". Ya se ha hecho referencia al uso de este verbo conjuntamente con *metanoein* en Hechos 3:19 y 26:20.[25] Los habitantes de Lida y Sarón que vieron cómo Eneas se sanaba, "se convirtieron al Señor" (9:35) y en Antioquía de Siria "un gran número que creyó se convirtió al Señor" (11:21). Cuando Pablo se encontró con los habitantes de Listra que querían tratarlos a Bernabé y a él como "dioses", los exhortó a que se convirtieran "de estas vanidades al Dios vivo que hizo el cielo" (14:15c). En el concilio de Jerusalén, Santiago aludió a "los gentiles que se convierten a Dios" (15:19). A Pablo se le había encargado la comisión de dar testimonio a los gentiles "para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios" (26:18a), y ciertamente los cristianos tesalonicenses se habían convertido "de los ídolos a Dios" (1 Tes. 1:9). Cuando "se conviertan al Señor, el velo [de Moisés] será quitado" (2 Cor. 3:16). Los cristianos son "ovejas descarriadas" que han "vuelto ahora al Pastor y Obispo de" sus "almas" (1 Ped. 2:25).

Apostrefein, "volver la espalda", se usa sólo en Hechos 3:26 con referencia al hecho de que el Jesús resucitado haya apartado a los judíos creyentes de su

[25] Ver arriba, II, A.

"maldad". El sustantivo *epistrofe,* "conversión", se encuentra solamente en Hechos 15:3 en relación con "la conversión de los gentiles".

Anthony Hoekema ha sostenido que "generalmente *metanoia* parece enfatizar el cambio interior involucrado en el arrepentimiento, mientras que *epistrefein* enfatiza el cambio en la vida externa que implementa y le da expresión al cambio interior". Así, *epistrefein,* "describe un cambio total en el comportamiento, una reversión del estilo de vida, un giro completo".[26]

C. *Metamelomai*

El verbo *metamelomai,* "preocuparse con posterioridad" o "lamentar", se usa cinco veces en el Nuevo Testamento. En Hebreos 7:21, en una cita del Salmo 110:4, comunica la idea de un cambio de parecer en Dios. En 2 Corintios 7:8 refleja el pesar personal de Pablo. Usado en referencia a Judas Iscariote, el verbo comunica claramente pesar o remordimiento, pero no arrepentimiento (Mat. 27:3). En la parábola de los dos hijos (Mat. 21:29) no es seguro que el término haga referencia a un arrepentimiento genuino, pero claramente quiere decir un verdadero arrepentimiento cuando Jesús dice que los que habían rechazado a Juan el Bautista "no cambiaron de parecer" (Mat. 21:32).[27] Debemos considerar que el término usado está en las márgenes de la doctrina neotestamentaria del arrepentimiento; su inclusión depende del texto específico bajo consideración.[28]

D. OTRAS EXPRESIONES

Tanto en el Evangelio de Mateo como en las epístolas de Pablo hay maneras de expresar la idea de darle las espaldas al pecado y volverse a Dios más allá del uso de alguno de los tres principales términos. Jesús llamó a los seres humanos a que se negaran a sí mismos, tomaran su cruz y perdieran sus vidas para salvarlas (Mat. 16:24, 25). Pablo se refirió a estar "juntamente crucificado con Cristo" (Gál. 2:20); a la crucifixión de "la carne" o "la naturaleza pecaminosa" con " sus pasiones y deseos" (Gál. 5:24); a que "el mundo me ha sido crucificado a mí y yo al mundo" (Gál. 6:14b); y a la transformación "por la renovación del entendimiento" (*te anakainosei tou noos*) (Rom. 12:2b).

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. EDAD PATRISTICA

La doctrina del arrepentimiento no recibió gran atención de los Padres de la iglesia. Vale la pena notar que el *Pastor* de Hermas (siglo II), presuponiendo que la remisión de los pecados anteriores se efectuaba a través del

[26] *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1989), pp. 124, 126.
[27] Otto Michel, *metamelomai, ametameletos, Theological Dictionary of the New Testament,* 4:628.
[28] Instructivo en cuanto a las direrencias entre *metanoein* y *metamelomai* es 2 Corintios 7:8-12. Ver el Tomo I, cap. 37, II, C, 2.

bautismo, enseñó que solamente podía existir un arrepentimiento después del bautismo válido o aceptable.[29] En los albores del siglo III, Tertuliano, en su fase católica, apoyó este arrepentimiento único después del bautismo y se refirió a un proceso eclesial de *exomologesis* o de confesión pública.[30] En su fase montanista enseñó que a los adúlteros/fornicadores, asesinos e idólatras no se les debía permitir el segundo arrepentimiento y por ende la remisión.[31] Finalmente, la iglesia permitió a aquellos que cometieran tales pecados mayores que se arrepintieran o confesaran para ser perdonados.

B. ERA MEDIEVAL

Durante la Edad Media la práctica eclesial de la *exomologesis* se transformó en el sacramento católico romano de la penitencia en su plena expresión. La práctica de la confesión oral privada de los pecados después del bautismo a un sacerdote floreció en los monasterios irlandeses ya en el siglo VI; fue de Irlanda que provinieron los primeros libros penitenciales.[32] El Cuarto Concilio Laterano (1215) hizo obligatorio que todo laico, luego de llegar a los años de discreción, se confesara con un sacerdote por lo menos una vez al año.[33] Para Tomás de Aquino el sacramento de la penitencia consistía en la contrición, la confesión, la satisfacción y las llaves (de la absolución).[34]

C. LAS ERAS DE LA REFORMA Y LA POSREFORMA

El arrepentimiento no recibió la misma atención de los reformadores protestantes que la fe, pero fue importante porque era el fundamento sacramental de la práctica de las indulgencias que los reformadores rechazaban vehementemente, y porque era asimismo rechazado por los reformadores en cuanto sacramento. Juan Calvino definió el arrepentimiento como "el verdadero giro de nuestra vida hacia Dios, un giro que se produce por un temor puro y más sincero de él; y consiste en la mortificación de nuestra carne y del hombre antiguo y en la vivificación del Espíritu". Enseñó que el arrepentimiento en cuanto don de Dios "no sólo sigue constantemente a la fe, sino que también nace de la fe", que el arrepentimiento interno es más importante que el arrepentimiento externo, y el "arrepentimiento sincero" es diferente del "falso arrepentimiento".[35]

Según Jacobo Arminio, el arrepentimiento es "*anterior* a la fe en Cristo" pero sucede después "de aquella fe por la cual creemos que Dios está dispuesto a recibir en su favor al pecador penitente".[36] Es "un acto de la totalidad del hombre" en el cual "él se aleja de Satanás y el mundo y regresa a Dios adhiriéndose a él", mientras que la regeneración es "el acto de Dios". Su "causa eficiente primaria" es Dios, mientras que su causa "próxima" "es el hombre mismo, convertido y convirtiéndose a sí mismo por el poder y la eficiencia de la gracia de Dios y del Espíritu de Dios". Para Dios "los frutos del arrepentimiento" son "la remisión del pecado", y para los seres humanos arrepentidos los frutos son "las buenas obras".[37] Según el Sínodo de Dort (Dortrecht), "que aquellos que son llamados por el evangelio obedezcan al llamado y sean convertidos, no debe atribuirse al propio ejercicio de la libre voluntad...; sino que ello debe atribuirse completamente a Dios, puesto que ha elegido a los suyos de la eternidad en Cristo, por lo tanto... él les confiere fe y arrepentimiento, los rescata del poder de las tinieblas y los traslada al reino de su propio Hijo..."[38] Así, los arminianos han considerado que el arrepentimiento es una respuesta humana motivada por el Espíritu de Dios, y los calvinistas han sostenido que el arrepentimiento es un don de Dios. Posteriormente, los calvinistas evangélicos buscaron superar el abismo entre las dos posiciones. Andrew Fuller (1754-1815), reaccionando respecto de la práctica de la pasiva espera de la fe y el arrepentimiento divinamente forjados, llamó al arrepentimiento "un deber requerido a cada pecador".[39] John L. Dagg llamó tanto al arrepentimiento como a la fe "gracias mellizas, procedentes del mismo Espíritu Santo", y al arrepentimiento "el primer deber impuesto en el evangelio".[40]

Jeremy Taylor (1613-1667), un arzobispo anglicano, afirmó que la tristeza del justo es el "pórtico" que conduce al arrepentimiento, mientras que "la corrección y la enmienda" son "la formalidad y esencia del arrepentimiento". Ello consiste en "abandonar nuestros pecados" y "acciones realizadas por arrepentimiento". Es "el estado pleno de una nueva vida, un completo cambio de un pecador, con todos sus apéndices e instrumentos de ministerio".[41]

---

29 *Mandamientos* 4.3. Conforme a Thomas F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (London: Oliver and Boyd, 1948; Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 117-25, Hermas, inconsciente de la justificación por medio de la gracia solamente, consideró el arrepentimiento (*metanoia*) como la cura efectuada por uno mismo del estado de "doble-ánimo" (*dipsucos*). Hermas aparentemente permitía que los culpables de adulterio y apostasía tuvieran un segundo arrepentimiento (*Mandamientos* 4.1).

30 *De paenitentia* 7-12. F. L. Cross, *The Early Christian Fathers* (London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1960), p. 144, entendió que Tertuliano permitía que aquellos que habían cometido asesinato, idolatría y adulterio accedieran al segundo arrepentimiento, pero Williston Walker (1860-1922), *A History of the Christian Church*, rev. Cyril C. Richardson, Wilhelm Pauck y Robert T. Handy (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), p. 92, sostuvo que Tertuliano probablemente excluía a tales pecadores del segundo arrepentimiento.

31 *De pudicitia* 22.

32 Walker, *A History of the Christian Church*, pp. 181, 249. Robert Cecil Mortimer (1902-76), *The Origins of Private Penance in the Western Church* (Oxford: Oxford University Press, 1939), refutó los cuestionamientos de Paul Galtier, S.J. (1872?-), *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932), respondiendo que la confesión privada había sido practicada durante la era patrística.

33 Heinrich Joseph Dominik Denzinger (1819-83), *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum et Rebus Fidei et Morum*, ed. Karl Rahner, S.J. (ed. 29a.; Freiburg im B.: Herder, 1953), ítem 437.

34 *Summa Theologica*, supl. 1-20. Estos artículos fueron escritos luego de la muerte de Thomas por sus asociados. Para una interpretación moderna de este sacramento, ver Joseph Pohle, *The Sacraments*, 4 tomos, y Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 416-40.

35 *Institutes of the Christian Religion* (ed. 1559), trad. F. L. Battles, 3.3.5, 21, 1, 16-17.

36 "Certain Articles to be Diligently Examined and Weighed", 18.4, *The Writings of James Arminius*, 2:499.

37 "Public Disputations", 17.2, 3, 5, 6, 10, en ibíd., 1:576, 578, 579, 581.

38 *The Canons of the Synod of Dort*, 3° y 4° encabezamientos, art. 10, en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:589-90.

39 *The Gospel Worthy of All Acceptation* (1786) 2.6, en *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, rev. Joseph Belcher, 3 tomos (Harrisonburg, Va.: Sprinkle Publications, 1988), 2:364.

40 *A Manual of Theology*, pp. 263, 264.

41 *Unum Necessarium*, or, *The Doctrine and Practice of Repentance*, 2.1.5, 8, 9, en *The Whole Works*

D. PERIODO MODERNO

En la Inglaterra del siglo XIX, un grupo de literatos y académicos clásicos reinterpretaron *metanoia* a la luz de la literatura clásica griega más que del Antiguo Testamento. Thomas DeQuincey (1785-1859) la tradujo como "metamorfosis" en lugar de "arrepentimiento";[42] Samuel T. Coleridge la tradujo como "transmentación";[43] y Matthew Arnold (1822-1888) insistió en que Jesús, quien vino a *restaurar la intuición* por medio de la "transformación de la idea de justicia", entendió el arrepentimiento como "*la puesta en marcha de un nuevo e inmenso movimiento interno* para la obtención de la norma de la vida".[44] Consecuentemente la relación del arrepentimiento para con Dios fue mucho menos específica. Un siglo más tarde, un presbiteriano estadounidense, William Douglas Chamberlain (1890-1958), expresó afinidad respecto de tal pensamiento.[45]

Los teólogos bautistas del siglo XX en los Estados Unidos de América han tendido a explicar el arrepentimiento de tres maneras: la cognitiva o conducente a la convicción, la emocional y la volitiva.[46]

IV. FORMULACION SISTEMATICA

Es posible reinterpretar la doctrina del arrepentimiento para una formulación contemporánea desde los estudios bíblicos e históricos.

1. La idea más básica en el arrepentimiento parece ser *volverse* del pecado hacia Dios. Esto era epecialmente cierto en el uso de *sub* por parte de los profetas del Antiguo Testamento, aunque fue también central en los llamados al arrepentimiento formulados por Juan el Bautista, Jesús y los apóstoles.

2. *La tristeza por el pecado* es probablemente un ingrediente esencial del verdadero arrepentimiento, pero no es la esencia del arrepentimiento. Puede ser el "pórtico", tal como lo sugirió Jeremy Taylor, pero no la sala central. El remordimiento o pesar por el pecado, como en el caso de Judas Iscariote, no es el equivalente del arrepentimiento verdadero. Pablo reconoció la diferencia entre tristeza (*lupe*) y experimentar remordimiento (*metamelomai*), por un lado, y el verdadero arrepentimiento (*metanoia*), por el otro (2 Cor. 7:8-11).

3. El arrepentimiento, especialmente en los usos del Nuevo Testamento, trae aparejado en el arrepentido una *nueva mente*. Pero en contraposición a los neoclasisistas del siglo XIX, esta nueva forma de pensar es más que una nueva filosofía. Ella debe implicar una nueva fidelidad hacia Dios, nuevas actitudes y un nuevo estilo de vida.

4. El verdadero arrepentimiento acompaña necesariamente a la verdadera *fe;* la fe espúria está normalmente acompañada de una falta de arrepentimiento. El verdadero arrepentimiento puede servir como un antídoto contra la gracia barata y la credulidad facilista (Bonhoeffer).

5. Los *extremos* de la pasividad absoluta y del permanente autoestímulo deben ser evitados al formular la doctrina del arrepentimiento. Debido a su responsabilidad, los seres humanos deben participar activamente en el arrepentimiento (Hech. 17:30) y, para que el arrepentimiento conduzca a Dios, Dios debe habilitar a los seres humanos para que se arrepientan (Hech. 11:18). Por lo tanto, algunos estudiosos han tendido a referirse al arrepentimiento tanto como *gracia* cuanto como *deber*.

6. El arrepentimiento, especialmente tal como está establecido en Lucas-Hechos, es una condición esencial del *perdón* o remisión de los pecados y conduce al mismo.[47]

7. A pesar de que la mayoría de los usos del Nuevo Testamento de "arrepentirse" y "arrepentimiento" pueden representar al arrepentimiento en cuanto una condición de la conversión a Dios o a Jesucristo, en las cartas a las iglesias en el Apocalipsis son los cristianos profesantes quienes son llamados a "arrepentirse". No es probable que adoptemos el estricto parámetro de Hermas y por lo tanto deberíamos reconocer que los *creyentes* o *discípulos* cristianos también necesitan arrepentirse.

8. A pesar de que la iglesia medieval puede haber sido excesiva en su institucionalización del arrepentimiento en cuanto sacramento de penitencia, hace falta ciertamente un espacio para la *confesión* del pecado, especialmente de los males en contra de otras personas, del prójimo, así como el pedido de perdón. Asimismo puede existir necesidad de restitución (Luc. 19:8).

9. El arrepentimiento genuino ha caracterizado usualmente a los movimientos de renovación espiritual, y la falta de un arrepentimiento manifiesto o amplio puede constituir la clara evidencia, tal como sugirió James Edwin Orr[48] (1912-1987), de que no ha habido un *despertar espiritual* importante en el cristianismo protestante desde la primera década del siglo XX.

10. El verdadero arrepentimiento es la ocasión para el gozo celestial (Luc. 15:7, 10) y conduce a la vida (Hech. 11:18).

Del estudio del arrepentimiento pasaremos a continuación al de la naturaleza y el significado de la fe.

of the Right Reverend Jeremy Taylor, D.D., ed. Reginald Heber, 15 tomos (London: Ogle, Duncan, and Co. et al., 1822), 8:310, 312, 314.

42 *Autobiographic Sketches*, 1.434, citado por Treadwell Walden, *An Undeveloped Chapter in the Life of Christ: The Great Meaning of the Word Metanoia, Lost in the Old Version, Unrecovered in the New* (New York: Thomas Whittaker, 1882), p. 17.

43 Tal como es citado por Walden, *An Undeveloped Chapter in the Life of Christ*, p. 5.

44 *Literature and Dogma: An Essay towards a Better Apprehension of the Bible* (New York: Macmillan, 1873), pp. 190- 200, esp. 190, 192-93, 196.

45 *The Meaning of Repentance* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), pp. 41-47.

46 Strong, *Systematic Theology*, pp. 832-34; B. H. Carroll, *The Bible Doctrine of Repentance* (Louisville, Ky.: Baptist Book Concern, 1897), pp. 54-55; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 376-78; Conner, *El Evangelio de la Redención*, 216-21; Stevens, *The Christian Religion*, pp. 221-22.

47 Carroll, *The Bible Doctrine of Repentance*, pp. 84-102.

48 J. Edwin Orr a James Leo Garrett, h., 24 de julio de 1980.

58

LA FE

¿Importa si explicamos primero el arrepentimiento e inmediatamente después tratamos la fe o si primero explicamos la fe y subsiguientemente tratamos el arrepentimiento? Algunos teólogos protestantes han seguido la secuencia de la fe y el arrepentimiento.[1] La razón más convincente para hacerlo de ese modo puede ser que la previa agencia divina en justificar o regenerar a los seres humanos pareciera requerir o exhortar a una fe inmediata. Otros teólogos protestantes han seguido la secuencia del arrepentimiento y la fe.[2] El argumento más persuasivo para tal secuencia puede ser el hecho de que los textos neotestamentarios que mencionan ambos términos se refieren primero al arrepentimiento.

Hacemos bien en tomar nota del hecho de que mientras en el idioma griego el verbo "creer" (*pisteuein*) y el sustantivo "fe" (*pistis*) provienen de las mismas raíces, lo que ocurre también en alemán (*glauben, Glaube*), otros idiomas utilizan palabras que provienen de diferentes raíces: latín (*credere, fides*), francés (*croire, foi*), inglés (*believe, faith*) y castellano (creer, fe).[3]

I. ANTIGUO TESTAMENTO

El sustantivo "fe" (*faith*) aparece sólo dos veces en el Antiguo Testamento de la versión inglesa King James (Deut. 32:20; Hab. 2:4),[4] aunque aparece dieciocho veces en la versión inglesa Revised Standard.[5] El escaso uso de este sustantivo es equilibrado por el empleo más frecuente que se hace de verbos

---

1 Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 3.2- 3; Dagg, *A Manual of Theology*, pp. 175-78, 262-65; A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (ed. exp.; New York: George H. Doran Co., 1878), pp. 465-81, 487-95; Shedd , *Dogmatic Theology*, 2:529-37; W. A. Brown, *Christian Theology in Outline*, pp. 381-82, 390-91; Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, pp. 134-289; Roark, *The Christian Faith*, pp. 231- 36.

2 Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 480-95, 503-05; James Madison Pendleton (1811-91), *Christian Doctrines: A Compendium of Theology* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1878), pp. 263-73; Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, pp. 382-94; William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, pp. 401-06; E. G. Robinson, *Christian Theology*, pp. 327-39; Sheldon, *System of Christian Doctrine*, pp. 434-41; Strong, *Systematic Theology*, pp. 832-49; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 376-85; L. Berkhof, *Teología Sistemática*, pp. 573-610; Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 169-86; Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, pp. 352-61; Wenger, *Introduction to Theology*, pp. 272-78; Stevens, *Doctrines of the Christian Faith*, pp. 219-29; H. Berkhof, *Christian Faith*, pp. 428-45; Lawson, *Introduction to Christian Doctrine*, pp. 220-23; Milne, *Know The Truth*, pp. 187-88; Erickson, *Christian Theology*, pp. 933-42; Dunning, *Grace, Faith and Holiness*, pp. 436-41; Williams, *Renewal Theology*, 2:44-50, 71-76; y Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 121-51.

3 George G. Findlay, "Faith", *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. and T. Clark, 1909), p. 255.

4 Ibíd.

5 Leon Morris, "Faith", *The Illustrated Bible Dictionary*, 1:496.

hebreos que comunican la idea de confianza o creencia en Dios. ¿Cuántos verbos en el Antiguo Testamento comunican tal idea? Los académicos difieren en sus respuestas. Algunos consideran el verbo *aman*,"ser firme, seguro, confiable" (*hiphil*, "creer, confiar en") como el principal o único verbo significativo.[6] En segundo lugar, existen intérpretes que opinan que existen dos verbos principales: *aman* y *batah*, "estar seguro, fiarse de, confiar".[7] En tercer lugar, otros citan tres verbos hebreos básicos" *aman*, *batah* y *hasah*, "refugiarse en".[8] Finalmente, otros autores amplían la lista de tres incluyendo tres verbos que se relacionan con el concepto de esperanza y consecuentemente plantean seis verbos que expresan el concepto de fe. Los tres verbos que se agregan son *qawah*, "aguardar"; *yahal*, "esperar, tener esperanza de" y *hakah*, "aguardar".[9]

El *locus classicus* es Génesis 15:6, el cual, empleando *aman*, declara acerca de Abraham: "El *creyó* a Jehovah, y le fue contado por justicia." Son numerosos los ejemplos del uso de *batah*. "En él *esperó* mi corazón. Fui ayudado" (Sal. 28:7b). "Encomienda a Jehovah tu camino; *confía* en él, y él hará" (Sal. 37:5). "El día en que tengo temor, yo en ti *confío*" (Sal. 56:3). "¡He aquí, Dios es mi salvación! *Confiaré* y no temeré" (Isa. 12:2a). "Tú guardarás en completa paz a aquel cuyo pensamiento en ti persevera, porque en ti ha *confiado*" (Isa. 26:3). Aquí,"un clímax decisivo en el uso de *batah* para la totalidad de la actitud de fe... puede encontrarse en la influencia de Isaías" sobre la formación de la terminología religiosa.[10] *Hasah* puede hallarse en los Salmos. "Bienaventurados todos los que en él *se refugian*" (2:12c). Asimismo,"no sea yo avergonzado, porque en ti me *he refugiado*" (25:20b, c). El Señor "les librará de los impíos y los salvará, porque en él se *han refugiado*" (37:40b, c).

En los Salmos también se usan los verbos que expresan esperanza: *qawah*, *yahal* y *hakah*. "Espera en Jehovah" (27:14a). "*Espera* en Jehovah y guarda su camino" (37:34a). "En tu palabra he *puesto* mi *esperanza*" (119:81b). "Oh Israel, *pon tu esperanza*" en el Señor (130:7a), ciertamente "desde ahora y para siempre" (131:3b). "Nuestra alma *espera* en Jehovah: El es nuestra ayuda y nuestro escudo" (33:20).

---

6 B. B. Warfield, "Faith", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1900), 1:827-28; Paul van Imschoot, "Faith", trad. Leonard A. Bushinski, C.S.Sp., en *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. A. van den Born y adaptado por Louis F. Hartman (New York: McGraw-Hill, 1963), col. 744-45; "Faith", *The Eerdmans Bible Dictionary*, rev. y ed. Allen C. Myers et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 373; Karl Paul Donfried, "Faith", *Harper's Bible Dictionary*, ed. Paul J. Achtemeier et al. (San Francisco: Harper and Row, 1985), p. 298.

7 Johannes Baptist Bauer (1927-) y Heinrich Zimmerman (1915?-), "Faith", *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer, 3 tomos (London: Sheed and Ward, 1970), 1:244; Jean Duplacy (1916-83), "Faith", trad. William J. Young, *Dictionary of Biblical Theology*, 2a. ed., ed. Xavier Léon-Dufour y trad. P. Joseph Cahill, S.J. y otros (New York: Seabury Press, 1973), p. 158.

8 William Douglas Mackenzie (1859-1936) y Hugh R. Mackintosh, "Faith", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, ed. Melanchthon W. Jacobus, Elbert C. Lane y Andrew C. Zenos, 3a. ed. (Philadelphia: Blakiston Co., 1936), p. 256; James Barr, "Faith: In OT", *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings y rev. Frederick C. Grant y H. H. Rowley (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 288; Gordon J. Wenham, *Faith in the Old Testament* (Leicester, U.K.: Theological Students' Fellowship, 1976?), p. 19.

9 E. C. Blackman, "Faith, Faithfulness", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2:222-23; Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, pp. 152-55.

10 Arthur Weiser (1893-1978), "*pisteuo, pistis, pistos*, etc., — The Old Testament Concept", *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 6:192.

La confianza o fe en Yahvé, según el Antiguo Testamento, está basada en el pacto[11] y el éxodo (Exo. 14:31). Algunos ven tanto una fe colectiva como una fe individual en el Antiguo Testamento, unidas en Abraham, "el creyente por excelencia" (ver Gén. 15:6).[12] Para otros no existe doctrina de la fe en el Antiguo Testamento, sólo ejemplos de fe.[13] El objeto de la fe es Dios y su fundamento es la fidelidad de Dios.[14] El Antiguo Testamento no vacila en identificar la incredulidad (Núm. 14:11; Deut. 32:20; Sal. 78:22).[15] ¿Cómo debe compararse la fe según el Antiguo Testamento con la fe según el Nuevo Testamento? Se puede hacer una comparación ya sea declarando que es "relativamente menos prominente en el Antiguo Testamento que en el Nuevo Testamento"[16] o bien sosteniendo que sólo en ciertos pasajes (Gén. 15:6; Hab. 2:4; Sal. 27:13; 116:10; 119:66) la fe "presupone el valor personal que es de su esencia en el Nuevo Testamento".[17]

II. JUDAISMO INTERTESTAMENTARIO Y POSTERIOR

Aunque existió continuidad respecto del significado de la fe entre el Antiguo Testamento y los libros apócrifos y pseudoepigráficos,[18] en los últimos se dio más énfasis a la creencia en los mandamientos, los estatutos o la ley de Dios (Eclo. 32:24; 33:3).[19] Así, la fe llegó a consistir en ajustarse a la Torá, incluyendo el sábado, las fiestas, los sacrificios y el templo.[20] Además, en el judaísmo de la diáspora, con su contacto con el mundo helenístico, había más énfasis en el aspecto intelectual de la fe.[21] Cuando los gentiles se hacían prosélitos del judaísmo, la fe se tornaba en "la aceptación de una religión más verdadera",[22] como en Judit 14:10. En la comunidad de Qumrán los términos para la fe y la confianza fueron menos prominentes que en el Antiguo Testamento y había más énfasis en la fidelidad de Dios.[23]

III. NUEVO TESTAMENTO

A diferencia del Antiguo Testamento con su multiplicidad de términos, el Nuevo Testamento empleó una familia simple de palabras griegas para co-

11 Findlay, "Faith", p. 255; Blackman, "Faith, Faithfulness", 2:225-26; Bauer y Zimmerman, "Faith", 1:243; Robert William Lyon (1929-), "Faith", *Baker Encyclopedia of the Bible*, ed. Walter A. Elwell, 2 tomos (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 1:761.
12 Philippe Henri Menoud, "Faith", *A Companion to the Bible*, ed. J. J. Von Allmen (New York: Oxford University Press, 1958), p. 105.
13 Mackenzie y Mackintosh, "Faith", p. 256.
14 Ibíd.; Donfried, "Faith", p. 298.
15 "Faith", *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 374.
16 George Herbert Box (1869-1933), "Faith", *A Dictionary of Christ and the Gospels*, ed. James Hastings, 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 1:568.
17 Findlay, "Faith", p. 256.
18 Sobre la fe de Abraham ver 1 Mac. 2:52; Jub. 18:1-19.
19 Barr, "Faith: In OT", p. 289.
20 Calvin Mercer, h., "Faith", *Mercer Dictionary of the Bible*, pp. 289-90.
21 Imschoot, "Faith", col. 745; Blackman, "Faith, Faithfulness", p. 228.
22 Blackman, "Faith, Faithfulness", p. 228.
23 Barr, "Faith: In OT", p. 289.

municar el concepto de creencia o fe. "El sustantivo *pistis* y el verbo *pisteuo* aparecen ambos más de 240 veces, mientras que el adjetivo *pistos* se encuentra sesenta y siete veces."[24] Asimismo, el concepto de fe es aun más central y está más presente en los escritos neotestamentarios de lo que era el concepto veterotestamentario en los libros del Antiguo Testamento.[25]

A. EVANGELIOS SINOPTICOS

En varios pasajes la fe está especialmente conectada con la sanidad física, normalmente como una condición esencial (Mat. 8:10 y par.; 9:2 y par; 9:28; Mar. 5:34 y par.; 9:19, 24 y par.; 10:52 y par.; Luc. 17:19). La fe es lo opuesto al temor (Mar. 4:40 y par.; 5:36 y par.) y a la preocupación (Mat. 6:30 y par.). Es la condición para que una petición sea respondida (Mar. 11:24). Creer está unido al estar bendecido en el contexto del cumplimiento de la promesa (Luc. 1:45), a la salvación y al perdón (Luc. 7:50; 8:12) y al ver (Mar. 15:32). El objeto de la fe puede ser Dios (Mar. 11:22) o Jesús (Mat. 27:42c). Existen grados en el creer (Mat. 17:20; Luc. 17:5, 6 y par.) y existe la posibilidad de que falle la fe (Luc. 22:32). La fe significa aceptar el ministerio de Juan el Bautista (Mar. 11:31 y par.) o los informes de la resurrección de Jesús (Luc. 24:11, 41), así como descreer de los falsos cristos (Mar. 13:21 y par.). Los Sinópticos, y no solamente el Evangelio de Juan, se refieren a la incredulidad (Luc. 1:20; Mar. 6:6 y par.; 9:24; Luc. 22:67).

Edwyn Cyril Blackman (1908-) probablemente estaba en lo cierto cuando afirmaba que, a pesar de que en los Sinópticos la palabra *pisteuein* está seguida por diversas preposiciones y diferentes casos gramaticales (*eis* y el acusativo, *epi* y el acusativo, *epi* y el dativo y *en* y el dativo), no existe diferencia fundamental de significado.[26] Calvin Mercer, h. (1953-), ha ido aparentemente demasiado lejos al minimizar el papel de la fe en los Sinópticos.[27] Walter Alexander Whitehouse (1915-) trató de identificar la amenaza central en la comprensión de los Sinópticos de la fe como "confiada convicción de que Dios, por medio de su Mesías, pudo hacer lo que había prometido a los profetas. Es la respuesta decisiva a los recursos ofrecidos por Dios, ahora presente directamente en la carne de su Hijo".[28] Para Emil Brunner, "la palabra *pistis* está relacionada sobre todas las cosas con el poder milagroso de Dios que se manifiesta a sí mismo en la persona de Jesús".[29]

B. LAS EPISTOLAS PAULINAS (EXCEPTO LAS PASTORALES)

El sustantivo *pistis* y el verbo *pisteuein* "aparecen casi 200 veces en las trece epístolas paulinas", esto es, incluyendo las Pastorales, y el sustantivo "apa-

24 Leon Morris, "Faith", *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, p. 411.
25 Imschoot, "Faith", col. 745.
26 "Faith, Faithfulness", 2:224.
27 "Faith", p. 290.
28 "Faith", *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan, 1957), p. 76.
29 *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and Consummation*, p. 163.

rece casi tres veces más seguido que el verbo".[30] En Gálatas y Romanos, donde es sumamente clara la controversia entre Pablo y los judaizantes, la fe constituye la mayoría de las veces la confianza absoluta en Dios y en la gracia de Dios en contraposición con la confianza en las obras.[31]

En Romanos 1:17 Pablo deslizó el significado de la lealtad de los seres humanos (Hab. 2:4) hacia la dependencia confiada de los seres humanos en Dios. La fe de Abraham le fue contada por justicia y consecuentemente Abraham es un gran ejemplo de fe (Gál. 3:6; Rom. 4:3).[32] La fe es "en" Cristo Jesús (Gál. 3:26; Ef. 1:15) y "de" (genitivo) Cristo (Gál. 2:15, 16; 3:22; Rom. 3:22, 26). Los seres humanos deben creer que Dios ha resucitado a Jesús de los muertos (Rom. 10:9). La fe se deriva de lo que se ha visto y de lo que se ha oído de la palabra o predicación de Cristo (Gál. 3:2, 5; Rom. 10:17). Los seres humanos no son justificados por las obras de la ley, sino por medio de la fe en Cristo (Gál. 2:16; 3:24; Rom. 5:1; 10:4; Fil. 3:9) y son salvos por gracia por medio de la fe (Ef. 2:8), llegando a ser hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús (Gál. 3:26). De hecho, por medio de la fe recibimos al prometido Espíritu Santo (Gál. 3:14) y tenemos libertad y acceso a Dios con confianza (Ef. 3:12). Pablo se refirió a "la obediencia de la fe" (Rom. 1:5; 16:26), reconoció la debilidad en la fe (Rom. 14:1, 2), consideró a "la fe" como uno de los dones espirituales (1 Cor. 12:9a), e identificó a la fe como una de las virtudes teologales (1 Cor. 13:13), pero una que tiene la cualidad de esperanza (Gál. 5:5; Rom. 15:13). Creer y no creer constituyen claras antítesis (Rom. 11:20; 2 Cor. 6:15).

El alcance del significado de Pablo se extendió "desde el sentido de la 'fidelidad' (Rom. 3:3; Gál. 5:22; 2 Tes. 1:4; 2 Tim. 4:7) al de la certeza de las creencias y de la conciencia (ver Rom. 14:23), y finalmente a la idea de la fe en el verdadero sentido religioso".[33] Para E. C. Blackman no hubo un importante "desarrollo" en el uso de la palabra fe desde los Sinópticos hasta Pablo excepto que dicho sustantivo tenía un significado más profundo para Pablo.[34] Sin embargo, según Calvin Mercer, h., hubo un "cambio significativo".[35] Karl Paul Donfried (1940-) declaró que la doctrina de Pablo sobre la fe es "la articulación más amplia y profunda del concepto de la fe del cristianismo primitivo".[36]

---

30 Mackenzie and Mackintosh, "Faith", p. 257.

31 William Henry Paine Hatch (1875-1972), *The Pauline Idea of Faith in Its Relation to Jewish and Hellenistic Religion,* Harvard Theological Studies, núm. 2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1917), p. 32, concluyó que *pistis* tenía cuatro significados distintos para Pablo: convicción o creencia, confianza, fe y lealtad o fidelidad.

32 Que Abraham haya sido importante para otros autores del Nuevo Testamento además de Pablo, así como para los primeros Padres de la iglesia, ha sido señalado con claridad por Jeffrey Stephen Siker (1955-), *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).

33 Bauer y Zimmerman, "Faith", p. 250. Para una definición del concepto de fe de Pablo, ver Hatch, *The Pauline Idea of Faith,* p. 65.

34 "Faith, Faithfulness", 2:224.

35 "Faith", p. 291.

36 "Faith", p. 300.

C. HECHOS DE LOS APOSTOLES

Lucas empleó frecuentemente participios de *pisteuein* para comunicar la idea de "creyentes".[37] Repetidas veces el mismo verbo comunicaba la idea de la confianza salvadora en Jesucristo.[38] Creer en Cristo podía ser expresado por *epi* y su objeto (9:42; 11:17; 16:31; 22:19) por *eis* y su objeto (20:21; 24:24) y por el caso dativo sin una preposición (18:8). La fe está también dirigida a Dios (16:34; 27:25). Los seres humanos son justificados por la fe (13:39), salvos por medio de la fe (16:31), perdonados por medio de la fe (10:43), les es dado el Espíritu Santo a través de la fe (19:2), son purificados en el corazón por medio de la fe (15:9) y santificados por la fe (26:18). La sanidad corporal depende de la fe (3:16; 14:9). La fe podía tener como objeto a la ley y a los profetas (24:14; 26:27), la predicación del evangelio por Felipe (8:12) y el evangelio de verdadera salvación (15:11). De Esteban y Bernabé se dice que estuvieron "llenos de fe" (6:5; 11:24), y Lucas aludió a la apertura de "la puerta de la fe" a los gentiles (14:27). Ocasionalmente "la fe" significaba la religión cristiana (6:7; 13:8; 14:22; 16:5).

D. EPISTOLA DE SANTIAGO

El mayor énfasis respecto de la fe es que "la fe" no acompañada de "obras" es inadecuada. El contexto no es, como en Pablo, la controversia judaizante, sino más bien la ética judeocristiana. La fe que no viste ni alimenta a los necesitados está muerta (2:14-17). Las obras autentican la verdadera fe (2:18). Aun "los demonios creen" en un sentido inadecuado (2:19). Abraham en razón de su fe fue "justificado por las obras" al ofrecer a su hijo Isaac (2:21-23). De igual manera Rajab fue justificada cuando recibió a los mensajeros (2:25). La fe "sin obras es muerta" (2:20). Por lo tanto el hombre "es justificado por las obras y no solamente por la fe" (2:24).

Cualquier contradicción entre Pablo y Santiago en cuanto a la fe y las obras es "sólo aparente",[39] no genuina. Ellos usaron las mismas palabras con diferentes significados.[40] Para Santiago la verdadera fe "no es antinómica".[41] Santiago rechazó "un monoteísmo nominal que ni afectara la conducta ni exhortara a una confianza personal".[42] Leon Morris considera "las obras" a las que se refiere Santiago como equivalentes "al fruto del Espíritu" al que se refiere Pablo.[43]

La epístola se refiere asimismo a la prueba de fe (1:3), al pedir con fe no dudando de nada (1:6), a la riqueza en fe de los pobres (2:5) y a la "oración de fe" que dará salud "al enfermo" (5:15).

---

37 Hechos 2:44; 4:32; 10:43; 13:39; 15:5; 18:27; 19:18; 21:25; 22:19.

38 Hechos 4:4; 8:13; 11:17, 21; 13:12, 48; 14:1, 23: 15:7; 17:12, 34; 18:8; 21:20.

39 "Faith, Faithful", *The Modern Reader's Dictionary of the Bible,* ed. Stephen C. Neill, John Goodwin y Arthur Dowle (New York: Association Press, 1966), p. 106.

40 D. Macrae Tod, "Faith", *Dictionary of the Apostolic Church,* ed. James Hastings, 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1916), 1:389.

41 Mackenzie y Mackintosh, "Faith", p. 258.

42 Blackman, "Faith, Faithfulness", 2:234.

43 "Faith", *New Bible Dictionary,* p. 368.

E. EPISTOLAS DE PEDRO

En 1 Pedro la "fe" es coloreada por la persecución inminente de los cristianos por el gobierno del imperio romano, de modo que en el escrito la "fe" tiene la cualidad de perseverancia. Se ha apartado una herencia eterna, celestial, para aquellos que son guardados por el poder de Dios "a través de la fe" en vistas a una salvación escatológica (1:5). Jesucristo es tanto el objeto de la fe (1:8) como el agente o medio para creer en Dios (1:21).[44] Tal fe, basada en la resurreción de Jesús, es una confianza gozosa en el Jesucristo por el momento invisible; tiene como su "objetivo" la "salvación" de las "almas" (1:8). Para quien cree, Jesús es precioso, en contraposición a la piedra de tropiezo en que se constituye para los que no creen (2:7, 8).

En 2 Pedro la "fe" es un don precioso "por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo" (1:1) y debe ser suplementada con "virtud", "conocimiento", "dominio propio", "perseverancia", "devoción", "afecto fraternal" y "amor" (1:5-7).

F. EPISTOLA A LOS HEBREOS

Para varios estudiosos modernos,[45] Hebreos 11:1 proporciona la llave del concepto de la fe en toda la epístola: la fe es "la sustancia" (*upostasis*) de "las cosas que se esperan" (*elpizomenon*) y "la comprobación" (*pragmaton elencos*) de "las cosas que no se ven" (*ou blepomenon*). Otros consideran la idea clave y prevaleciente la fe entendida como esperanza perseverante[46] o el concepto de la fe como "respuesta humana a la palabra de Dios".[47] El énfasis en Hebreos en la fe como confianza en lo invisible es diferente del uso central paulino de la "fe", a pesar de que Pablo contrasta ocasionalmente la fe con la vista (2 Cor. 5:7). El autor se refiere repetidamente a la incredulidad, presumiblemente de parte de algunas personas dentro de la relación del pacto (3:12, 19) y contrasta a aquellos "que se vuelven atrás para perdición" con quienes "tienen fe para la preservación de su alma" (10:39). La fe fundacional es "en Dios" (6:1), pero los cristianos, "en plena certidumbre de fe" (*en pleroforia pisteos*) (10:22a) en Jesús como máximo sacerdote, deben "imitar a los que por la fe y la paciencia heredan las promesas" (6:12). A través de los capítulos 11 y 12 la fe es "característica del pueblo de Dios".[48] La lista de ejemplos veterotestamentarios de la fe en el Dios de las promesas aún no cumplidas (cap. 11) alcanza su punto culminante en Jesús, quien es el "autor y consumador" (*arcegon kai teleioten*) de la fe (12:2).

G. EL EVANGELIO Y LAS EPISTOLAS DE JUAN

En el Evangelio según Juan el verbo *pisteuein* se usa 98 veces y el sustantivo *pistis* no aparece en absoluto. Este verbo es usado más frecuentemente en este Evangelio que por cualquier otro autor neotestamentario.[49] En 1 Juan el verbo se usa nueve veces y el sustantivo una vez (5:4).[50] Creer es el criterio de una correcta relación con Dios a través de Jesús, la Palabra y el Hijo de Dios; la incredulidad es lo opuesto. Se ha sostenido que el concepto juanino de la fe no tiene paralelo fuera de la literatura cristiana con la excepción posiblemente de los Rollos del Mar Muerto.[51] Algunos interpretan el creer en los escritos juaninos principalmente como asentimiento a la verdad revelada con Jesús normalmente como su objeto.[52] Otros consideran que la misma tiene normalmente un sentido "soteriológico".[53] Aun otros consideran que creer es una mezcla de creencia, confianza, conocimiento y recepción.[54]

La mayoría de las veces creer "en Jesús" es manifestado por las expresiones "en él" (*eis auton*)[55] o "en mí" (*eis eme*),[56] pero ocasionalmente por expresiones tales como "en su nombre" (*eis to onoma autou*),[57] "en el nombre del unigénito Hijo de Dios" (*eis to onoma uiou tou theou*),[58] "en el Hijo" (*eis ton uion*),[59] y "en el Hijo del hombre" (*eis ton uion tou anthropou*).[60] Asimismo la creencia está dirigida a veces a Dios,[61] "al que me envió" (*to pempsanti me*)[62] (*eis hon apesteilen ekeinos*),[63] se expresa en "que tú me has enviado" (*oti su me apesteilas*)[64] y es "que yo soy en el Padre y el Padre en mí".[65] Sin embargo, el creer es indicado frecuentemente en un sentido absoluto sin especificación del objeto.[66]

Creer es no tener sed jamás (6:35), es salir de las tinieblas e ir hacia la luz que es Jesús (12:35, 36, 46). Creer en Jesús es creer en Dios Padre que envió a Jesús (12:44; 16:27, 30; 17:8, 21). Creer es tener en el presente "vida eterna" (3:15, 16, 36; 6:40), es no ser condenado (3:18), es no perderse (3:16) y es no experimentar una muerte eterna (11:26). Creer es adorar a Jesús (9:38), es ver la gloria de Dios en la resurrección de Lázaro (11:40; 12:11), es dar crédito a la resurreción de Jesús (20:8, 25, 27, 29). Es el propósito central de la escritura de este Evangelio (20:31). Por otro lado, los incrédulos, a quienes Jesús conocía desde el principo (6:64), no son de las ovejas de Jesús (10:26) y ya han sido condenados (3:18), puesto que no creer se debe a que Dios ciega los ojos y

---

44 Tod, "Faith", 1:391.
45 Blackman, "Faith, Faithfulness", 2:234; Imschoot , "Faith", col. 748.
46 Warfield, "Faith", 1:835.
47 Tod, "Faith", 1:391.
48 Morris. "Faith", *New Bible Dictionary*, p. 368; Lyon, "Faith", 1:763.

49 Morris, "Faith", *New Bible Dictionary*, p. 367.
50 Mackenzie y Mackintosh, "Faith", p. 257.
51 Mercer, "Faith", p. 291.
52 Imschoot, "Faith", col. 748.
53 Box, "Faith", 1:569.
54 Lyon, "Faith", 1:763.
55 Juan 3:18; 4:39; 6:40; 7:31, 39, 48; 8:30; 9:36; 10:42; 11:45.
56 Juan 6:35; 7:37; 11:25, 26; 12:44, 46; 14:1, 12; 17:20.
57 Juan 1:12; 2:23.
58 Juan 3:18. Ver Morris, "Faith", *New Bible Dictionary*, p. 367.
59 Juan 3:36
60 Juan 9:35.
61 Juan 14:1.
62 Juan 5:24.
63 Juan 6:29.
64 Juan 11:42; 17:8, 21.
65 Juan 14:10, 11.
66 Juan 1:7, 50; 4:42, 53; 6:47; 11:15, 40; 14:29; 16:31; 19:35; 20:8, 29. Ver Blackman, "Faith, Faithfulness", 2:234.

endurece los corazones de los incrédulos (12:37-41) y al pecado humano (16:8, 9).

En 1 Juan, aunque se emplea el verbo "creer" (3:23; 4:16; 5:1, 5, 10, 13), el verbo "confesar" (*omologein*) (2:23; 4:2, 3, 15) comunica una significado afín.

H. APOCALIPSIS

En el Apocalipsis, el sustantivo "fe" tiene la cualidad de la fidelidad hasta el martirio.[67] Las palabras "mi fe"(*ten pistin mou*) en 2:13 han sido recientemente traducidas como "tu fe en mí". Usualmente la fe es asociada con la "perseverancia" (*upomone*) (2:19; 13:10; 14:12) y con guardar los mandamientos de Dios (14:12). Puede ser "la fe de los santos" (*he pistis ton agion*) (13:10) y "la fe de Jesús" (14:12) .

I. EPISTOLAS PASTORALES Y EPISTOLA DE JUDAS

En estos escritos se encuentran usos del verbo "creer"[68] y del sustantivo "fe"[69] que son similares a los usos en otros libros del Nuevo Testamento. Pero bastante distintivo de estos escritos es el uso del sustantivo "fe" con el artículo definido "la" para referirse al mensaje cristiano o al cuerpo de las enseñanzas o verdad cristianas.[70]

Se puede leer en las Epístolas Pastorales acerca de la salvación por medio de la fe (2 Tim. 3:15), la fe no fingida (2 Tim. 1:5), la fe de los elegidos de Dios (Tito 1:1), la confianza en la fe (1 Tim. 3:13; 2 Tim. 1:12), la edificación sobre la fe (Jud. 20), la permanencia en la fe (1 Tim. 2:15; 2 Tim. 3:10, 14), la fe que nos es común (Tito 1:4), un ejemplo en la fe (1 Tim. 4:12), la fe náufraga (1 Tim. 1:19), los réprobos en cuanto a la fe (2 Tim. 3:8).

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. ERA PATRISTICA

Creer o la fe no constituía una doctrina importante ni un tema controvertido central para los Padres de la iglesia.[71] Los primeros Padres afirmaron que la salvación viene del "arrepentimiento" y de la "fe".

> Sin embargo, esto no significa que ellos tuvieran de una sola vez una completa y apropiada concepción de la fe y del arrepentimiento. La fe fue considerada generalmente como el extraordinario instrumento para la recepción de los méritos de Cristo y fue llamada frecuentemente el único medio de salvación. Se entendía que ella consistía en el verdadero conocimiento de Dios, en la confianza en él, y en el compromiso de uno mismo con él, así como en tener como su objeto especial a

---

[67] Stauffer, *New Testament Theology*, p. 172.
[68] 2 Timoteo 1:12; 3:14; Judas 5.
[69] 1 Timoteo 1:4, 14; 2:7, 15; 3:13; 4:12; 6:11; 2 Timoteo 1:5, 13; 3:10, 15; Tito 1:1, 4; 2:2; Judas 20.
[70] 1 Timoteo 1:2; 3:9; 4:1, 6; 5:8, 21; Tito 1:13; Judas 3. Ver Santiago 2:1. Algunos pasajes son difíciles de clasificar: 1 Timoteo 6:12; 2 Timoteo 3:8; 4:7. La excepción: los Hechos de los Apóstoles.
[71] La palabra "fe" no aparece en el índice de Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 494.

> Jesucristo y su sangre expiatoria. La fe... fue considerada como el medio de justificación... Sin embargo, no se puede decir que emergió una clara concepción de la fe en el pensamiento de los tres primeros siglos. En su énfasis en la fe, los Padres repitieron en gran parte lo que encontraron en la Biblia... La idea prevaleciente parece ser la de un asentimiento meramente intelectual a la verdad, pero en algunos casos incluye aparentemente la idea de la entrega de sí mismo. Sin embargo, la concepción generalmente es insuficiente como para reflejar la completa y rica concepción de la fe en cuanto confianza de salvación en Jesucristo.[72]

Para Agustín de Hipona la fe tenía tanto un significado epistemológico como soteriológico. En primer lugar Agustín

> declaró que la "fe precede a la razón" porque *nisi credideritis, non intelligetis:* a menos que creas, no comprenderás. Se opuso por lo tanto a la opinión de Tertuliano acerca de que la fe se recomienda a sí misma en proporción a su absurdidad. Consideraba la prioridad de la *fides*, fe, como algo eminentemente razonable... La convicción constante de Agustín fue que la *fides* es la entrada al entendimiento, la vía hacia el Reino al cual nadie ingresa excepto como un niño pequeño. Esta... es la sabiduría del Evangelio, *sapientia*, la cual debe reemplazar a la suficiencia orgullosa del conocimiento clásico o *scientia*. La fe es la humilde puerta por la que el "corazón", inclinándose para entrar, es purificado para que finalmente toda la mente pueda aprehender la perdurable verdad universal, para que pueda ver a Dios...
>
> El principio puede ser expresado simplemente. Es la doctrina de la primacía de la voluntad en todo conocimiento.... El completamiento de la cognición yace en el afecto. Así, la cognición completa es el *re*conocimiento. La posibilidad de la así llamada "objetividad" en el conocimiento está dada por el hecho de que puede existir cognitio sin *agnitio*, reconocimiento.... Esto quiere decir que Dios puede ser conocido aunque no reconocido.... La fe es lo que moviliza la voluntad, o lo que es mejor, es un cierto movimiento de la voluntad.[73]

En segundo lugar, la fe para Agustín era el don de Dios por el que los seres humanos pueden recibir y asir los beneficios de la actividad salvadora de Dios en Jesucristo. Definió la fe en cuanto "concerniente a la voluntad de quien cree, aun hasta el punto de mostrar que ella es debida a la gracia". Tal fe "es dada" por Dios.[74]

B. ERA MEDIEVAL

En el siglo XI Anselmo de Canterbury conservó y amplió la aproximación de Agustín a la fe y a la razón. "Pues no busco comprender para creer sino que creo para comprender. Pues creo aun esto: que no comprenderé a menos que crea."[75] Mientras que Tomás de Aquino pudo decir en el siglo XIII que la

---

[72] Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), pp. 203-04. Primera publicación en 1937. Ver también W. R. Inge, *Faith* (London: Duckworth, 1909), pp. 24-31.
[73] Robert Earl Cushman (1913-), "Faith and Reason", en *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Roy W. Battenhouse (New York: Oxford University Press, 1955; Grand Rapids: Baker Book House, 1979), pp. 287-88, 289-90.
[74] *De gratia et libero arbitrio* 28, 17; *De praedestinatione sanctorum* 3.
[75] *Proslogion* 1, en *Anselm of Canterbury*, ed. y trad. Hopkins y Richardson, 1:3.

fe es el resultado del movimiento interno de Dios por la gracia,[76] también sostuvo que la fe es básicamente asentimiento[77] a las doctrinas del cristianismo, siendo suficiente "la fe implícita" para las doctrinas menores.[78] Sostuvo que es una virtud,[79] que es meritoria,[80] que es conformada por el amor,[81] y que es uno de los diversos dones.[82]

En el siglo XIV Guillermo de Ockham consideró a la fe como "conocimiento" y "asentimiento" frente a "la revelación bíblica". En el bautismo Dios infunde en la persona bautizada un "hábito" por el que es capaz de asentir a cualquier artículo de fe" (*fides infusa*). Posteriormente, por medio de la instrucción y la lectura de la Biblia, se obtiene una fe adquirida (*fides acquisita*). La fe implícita (*fides implicita*) puede ser suficiente para el laicado con respecto a doctrinas menos centrales.[83] Gabriel Biel (?-1495) diferenció también la fe infundida de la fe adquirida.[84]

C. LAS ERAS DE LA REFORMA Y DESPUES DE LA REFORMA

Con Lutero se recobró la primacía de la fe fiduciaria. Para Lutero la fe tiene a Dios o a Cristo como su objeto, "en su palabra" (Pablo Althaus),[85] o a "las revelaciones peculiares y positivas de Dios en las palabras y obras de Cristo" (Seeberg).[86] Creer es un "acto incondicionalmente personal"[87] por el cual uno escucha y recibe la palabra de Dios[88] o los "beneficios de Dios".[89] En lugar de la fe adquirida, la cual para Lutero tenía un carácter demasiado humano; y de la fe infundida, la cual era impotente para el perdón de los pecados,[90] el reformador de Wittenberg concibió a la fe en cuanto forjada por Cristo o el Espíritu Santo como la única condición de justificación frente a Dios y su perdón. Tenía como consecuencia la vida nueva y las buenas obras.[91] Sin embargo, Lutero no abandonó completamente la concepción de la fe en cuanto asentimiento a la verdad doctrinal, especialmente cuando trató las

---

76 *Summa Theologica* 2.2, q. 6, art. 1.
77 Ibíd. 2.2, q. 1, art. 2.
78 Ibíd. 2.2, q. 1, art. 6; 2.2, q. 2, arts. 5-8.
79 Ibíd. 2.2, q. 4, art. 5.
80 Ibíd. 2.2, q. 2, art. 9.
81 Ibíd. 2.2, q. 4, art. 3.
82 Ibíd. 2.2, qq. 1-46.
83 Reinhold Seeberg (1859-1935), *Text-book of the History of Doctrines*, trad. Charles E. Hay, 2 tomos (Grand Rapids: Baker Book House, 1954), 2:195-96.
84 Heiko Augustinus Oberman (1930-), *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983), pp. 68-89.
85 *The Theology of Martin Luther*, pp. 43, 44.
86 *Text-book of the History of Doctrine*, 2:252.
87 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 54.
88 Ibíd., p. 46
89 Seeberg, *Text-book of the History of Doctrine*, 2:254.
90 Ibíd., 2:254, n. 2; 2:263.
91 Ibíd., 2:263, 260-62, 256, 258-60.

Escrituras, la cristología y la doctrina trinitaria.[92] Felipe Melanchthon[93] y Martín Bucero[94] proporcionaron definiciones afines.

Calvino rechazó la doctrina romana de la fe implícita. Consideró pertinente usar el término sólo para la preparación de la fe, y rechazó la distinción escolástica entre "fe informe" y "fe formada", insistiendo en que la fe es anterior al amor y lo engendra.[95] Calvino definió la fe como "un conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios hacia nosotros, fundado en la verdad de la promesa en Cristo libremente dada, tanto revelada a nuestras mentes como sellada en nuestro corazones por medio del Espíritu Santo".[96] La fe, un "don sobrenatural" del Espíritu Santo, es como un vaso vacío que se lleva para recibir a Cristo.[97] "El conocimiento de la fe consiste en la certeza más que en la comprensión".[98] La fe genera arrepentimiento, y la justificación ocurre sólo por medio de la fe.[99]

La concepciones anabautistas de la fe fueron similares a las de los reformadores magistrales, con la excepción de un mayor énfasis en la verdadera fe que lleva a dar frutos y al sufrimiento. Baltasar Hubmaier escribió: "Esta seguridad y sincera confianza en Dios por medio de Jesucristo, esto es, por medio del favor, la gracia y la buena voluntad que tiene Dios el Padre para con su más amado Hijo Jesucristo, es precisamente la verdadera fe".[100] Es "el reconocimiento de la indecible misericordia de Dios... que nos muestra por medio de... Cristo".[101] La verdadera fe lleva a la confesión de fe, al amor y a las buenas obras.[102] Según Menno Simons la fe es aceptar el evangelio por medio del Espíritu Santo y arrojar "todo el corazón" sobre "la gracia, la Palabra y las promesas del Señor", siendo la misma un don de Dios.[103] Tal verdadera fe es ciertamente una fe que rinde frutos.[104] Para Peter Rideman (1506-1556), un huterita, la verdadera fe es un don de Dios, "dado sólo a aquellos que temen a Dios... Ella disipa tada vacilación y duda y hace que nuestro corazón se

---

92 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 50-53.
93 *Loci Communes* (ed. de 1555), cap. 11, en *Melanchthon on Christian Doctrine*, trad. y ed. Clyde L. Manschreck, LPT (New York: Oxford University Press, 1965), pp. 158-59.
94 Prefacio a *Metaphrases et enarratio in epistolam D. Pauli apostoli ad Romanos* (1562), p. 6, tal como fue traducido por D. F. Wright en *Common Places of Martin Bucer*, CLRC (Appleford, Berkshire, U.K.: Sutton Courtenay Press, 1972), p. 196, núm. 1.
95 *Institutio Religionis Christianae* (ed. de 1559), 3.2.2-5; 3.2.8-10, 41.
96 Ibíd., 3.2.7.
97 Ibíd., 3.1.4; 3.11.7.
98 Ibíd., 3.2.14 (trad. Battles).
99 Ibíd., 3.3.1; 3.11.19. Ver Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 120-39; Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, pp. 233-63; Kendall, *Calvin and English Puritanism to 1649*, pp. 13-28.
100 *On the Christian Baptism of Believers* (1525), en *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, trad. y ed. H. Wayne Pipkin y John H. Yoder, *Classics of the Radical Reformation* (Scotdale, Pa., Kitchener, Ont.: Herald Press, 1989), p. 116.
101 *A Christian Catechism* (1526), en Balthasar Hubmaier, p. 348.
102 *Apologia* (1528), art. 1, en Balthasar Hubmaier, pp. 526-27.
103 *Foundations of Christian Doctrine* (1539), 1.3, en *The Complete Works of Menno Simons, c. 1496-1561*, trad. Leonard Verduin y ed. John Christian Wenger (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1956), pp. 115-116.
104 Ibíd., 1.6, en *Complete Works*, p. 130; *Christian Baptism* (1539), en *Complete Works*, p. 241; *The True Christian Faith* (*c.* 1541), 5, *en Complete Works*, pp. 341-43.

atenga segura, constante y firmemente a Dios, a lo largo de toda tribulación".[105]

Jacobo Arminio proveyó algunas interpretaciones divergentes acerca de la naturaleza de la fe. La fe justificadora "no es propia de" los seres humanos "electos", puesto que algunos creyentes pueden finalmente "abandonar la fe y la salvación". "La fe no es un efecto de la elección, sino un requisito necesario previsto por Dios en aquellos que han de ser elegidos". Es "el acto de creer", no la justicia de Cristo, que se "nos imputa como justicia"; Dios no usa nuestra fe como un "instrumento" para justificarnos. "La fe no es un puro don de Dios sino que depende parcialmente de la gracia de Dios y parcialmente de los poderes de la libre voluntad".[106] La fe es el asentimiento de la mente a la verdad divinamente revelada, en cuanto producida por el Espíritu Santo, con Cristo al igual que con Dios Padre por objeto.[107] "No es conferida según la voluntad absoluta de salvar a algunos hombres en particular", sino que es más bien "una condición requerida del objeto para que sea salvo".[108] Asimismo, "la fe histórica llega a ser fe salvadora *cuando se la ejercita*".[109]

R. T. Kendall ha refutado la idea de que la doctrina de la fe de los puritanos ingleses y las Normas de Westminster fueran esctrictamente una reproducción de la doctrina de Calvino. William Perkins (1558-1602) conservó la secuencia calvinista de fe y luego arepentimiento, así como la doctrina de Calvino[110] referida a la fe temporaria de los no electos. Al mismo tiempo incorporó el énfasis de Teodoro Beza sobre una visión voluntarista de la fe y sobre una búsqueda de la certeza por medio de la evidencia interna de la santificación (2 Ped. 1:10). Incorporó también la teología federal de los teólogos de Heidelberg con su pacto de obras y de gracia. La Asamblea de Westminster colocó al arrepentimiento antes de la certeza de la fe, mencionó escasamente la fe temporaria, se refirió a la fe salvadora en términos voluntaristas, no-persuasivos y separó la fe salvadora de la certeza.[111]

D. ERA MODERNA

En Schleiermacher el sentimiento de dependencia absoluta sobre Dios, "lo cual es la misma cosa que estar en relación con Dios",[112] tendió a eclipsar el concepto de fe que Schleiermacher discutió en relación con la justificación y las buenas obras.[113] Para Kierkegaard el máximo exponente de la fe fue

105 *Account of Our Religion, Doctrine and Faith* (1540), trad. Kathleen E. Hasenberg (Bromdon, U.K.: Plough Publishing House, 1950), p. 46.
106 *Apology or Defence* (1609), arts. 1, 2, 4, 24, 26, 27, en *The Writings of James Arminius,* 1:278-82, 285-89, 355-58, 363-66.
107 *Private Disputations* (1610), núm. 44, en *The Writings of James Arminius,* 2:109-11.
108 *Certain Articles to Be Diligently Examined and Weighed,* 19.9, en *The Writings of James Arminius,* 2:500.
109 Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation,* p. 272, basado en una carta de Arminio del 31 de enero de 1606.
110 *Institutio Religionis Christianae* (ed. de 1559), 3.2.11- 12.
111 Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649,* pp. 1-9, 21-24, 32-41, 51, 62-76, 197-213. Véase la Confesión de fe de Westminster (Westminster Confession of Faith), arts. 14, 15, 18.
112 *The Christian Faith,* p. 12.
113 Ibíd., pp. 503-05, 517-24.

Abraham, quien no sólo —juntamente con Sara— creyó en la promesa de Dios en cuanto a la posteridad, sino que aceptó el mandamiento de Dios de sacrificar a Isaac. Abraham "creyó y no dudó; creyó en lo absurdo". En ello existió una "suspensión de la ética" en vistas a "un deber absoluto hacia Dios".[114] La fe era un "salto de desesperación"; "la convicción de que con Dios todas las cosas son posibles" era "el absurdo".[115]

El Concilio Vaticano I (1870) definió a la fe como "una virtud sobrenatural, por la que, inspirados y asistidos por la gracia de Dios, creemos que las cosas que él reveló son verdad; no por la verdad intrínseca de las cosas, vista desde la luz natural de la razón, sino por la autoridad de Dios mismo" como Revelador. Tal fe no es "por ningún medio una acción ciega de la mente" y, sin embargo, ella surge sólo por medio de "la iluminación e inspiración del Espíritu Santo". Es tanto "un don de Dios" como "una obra perteneciente a la salvación", y es esencial a la justificación y a la vida eterna. Dios ha provisto también "las pruebas exteriores de su revelación", a saber,"milagros y profecías", y la fe descansa sobre la subestructura de la razón.[116]

Durante y después de las dos guerras mundiales diversos autores protestantes produjeron monografías significativas sobre la fe. William Ralph Inge (1860-1954), rechazando las ideas de que la fe es "puro sentimiento", aceptación de una iglesia y una Biblia infalibles, "un acto de la voluntad", una cuestión pragmática o algo asegurado por la razón o basado en la estética, buscó identificar la fe con un "instinto vago" que combina la "convicción intelectual con la confianza moral".[117] Por otro lado, J. Gresham Machen intentó reafirmar el aspecto intelectual de la fe.[118] Donald M. Baillie, de un modo un tanto análogo al de Inge, se negó a identificar la fe con *tradición* o *autoridad* con *razón* y *filosofía* o con "la voluntad de creer" o bien de basarla en la "experiencia religiosa". La fe es más bien una "convicción moral" que conduce a la "convicción religiosa".[119] Harry Francis Lovell Cocks (1894-) diferenció la "fe natural" o la identificación de la fe con la experiencia religiosa en la tradición de Schleiermacher-Kant, de la "fe salvadora", o del "reconocimiento" y la "adoración" de Dios por parte de pecadores justificados y regenerados.[120]

El libro de Cocks sirve como un recordatorio de que los teólogos neoortodoxos pusieron un énfasis considerable sobre la fe. Colin Brown ha identificado un cambio en la comprensión de Karl Barth respecto de la fe. En *La Epístola a los Romanos* la fe significaba en un sentido kierkegaardiano "lanzarse con confianza hacia lo desconocido", mientras que en la *Dogmática Eclesiástica*

114 "Fear and Trembling", en *Fear and Trembling and The Sickness unto Death,* trad. Walter Lowrie (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1954), pp. 31-37, esp. 35; 64-91.
115 Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (London: Nisbet and Co., Ltd., 1937), p. 233. Ver también Claude Welch, *Protestant Thought in the Ninteenth Century,* Volume 1, 1799-1870 (New Haven, London: Yale University Press, 1972), pp. 301-02.
116 *Dogmatic Constitution on the Catholic Faith,* caps. 3—4, en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 2:242-51.
117 *Faith,* esp. pp. 41-42, 223.
118 *What is Faith?* (New York: Macmillan; London: Hodder and Stoughton, 1925).
119 *Faith in God and Its Christian Consummation* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1927), esp. pp. 54, 80, 129, 152, 190.
120 *By Faith Alone* (London: James Clarke and Co., Ltd., 1943), esp. pp. 8, 76.

la fe tenía claramente su objeto, Jesucristo, y podía ser definida como lo habían hecho Melanchthon y otros reformadores: *No es otra cosa que confianza en la promesa de misericordia.* Para Barth la fe es siempre "la respuesta humana positiva buscada por la revelación".[121] Donald Bloesch detecta en la doctrina de Barth que la fe es "tanto una obra del Espíritu Santo dentro de nosotros como una obra del sujeto humano sobre el que se actúa por gracia"; tiene "dimensiones tanto cognitivas como éticas". De todos modos, para Barth, la fe no es un correlativo total del "evento redentor" en sí mismo, ya que "Cristo es la dimensión óntica y la fe la dimensión noética de la salvación".[122] Sobre este mismo tema encontramos la crítica de Berkouwer respecto de la doctrina de Emil Brunner sobre la fe, a saber, que Brunner colocó nuestro acto de creer sobre el mismo plano que la obra redentora de Cristo. Sin embargo, lo que Brunner estaba haciendo en parte era distanciarse de la postura favorable de Barth concerniente al universalismo escatológico.[123] Menos ambiguo es el hecho de que la doctrina de la fe de Brunner en cuanto interpersonal fue influenciada por la distinción entre los tipos de conocimiento yo/tú y yo/lo (eso) que habían hecho Martin Buber y Ferdinand Ebner (1882-1931). Por lo tanto, para Brunner la fe es un acto de decisión o una aventura que implica "correspondencia personal" y una relación personal.[124]

V. FORMULACION SISTEMATICA

A. NECESIDAD E IMPORTANCIA

Desde los estudios bíblicos y posbíblicos se torna evidente que en la concepción cristiana el acto de creer o la fe es una condición indispensable para una correcta relación con Dios, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Sería difícil sobreenfatizar la centralidad y la importancia de la fe.

B. CONTRASTES IMPORTANTES

1. Fe e incredulidad

El creer se ubica en un contraste definido y significativo con respecto al no creer, o incredulidad, en cuanto son alternativas totalmente diferentes. La incredulidad es un tema importante especialmente en el Evangelio de Juan.

2. La fe verdadera y la fe superficial o espuria

Asimismo la fe verdadera debería ser diferenciada lo más posible de la fe

[121] *Karl Barth and the Christian Message* (London: Tyndale Press, 1967), pp. 44-47. Conforme a Brown, los reformadores combinaron la cognición (*notitia*), el asentimiento (*assensus*) y la confianza o el compromiso (*fiducia*).
[122] *Jesus is Victor! Karl Barth's Doctrine of Salvation* (Nashville: Abingdon Press, 1976), pp. 35, 107.
[123] *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trad. Harry R. Boer (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 264; Bloesch, *Jesus Is Victor!*, p. 124.
[124] Paul King Jewett (m. 1991), *Emil Brunner's Concept of Salvation* (London: James Clarke and Co., 1954), pp. 49-82; ídem, *Emil Brunner: An Introduction to the Man and His Thought* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1961), pp. 22-28. Véase también Lorenz Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner* (Freiburg, Switzerland: Paulusverlag, 1947).

espuria o superficial, frecuentemente identificada como una "mera profesión de fe". Hemos visto que Calvino y los puritanos ingleses dieron lugar a esta distinción.

¿Incluye la tipología de la fe espuria o superficial a alguien que comienza con una fe genuina y luego la pierde, o está limitada a aquellos cuya fe nunca alcanza la cualidad de ser genuina? Dale Moody declaraba frecuentemente a sus alumnos, durante los primeros años de su enseñanza: "La fe que falla antes de terminar la carrera ha tenido un defecto desde el comienzo." Subsiguientemente, Moody abandonó tal lenguaje y concluyó que "los creyentes superficiales no son el único tipo de creyentes que abandonan la fe".[125] Este tema será tratado posteriormente con mayor amplitud.[126]

C. LOS COMPONENTES ESENCIALES

Para la delineación de la doctrina de la fe es importante identificar y clarificar sus elementos esenciales. Pueden compararse tres exposiciones recientes de estos componentes:

John Murray[127]	William Hordern[128]	J. L. Garrett
1. *Conocimiento:* en cuanto a "quién es Cristo, qué ha hecho y que puede hacer".	1. *Credentia:* "la aceptación de proposiciones, información, conclusiones, instrucciones, etc., sin exigir una evidencia o prueba normal" (más católico romano que protestante).	1. *Asentimiento:* el reconocimiento de que Dios ha actuado salvíficamente en su Hijo, Jesús el Mesías.
2. *Convicción o asentimiento:* "no sólo un asentimiento a la verdad respecto de Cristo sino también un reconocimiento de la correspondencia exacta... entre la verdad de Cristo y nuestra necesidad como pecadores perdidos".	2. *Fiducia:* "aceptar lo que dice [Dios]", "tomar una decisión", dar "el salto de la fe".	2. *Confianza:* la dependencia sobre la misericordia y la gracia de Dios en Cristo para el perdón de los propios pecados y la aceptación por parte de Dios.
3. *Confianza:* "en la persona de Cristo, el Hijo de Dios... (y) encomendarnos a él".	3. *Fides:* el "elemento cognitivo" que incluye "una relación con Dios".	3. *Compromiso:* la entrega total de sí mismo a Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo para un discipulado obediente.

[125] *The Word of Truth*, p. 349.
[126] Ver más adelante, cap. 69, esp. IV, F.
[127] *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 137-38. Anthony Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 140-43, identificó los tres mismos componentes, aunque sin distinguir claramente entre el "conocimiento" y el "asentimiento".
[128] *The Case for a New Reformation Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), pp. 34-35.

VI. EL ARREPENTIMIENTO Y LA FE

En base a los estudios separados sobre el arrepentimiento y la fe pueden extraerse ahora algunas conclusiones generales.

A. El arrepentimiento y la fe no son actos a ser realizados por los seres humanos en razón de los cuales estas personas lleguen a alcanzar el derecho de una relación correcta o verdadera con Dios. Por consiguiente no son "obras" en el sentido teológico clásico de este término.

B. El arrepentimiento y la fe no son requerimientos arbitrarios con escaso significado que Dios haya impuesto a los seres humanos. Más bien, constituyen actitudes espirituales esenciales que deben ser forjadas en los seres humanos pecadores y/o asumidos por los seres humanos pecadores si es que la obra redentora del Jesucristo crucificado y resucitado ha de tornarse efectiva en ellos. Tal como se ha observado con respecto al arrepentimiento,[129] a saber, que puede ser considerado tanto "una gracia" como "un deber", así también la fe puede ser descripta como "gracia" y como "deber".[130]

C. Tanto el arrepentimiento como la fe son necesarios. Algunos pasajes neotestamentarios mencionan sólo el arrepentimiento (por ejemplo Hech. 2:38) y otros pasajes neotestamentarios mencionan sólo el acto de creer o la fe (p. ej. Hech. 16:31). Un tercer grupo de pasajes neotestamentarios mencionan a ambos términos (p. ej. Mar. 1:15; Hech. 20:21). Pero la falta de mención de alguno de los dos elementos en alguno de los textos no implica que el otro sea innecesario.

D. Los calvinistas estrictos han insistido generalmente en que la regeneración precede en tiempo a la fe y al arrepentimiento, pues una persona muerta espiritualmente no puede creer ni arrepentirse. Los arminianos han enseñado normalmente que el arrepentimiento y la fe preceden en tiempo a la regeneración, pues de otro modo los seres humanos nacen de nuevo sin su consentimiento. Tal insistencia en la secuencia cronológica quizá deba ser reemplazada por la distinción de que la regeneración es principalmente la obra de Dios y el arrepentimiento y la fe son principalmente respuestas humanas.[131]

E. El arrepentimiento y la fe son correlativos, aunque tal afirmación no diluye sus significados distintivos. No son tanto dos actitudes distintas sino más bien dos aspectos de una misma actitud. Uno se centra más en el pecado y el otro más en Dios o Jesucristo. Tal como lo expresa Conner:

> ...el hombre se preocupa por dos relaciones fundamentales de la vida... El retorno íntimo desde el pecado es el arrepentimiento; el retorno a Cristo como Salvador es la fe. Cada una implica la otra. Ninguna de las dos es posible sin la otra. Al mismo tiempo y en el mismo acto uno deja el pecado y acude a Cristo.[132]

---

129 Ver arriba, cap. 57, IV, 5.
130 Dagg, *A Manual of Theology,* pp. 262-63.
131 La cuestión del orden (arrepentimiento/fe, o bien fe/arrepentimiento) ha sido tratada en el párrafo inicial de este capítulo.
132 *El Evangelio de la Redención,* p. 216.

59

CONFESION; CONVERSION

De las actitudes gemelas del arrepentimiento y de la fe pasamos a la "confesión" externa y normalmente verbal de aquella fe en Jesucristo y a la experiencia y concepto de "conversión". Aunque el término "confesar" es frecuentemente usado en ambos Testamentos para referirse a la confesión de pecado, aquí nos ocuparemos de aquellos usos de "confesar" que tienen como objeto a la fe o a Jesucristo. Asimismo, examinaremos la naturaleza y el significado de "conversión", confiriendo particular atención a la pregunta acerca de si la conversión es esencialmente una actividad humana o divina.

I. CONFESION

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El verbo hebreo *yadah,* que es traducido la mayoría de las veces como "alabar",[1] con menor frecuencia como "confesar",[2] y ocasionalmente como "reconocer",[3] significa literalmente "extender la mano". El sustantivo *todah* es traducido similarmente como "alabanza"[4] o "confesión".[5] Cuando *yadah* es traducido como "confesar", la palabra normalmente significa la confesión de pecado. Sólo en la oración de Salomón de dedicación del templo (1 Rey. 8:33, 35; par. 2 Crón. 6:24, 26) el "nombre" de Yahvé es objeto de confesión, y aun allí el contexto refleja el perdón del pecado.[6] Tal confesión tendió a darse en el contexto de la adoración corporativa.[7] El concepto del reconocimiento de la persona, nombre y obras de Yahvé, está de todos modos más difundido que los usos de *yadah.* Ciertamente

> el reconocimiento de Dios como tal y la proclamación de la confianza personal en él nos sale al encuentro constantemente en las vidas o en los labios de los patriarcas,

---

1 La expresión *to praise* (alabar) aparece 51 veces en la versión King James (KJV), 40 de ellas en los Salmos. Robert Young, *Analytical Concordance to the Bible,* 12a. ed. americana, p. 766.
2 *To confess* (confesar) aparece 18 veces en la KJV (ibíd., p. 196).
3 *To acknowledge* (reconocer) aparece 5 veces en la KJV (ibíd., p. 12).
4 *Praise* (alabanza) aparece 4 veces en la KJV (ibíd., p. 766).
5 *Confession* (confesión), aparece 2 veces en la KJV (ibíd., p. 196).
6 Charles Archibald Anderson Scott (1859-1941). "Confession", *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (1900), 1:464, intentó rastrear la confesión del nombre de Yahvé al momento en que Abram invoca ese nombre (Gén. 13:4).
7 W. A. Quanbeck, "Confession", *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* 1:667; "Confession", *The Eerdmans Bible Dictionary,* ed. rev., ed. Allen C. Myers (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 231.

profetas y salmistas. El libro de los Salmos en particular es un granero de elocuciones confesionales por medio de oraciones y canciones...[8]

B. NUEVO TESTAMENTO

El verbo griego *omologein,* traducido la mayoría de las veces como "confesar", significa literalmente "decir o hablar la misma cosa". El verbo *exomologein,* que significa "decir lo mismo", es traducido usualmente como "confesar". El sustantivo *omologia* es traducido como "confesión". La implicancia parece ser que aquel que confiesa a Cristo está diciendo lo que Dios dice acerca de él o lo que los compañeros de confesión están diciendo.[9]

Mientras el Nuevo Testamento, al igual que el Antiguo, se refiere tanto a la confesión del pecado como a la confesión del nombre divino, en el Nuevo Testamento estas dos acciones no están conectadas tan próximamente en textos específicos como en el Antiguo Testamento. Asimismo, en el Nuevo Testamento el confesar se refiere usualmente en forma específica a confesar la fe en Jesucristo.

La confesión de fe en Jesucristo es necesaria —según las propias palabras de Jesús— para validar el discipulado (Mat. 10:32; par. Luc. 12:8). La amenaza del "ostracismo religioso y social"[10] apartó a muchos judíos de confesar a Jesús como el Cristo (Juan 9:22; 12:42).[11] Jesús mismo ofreció su confesión de alabanza al Padre (Mat. 11:25; par. Luc. 10:21) y realizó la "buena confesión" ante Poncio Pilato (1 Tim. 6:13). Se esperaba de los primeros cristianos que confesaran, tal vez en forma de himnos, que "Jesús es el Señor" (Fil. 2:11),[12] una confesión que es posibilitada por el Espíritu Santo (1 Cor. 12:3). Esta confesión debe ser necesariamente oral, una expresión externa de la fe del corazón (Rom. 10:9, 10).[13] La confesión puede consistir también en profesar el evangelio (2 Cor. 9:13). Su carácter público[14] puede estar asociado con el bautismo (1 Tim. 6:12). La "confesión" o "profesión" de fe se transformó en un sinónimo de la religión cristiana (Heb. 3:1; 4:14; 10:23). Cuando surgieron herejías, la confesión de fe en Jesucristo se hizo más explícita, esto es, se lo comenzó a confesar en cuanto encarnado (1 Jn. 4:2; 2 Jn. 7) y en cuanto "Hijo de Dios" (1 Jn. 4:15). La confesión espuria de fe en Dios caracterizó a los falsos maestros (Tito 1:16). La confesión de fe tomaba la forma de alabanza (Rom. 15:9; Heb. 13:15) y estaba asociada con el juicio final (Rom. 14:11b).

8 John Christopher Lambert, "Confession of Faith", *Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (1937), p. 151.
9 "Confession", *The Eerdmans Bible Dictionary,* ed. rev., p. 231.
10 Quanbeck, "Confession", 1:668.
11 Algunas veces "confesar" significaba solamente "admitir" o "permitir" (Juan 1:20; Hech. 24:14; Heb. 11.13). "Confession", *The New International Dictionary of the Bible,* ed. ilustrada, ed. J. D. Douglas and Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 230.
12 Ver Martin, *Carmen Christi* (ed. 1983), pp. 271-83.
13 En Romanos 10:9, 10 y Filipenses 2:11, "confesar" es "hacer una profesión de fe" en el sentido de que lo que se confiesa está expresado en lo que probablemente fue una elocución confesional de los primeros cristianos (J. Y. Campbell, "Confess, Confession", *A Theological Word Book of the Bible,* p. 51)
14 "En los papiros *omologein* es la fórmula oficial para anunciar públicamente un contrato, venta, recepción, etc." Samuel Dickey (1872-?) y Melanchthon Williams Jacobus (1855-1937), "Confess, Confession", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary,* 3a. ed., p. 144.

C. HISTORIA DEL CRISTIANISMO

1. Era Patrística

Tanto en la edad neotestamentaria como en los principios de la época patrística "confesar a Cristo" significaba identificarse abiertamente con él en vistas al ostracismo, al ridículo o a la persecución directa, inclusive hasta la muerte; tal confesión estaba marcada por el acto del bautismo.

Desde las primigenias y brevísimas afirmaciones confesionales cristianas tales como "Jesús es Señor" (Rom. 10:9, 10; Fil. 2:5) y aquellas encontradas en 1 Corintios 8:5, 6, 1 Timoteo 3:16 y Mateo 28:19 se desarrolló, antes de finales del siglo II, "la regla de fe" que desembocó en el Credo Apostólico.[15] Confesar la fe cristiana, luego del advenimiento de las herejías marcionita, montanista, arriana y otras, pasó cada vez más a implicar el reconocimiento de las afirmaciones confesionales o credos ortodoxos.

Luego del advenimiento de las grandes persecuciones imperiales romanas, el término "confesores" pasó a aplicarse a aquellos que sufrían por su fe cristiana ya fuera por medio de la tortura o la prisión, sin llegar al martirio.[16]

Agustín de Hipona, en sus *Confesiones,* enfatizó la confesión de alabanza de Dios y la confesión de pecado antes que la confesión de fe.[17]

2. Eras de la Reforma y Posreforma

Puesto que diversas iglesias protestantes estatales de Europa adoptaron y utilizaron varias "confesiones de fe" forjadas durante y después de la Reforma, las divisiones familiares dentro del protestantismo pasaron a identificarse en Europa continental como "confesiones", mientras que en Gran Bretaña y los Estados Unidos de América el término preferido fue "denominaciones". Por lo tanto, confesar la propia fe implicó, por lo menos en cierta medida, la adhesión a una o más confesiones de fe.

Para los anabautistas del siglo XVI y sus sucesores en la herencia de "las iglesias de creyentes", una personal y abierta confesión de fe en Jesucristo, conjuntamente con el bautismo como creyente confeso, fue considerada como un prerrequisito esencial para ser miembro en una iglesia.[18]

15 Andrew Ewbank Burn (1864-1927), *The Apostles' Creed* (London: Rivingtons, 1907); Oscar Cullmann, *The Earliest Christian Confessions,* trad. J. K. S. Reid (London: Lutterworth Press, 1949); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 2a. ed. (New York: David McKay Co., Inc., 1960), esp. pp. 1-61; Vernon H. Neufeld (1920-), *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Stauffer, *New Testament Theology,* pp. 235-57; Everett Ferguson, "Confession of Faith", *Encyclopedia of Early Christianity,* pp. 222-23.
16 Walker, *A History of the Christian Church,* 1959 ed. rev., pp. 92-93; "Confessor", *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. F. L. Cross (London: Oxford University Press, 1957), p. 327.
17 Gerald I. Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (New York: AMS Press, 1985; reimpresión de la edición de 1963), pp. 48-51; Peter Robert Lamont Brown (1935-), *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber and Faber, 1967), pp. 175-76.
18 Donald Floyd Durnbaugh (1927-), *The Believer's Church: The History and Character of Radical Protestantism* (New York: Macmillan, 1968), p. 32; Franklin H. Littell, "The Concept of the Believer's Church", *The Concept of the Believer's Church,* ed. James Leo Garrett, h. (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1969), pp. 27-29.

3. Era Moderna

En el uso moderno el término "profesión de fe" ha pasado irónicamente a ser usado —por lo menos por algunos, parcialmente bajo la influencia del pietismo— en referencia a una confesión espuria o superficial de Cristo. Los términos "una mera profesión de fe", "cristianos profesos", y cristianos "de la boca para afuera" son ejemplos de dicho uso, que puede ciertamente reflejar normas defectuosas del discipulado cristiano y una aculturación de las iglesias.

Aun en las iglesias que se consideran a sí mismas pertenecientes a la herencia de las iglesias "de creyentes", ha pasado a ser común que los pastores confiesen la fe de los nuevos conversos por ellos, o que anuncien la fe de los mismos en vez de otorgar a los individuos la oportunidad de alguna confesión pública y oral de Cristo.

II. LA CONVERSION

A. ANTIGUO TESTAMENTO

La idea de volver o ser convertido a Dios se encuentra en el Antiguo Testamento. Se ha afirmado que existen aproximadamente 118 usos del verbo hebreo *sub* "en un sentido moral y religioso".[19] Sin embargo, en la versión inglesa King James, sólo se traduce *sub* cuatro veces como "convertirse" (Sal. 19:7; 51:13; Isa. 1:27; 6:10).[20] Algunos académicos han enfatizado que la conversión en el Antiguo Testamento era esencialmente nacional antes que individual, especialmente para los profetas de los siglos VIII y VII a. de J.C. Los intérpretes, desde Teodoro de Mopsuestia hasta W. Robertson Smith, Samuel Rolles Driver (1846-1914) y John Baillie han tomado el Salmo 51 como una elocución nacional y no personal de David.[21] Para Driver, la lucha de Jacob con el ángel en Peniel (Gén. 32:24-30) fue un conversión;[22] para Baillie, Ezequiel 36:25-31 es un llamado a la conversión;[23] y para Wilbern Elias Best (1919-) ver la serpiente de bronce (Núm. 21) producía una conversión.[24]

B. OTRAS RELIGIONES Y FILOSOFIAS

¿Se dio el concepto de conversión o por lo menos la experiencia de conversión en el mundo antiguo fuera de la fe de Israel? Arthur Darby Nock (1902-63) halló que, mientras que la mayoría de las religiones antiguas podrían ser tomadas como "suplementos útiles y no como sustitutos" de otras religiones (un proceso al que Nock denominó "adhesión"), existieron ejem-

---

[19] George William Peters (1907-), "The Meaning of Conversion", *Bibliotheca Sacra* 120 (July-September 163):235, reimpresa en Millard J. Erickson, ed., *The New Life: Readings in Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), p. 62.
[20] Young, *Analytical Concordance to the Bible*, p. 202.
[21] John Baillie, *Baptism and Conversion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 58-61.
[22] "Jacob", *A Dictionary of the Bible*, ed. Hastings (1900), 2:529-30, 533.
[23] Baillie, *Baptism and Conversion*, p. 59.
[24] *Regeneration and Conversion* (Grand Rapids: Guardian Press, 1975), pp. 89-92.

plos de "conversión" que se encuentran en el orfismo, en la misión del rey hindú Asoka, en la conversión de Lucio al culto de Isis, y en las conversiones a alguna escuela filosófica en particular.[25] Según William Paterson (1860-1939), pueden identificarse conversiones entre los brahmanes, los budistas, en las religiones mistéricas eleusiana y órfica, entre los cínicos y los estoicos.[26] Alfred Clair Underwood (1885-1948) halló conversiones en el hinduismo *bhakti*, con Gautama y en los primeros adherentes al budismo, entre los sufis islámicos y con al-Ghazali (1058-1111), así como con Honen (1133-1212) y Nichiren (1222-82) en el Japón, pero casi no encontró evidencias del fenómeno en la China ni en Egipto.[27]

C. NUEVO TESTAMENTO

Los verbos griegos usados en el Nuevo Testamento para comunicar el concepto de conversión son *strefein*, "volverse, darse vuelta", y *epistrefein*, "volver, regresar", así como el sustantivo *epistrofe*, "vuelta" o "conversión". Existen pocos usos de los mismos.

1. Evangelios sinópticos

Juan el Bautista había de lograr que "muchos de los hijos de Israel volvieran (*epistrepsei*) al Señor su Dios" y que "volvieran los corazones de los padres a los hijos" (Luc. 1:16, 17b). Según Marcos 4:11, 12, una cita de Isaías 6:9, 10, Jesús afirmó el propósito negativo de las parábolas en relación con los incrédulos: "pero para los que están fuera, todas las cosas están en parábolas, para que viendo vean y no perciban, y oyendo oigan y no entiendan; de modo que no se conviertan (*pote espistrepsosin*) y les sea perdonado."[28] El dicho de Jesús en Mateo 18:3 dice: "De cierto os digo que si no os volvéis (*strafete*)[29] y hacéis como los niños, jamás entraréis en el reino de los cielos." El dicho parece referirse a *ser* convertido o cambiado. Al hablarle a Simón Pedro y declarar que había orado por él, Jesús lo instruyó del siguiente modo: "Y tú, cuando hayas vuelto (*pote epistrepsas*), confirma a tus hermanos" (Luc. 22:32b). La conversión de Simón Pedro ha llamado la atención de los cristianos modernos, especialmente la pregunta acerca del momento en que la misma aconteció. ¿Ocurrió en un primer momento, cuando Pedro fue llamado por Jesús (Juan 1:42) o cuando Pedro dejó de pescar (Luc. 5:8, 11), o en Cesarea de Filipo (Mar. 8:31-33 y par.) o luego de la resurrección de Jesús (Juan 21:15-19)?[30]

---

[25] Conversion: *The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford: Oxford University Press, 1933), pp. 26-32, 44-47, 138-55, 164-86.
[26] *Conversion* (London: Hodder and Stoughton, 1939), pp. 1-24.
[27] *Conversion: Christian and Non-Christian; A Comparative and Psycological Study* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1925), pp. 46-99.
[28] Mateo 13:15 y Juan 12:40 dicen "para que no vean con los ojos ni entiendan con el corazón, ni se conviertan, y yo los sane", mientras que Lucas 8:10 omite esta afirmación. Afirmaciones similares pueden encontrarse en Juan 12:40c y Hechos 28:27g.
[29] Subjuntivo pasivo del 2° aoristo de *strefein*.
[30] Erik Routley, *The Gift of Conversion* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955), p. 32.

2. Los Hechos de los Apóstoles

Los textos que emplean *epistrefein* y *epistrofe* son instructivos. Apelando a sus oyentes en el templo de Jerusalén Pedro les aconsejó "arrepentirse" y "convertirse" (*epistrepsate*) (3:19). "... Todos los que habitaban en Lida y en Sarón,... se convirtieron (*epestrepsan*) al Señor" (9:35), y en Antioquía "un gran número" de creyentes "se convirtió (*epestrepsen*) al Señor" (11:21). En Antioquía de Pisidia Pablo exhortó a sus oyentes a que se "convirtieran" (*epistrefein*) de "las vanidades" al Dios vivo (14:15), y en Antioquía de Siria él informó a la iglesia "la conversión (*epistrofen*) de los gentiles" (15:3). Santiago aludió a "los gentiles que se convierten (*epistrefousin*) a Dios" (15:19). Pablo se refirió ante el rey Agripa II tanto a su comisión divina de "convertir" (*epistrepsai*) gentiles "de las tinieblas a la luz" (26:18) como a su proclama a los judíos y gentiles para que se "arrepintieran y se convirtieran (*epistrefein*) a Dios" (26:20).

Hechos contienen tres relatos (9:1-19; 22:3-21; 26:1-23) de lo que ha sido identificado durante siglos como la "conversión" de Saulo de Tarso o del apóstol Pablo. Johan Christiaan Beker (1924-) ha hallado que "la experiencia de conversión de Pablo es absorbida por la realidad mayor de su llamado apostólico", o comisión a los gentiles;[31] por lo tanto Beker le resta cierta importancia a la conversión. Krister Stendahl (1921-) ha negado que el término "conversión" sea aplicable a la experiencia del camino a Damasco, sobre la base de que Pablo no cambió de religión, puesto que el cristianismo primero fue una secta del judaísmo. Ha preferido hablar de su "llamado".[32] Beverly Roberts Gaventa, basándose más en las epístolas "genuinas" de Pablo y menos en los relatos en Hechos, ha concluido que lo que le sucedió a Pablo en el camino a Damasco debería ser llamado una "transformación" antes que una "alteración" o una "conversión" en el sentido de un "movimiento pendular" de una religión a la otra.[33] Sin embargo, F. F. Bruce, usando tanto las cartas paulinas como Hechos, ha interpretado la "conversión" de Pablo tanto como una revelación objetiva de Cristo como una experiencia interna y ha abarcado su llamado o comisión dentro de su conversión.[34] Seyoon Kim (1946-) ha concluido que Pablo obtuvo el contenido de su prédica de su "conversión" en el camino a Damasco.[35]

3. Las Epístolas

Pablo aludió al hecho de que los creyentes tesalonicenses se habían "convertido (*epistrepsate*) de los ídolos a Dios" (1 Tes. 1:9) y declaró que "cuando se conviertan (*epistrepse*) al Señor, el velo [de Moisés] será quitado" (2 Cor. 3:16). Santiago se refiere a hacer volver a los pecadores cristianos, usando dos veces *epistrefein* (5:19, 20).

31 *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 6.
32 *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), pp. 7-23.
33 *From Darkness to Light*, esp. pp. 12, 17-18, 39-40.
34 *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 15-16, 69-76, 87.
35 *The Origin of Paul's Gospel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2a. serie (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981), esp. pp. 67-74.

D. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. Edad Patrística

Los Padres de la iglesia no proveyeron un tratamiento extensivo de la naturaleza de la conversión a Cristo, pero la literatura patrística contiene relatos de conversiones notables: por ejemplo, la del filósofo griego Atenágoras;[36] del filósofo Justino Mártir, quien se había adherido previamente a varias escuelas filosóficas griegas,[37] del apologeta africano Arnobio el Mayor (de Sicca);[38] y de Aurelio Agustín de Hipona.[39] Mientras que la conversión era asociada normalmente con el bautismo durante la edad patrística, por el siglo V la misma pasó a asociarse con el voto monástico.[40]

2. Edad Media

Tomás de Aquino conectó la *conversio* con la dimensión testimonial del bautismo de adultos, con "la conversión que Dios logra del corazón" que resulta en fe y penitencia, y con la transustanciación.[41]

3. Las Eras de la Reforma y de la Posreforma

Durante sus primeros años Martín Lutero escribió acerca de la conversión, interpretándola esencialmente como obra de Dios; los académicos modernos continúan discutiendo la relación de tal enseñanza con la experiencia de Lutero en la torre.[42] Para Juan Calvino, quien escribió poco acerca de su propia conversión, la conversión es un arrepentimiento y una santificación durante toda la vida.[43] Los puritanos, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos de América, enfatizaron la preparación del corazón de la conversión; ello significó un aspecto voluntario en el convertido que no había sido remarcado por los reformadores.[44] Para Richard Baxter (1615-91) en *A Treatise of*

36 Felipe de Side (siglo V), *Christianike historia*, resumida por William Barclay, *Turning to God: A Study of Conversion in the Book of Acts and Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), pp. 44-45.
37 *Diálogo con Trifón* 2-8; *Segunda apología* 12-13; Nock, *Conversion*, pp. 255-57.
38 *Adversus nationes* 1.39; Nock, *Conversion*, pp. 257-59.
39 *Confesiones* 1-9, esp. 8.12; Nock, *Conversion*, pp. 259-66; William Bryn Thomas, *The Psycology of Conversion with Special Reference to Saint Augustine* (London: Allenson and Co., Ltd., 1935), pp. 94-124.
40 Marilyn J. Harran (1948-), *Luther on Conversion: The Early Years* (Ithaca, N.Y., London: Cornell University Press, 1983), pp. 31-32.
41 Ibíd., pp. 44-46.
42 Ibíd., pp. 189-93, 174-88. Conforme a la teología luterana del siglo XX, aquellos que fueron regenerados cuando niños a través del bautismo y han "mantenido su alianza bautismal" no necesitan ser convertidos. George Henry Gerberding (1847-1927), *The Way of Salvation in the Lutheran Church* (Columbus: Lutheran Book Concern, 1919), pp. 31-59, 156-57; ídem, *Lutheran Fundamentals: A Simple System of Scripture Truth with Applications for the Common Man* (Rock Island, Ill.: Augustana Book Concern, 1925), pp. 170-90, 203-04.
43 David Falconer Wells (1939-), *Turning to God: Biblical Conversion in the Modern World* (Grand Rapids: Baker Book House; Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1989), pp. 87-88. Sin embargo, la "conversión" no es el título de un capítulo en las *Institutio Religionis Christianae* de Calvino.
44 Norman Pettit (1929-), *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven, London: Yale University Press, 1966).

Conversion [Un tratado acerca de la conversión] (1657) la conversión era una transformación moral difícil e instantánea.[45] Jonathan Edwards, padre, definió la conversión como "una grandiosa y gloriosa obra del poder de Dios, que cambia de una sola vez el corazón e infunde vida en el alma muerta; sin embargo, esta gracia que luego es implantada se exhibe gradualmente más en algunos que en otros".[46]

John Gill declaró que la conversión "consiste tanto en el acto de Dios sobre los hombres, al hacerlos volver, como en actos realizados por los hombres bajo la influencia de la gracia conversora; ellos se convierten, siendo convertidos".[47] En el protestantismo anglonorteamericano la palabra conversión pasó a tener uso frecuente y significado especial con referencia a un volverse decisivo a la fe, caracterizado a menudo —aunque no siempre— por pronunciadas expresiones emocionales. Se entendía esto como obra del Espíritu Santo y marcaba el comienzo de la vida cristiana.

E. FORMULACION SISTEMATICA

1. *La teología de la conversión*

Se han planteado tres preguntas básicas respecto de la teología de la conversión. Una tiene que ver con la relación entre lo divino y lo humano. ¿Es la conversión la obra principal o exclusiva de Dios, la obra principal o exclusiva de los seres humanos o en cierto sentido ambas cosas? La segunda pregunta se refiere a la relación entre la conversión y otros eventos soteriológicos. ¿Debería la conversión ser colocada en un *ordo salutis* ("orden de salvación") de algún modo fijo o rígido, de modo que existan eventos específicos precedentes y subsecuentes, o debería la conversión ser tratada sin necesidad de tal precisión cronológica? La tercer pregunta inquiere acerca de si la conversión es singular e irrepetible o si una persona puede ser convertida más de una vez.

a. ¿Obra de Dios u obra del hombre?

Quienes han asociado la doctrina de la conversión con una alta doctrina de la elección de los escogidos por Dios desde la eternidad para y hacia la salvación, han tendido a considerar la conversión como una obra esencialmente divina. Edwards y Gill probablemente puedan ser ubicados bajo esta concepción. Si se opta por esta concepción, debe saberse que sólo en Mateo 18:3 encontramos un verbo griego pasivo en el Nuevo Testamento como apoyo de este punto de vista.

---

[45] Wells, *Turning to God*, pp. 89-90, basado en Baxter, *A Treatise of Conversion* (London, 1658).
[46] *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls* (1737), en *The Great Awakening*, ed. C. C. Goen, Tomo 4, *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, London: Yale University Press, 1972), p. 177.
[47] *A Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity* (1769- 70), 6.13 (Paris, Ark.: Baptist Standard Bearer, 1987), p. 545. La "causa eficiente" de la conversión es Dios, la "causa motriz" son el amor, la gracia, la misericordia, el favor y la buena voluntad de Dios, y la "causa instrumental... es usualmente el ministerio de la palabra" (pp. 548, 551).

Otros han magnificado el aspecto humano de la conversión. Para A. H. Strong, la conversión es "aquel cambio voluntario en la mente del pecador, por el que el mismo se aparta del pecado, y se vuelve... a Cristo". Es "el lado o aspecto humano" de la regeneración y abarca tanto el arrepentimiento como la fe.[48] E. Y. Mullins aportó una definición similar. La conversión, asimismo, "se refiere al acto exterior" o "manifestación" de la persona convertida, mientras que su "expresión interior" se encuentra en el arrepentimiento y la fe.[49] Según W. T. Conner, la conversión tiene tanto aspectos "externos" o "evidentes" como "internos", constituyendo "aquel cambio por el cual nos apartamos del pecado y nos volvemos hacia Dios".[50] Millard Erickson ha definido la conversión como "el acto de apartarse del propio pecado en arrepentimiento y volver a Cristo en fe".[51] En el caso de Dale Moody el aspecto plenamente humano de la conversión es claramente delineado en la medida en que el arrepentimiento y la conversión se correlacionan de tal manera que son casi sinónimos.[52] Pero podría preguntarse: si son sinónimos, ¿por qué existen dos términos diferentes?

Una tercera respuesta ha sido dada por aquellos que han intentado interpretar la conversión como obra de Dios y a la vez como obra de los seres humanos. James P. Boyce sostuvo que la conversión, "el resultado de la regeneración [divina]", "es tanto el acto de Dios como del hombre cooperando con él".[53] Según Donald G. Bloesch, la conversión "significa la vuelta del hombre al camino de la cruz, aunque el mismo no podrá volver a menos que haya sido liberado internamente por la gracia divina. La iniciativa de Dios en el acto de la conversión está conmovedoramente expresada" en Isaías 44:22 y en Ezequiel 37.[54] Anthony Hoekema definió la conversión "como el acto consciente de una persona regenerada por el que él o ella se vuelve a Dios en arrepentimiento y fe" aunque luego insistió que es tanto "obra de Dios como obra del hombre".[55]

b. *¿Estricto "ordo salutis"?*

Louis Berkhof era representativo de aquellos teólogos que han ubicado a la conversión en un *ordo salutis* fijo. La ubicó inmediatamente después de la "regeneración" y justo antes de la "justificación" y la hizo abarcadora del "arrepentimiento y de la fe".[56] Hoekema, aunque renegando de cualquier *ordo salutis* definitivo, ubicó a la conversión entre la "regeneración" y "el arrepentimiento y la fe".[57]

---

[48] *Systematic Theology*, pp. 829-49, esp. 829.
[49] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 385.
[50] *A System of Christian Doctrine*, pp. 419-20; *El Evangelio de la Redención*, pp. 220-21.
[51] *Christian Theology*, p. 933.
[52] *The Word of Truth*, pp. 316-17.
[53] *Abstract of Systematic Theology*, p. 379.
[54] *Essentials of Evangelical Theology*, 2:7.
[55] *Saved by Grace*, pp. 113, 115.
[56] *Teología Sistemática*, pp. 576-78.
[57] *Saved by Grace*, caps. 2, 7-10.

c. ¿Una vez para siempre o repetible?

¿Ocurre la conversión solamente al comienzo de la vida cristiana de modo que pueda ser considerada como una experiencia que ocurre una vez para siempre, o puede existir una conversión o conversiones después de la inicial? Mientras que algunos teólogos no se manifiestan respecto de este tema, otros han reconocido la validez de la conversión plural. Strong interpretó que "apartarse del pecado en oportunidades subsiguientes" era consecuencia necesaria y evidencia de la conversión (*cf.* Juan 13:10), pero no quiso describir a tales momentos "con el término de 'conversión' ", puesto que ellos no incorporaban una nueva "disposición" sino que eran "nuevas manifestaciones de una disposición que ya ha cambiado".[58] Mullins prefirió asimismo identificar el volver al buen camino luego de apartarse por un tiempo con un término diferente al de la conversión.[59] Erickson ha identificado la conversión como "el primer paso de la vida cristiana" pero ha dejado espacio para "muchas conversiones en la vida cristiana".[60] Bloesch, apoyándose en Lutero, Calvino y Edwards, ha concluido que, mientras "el nuevo nacimiento ocurre sólo una vez", la conversión "es tanto un evento como un proceso en el que lo que ha sido comenzado debe ser continuado y completado".[61]

2. La psicología de la conversión

a. Estudios en la psicología de la religión

Comenzando con *The Psycology of Religion* [La psicología de la religión] (1899) de Edwin Diller Starbuck (1866-1947)[62] y *The Varieties of Religious Experience* [Las variedades de la experiencia religiosa] (1902)[63] de William James, los psicólogos de la religión han prestado considerable atención a la conversión.[64] Un examen detallado de estos estudios excede la presente discusión, aunque debemos considerar que tales estudios se centran, por ejemplo, en las crisis de identidad, la integración de la personalidad, la adolescencia, la naturaleza de la crisis de la conversión, el saber relativo a las convicciones y temas de esta índole.[65] Otros han propuesto declaradamente lo que

---

58 *Systematic Theology,* p. 831.
59 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal,* p. 386.
60 *Christian Theology,* pp. 933, 935.
61 *Essentials of Evangelical Theology,* 2:15.
62 Subtítulo, *An Empirical Study of he Growth of Religious Consciousness* (London: W. Scott).
63 Subtítulo, *A Study in Human Nature* (New York, London: Longmans, Green, and Co.).
64 Para estudios generales de este desarrollo durante el siglo XX, ver Thomas, *The Psycology of Conversion,* pp. 41-93; Robert O. Ferm (1912-94), *The Psycology of Christian Conversion* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1959), pp. 19-50; Virgil Bailey Gillespie, *Religious Conversion and Personal Identity: How and Why People Change* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1979), pp. 17-36.
65 Gillespie, *Religious Conversion and Personal Identity,* pp. 124-240, 44-58; Ferm, *The Psychology of Christian Conversion,* pp. 51-231; Walter Eugene Conn (1940-), ed., *Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation* (New York: Alba House, 1978), pp. 119-200; James Edwin Loder, *The Transforming Moment: Understanding Convictional Experiences* (San Francisco: Harper and Row, 1981); Cedric B. Johnson y Henry Newton Malony (1931-), *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

ellos describen como "una concepción "naturalista" y humanista de la conversión.[66]

b. Las variedades de la conversión cristiana

La psicología de las facultades ha sido aplicada a la conversión, lo cual ha resultado en que ésta haya sido descripta como intelectual, emocional y volitiva.[67] Las conversiones de cristianos muy conocidos han sido categorizadas igualmente en cuanto al tipo predominante: C. S. Lewis (intelectual), Agustín de Hipona (volitiva) y Juan Bunyan (emocional).[68]

Se han formulado otras distinciones, notablemente entre las conversiones "verdaderas" o genuinas y "temporarias" o no genuinas; las "conversiones nacionales" (Antiguo Testamento) y las conversiones individuales; las conversiones instantáneas (*cf.* Pablo) y las conversiones graduales (*cf.* Timoteo).[69]

3. La ética y la conversión

Aunque la conversión cristiana ha sido más frecuentemente interpretada como una experiencia moral y éticamente transformadora con consecuencias perceptibles,[70] ha habido también un reconocimiento de que la conversión religiosa no siempre trae aparejada una conversión moral inmediata.[71] La verdadera conversión moral puede ser alcanzada con mayor probabilidad dentro de la instrucción, el cuidado y la disciplina de la iglesia congregada de los creyentes.[72]

Hemos delineado la confesión de alabanza a Yahvé en el Antiguo Testamento y la confesión de fe en Jesucristo en el Nuevo Testamento al igual que explorado algunos de los usos del concepto de la "confesión" en el cristianismo posbíblico. Hemos examinado la idea de la conversión en el Antiguo Tes-

---

66 Joe Edward Barnhart (1931-) y Mary Ann Barnhart (1930-), *The New Birth: A Naturalistic View of Religious Conversion* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1981), esp. pp. 2, 18. En su exploración de las dimensiones "psicológicas", "sociales" y "culturales" de la conversión han concluido que cada ser humano socializado ha nacido de nuevo (p. 80).
67 Walter E. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986), pp. 105-57. George Albert Coe (1862-1951), *The Psychology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1916), pp. 156-66, ha tratado los aspectos "mentales", "sensoriales" e "instintivos" de la conversión.
68 Hoekema, *Saved by Grace,* pp. 118, basado en Hugh Thomson Kerr, h. (1909-92) y John Mark Mulder (1946-), *Conversions: The Christian Experience* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 199-204, 11-14, 48-53.
69 Hoekema, *Saved by Grace,* pp. 116, 118-19; Owen Brandon (1908?-), *The Bible for the Soul: Aspects of Religious Conversion* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), pp. 27-33; Stephen Happel (1944-) y James Joseph Walter (1947-), *Conversion and Discipleship: A Christian Foundation for Ethics and Doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), pp. 103-41, 161-202. Sobre la "edad de la responsabilidad" en la tradición de las iglesias libres (*believers' church*), ver el Tomo I, cap. 37, II, b.
70 Ver Happel y Walter, *Conversion and Discipleship.*
71 Johnson y Malony, *Christian Conversion,* pp. 113-25.
72 Hans Kasdorf (1928-), *Christian Conversion in Context* (Scottdale, Pa., Kitchener, Ont.: Herald Press, 1980), pp. 82-98, 167-91.

tamento, en otras religiones y filosofías, en el Nuevo Testamento y en varias épocas premodernas dentro de la historia del cristianismo. Hemos intentado tratar los temas centrales relativos a la conversión que han sido planteados en la era moderna. Ahora pasamos a los otros grandes términos y/o ideas neotestamentarios descriptivos de lo que Dios realiza para y en los creyentes en Jesucristo, comenzando con la justificación.

60

LA JUSTIFICACION

Luego del estudio del arrepentimiento y de la fe en cuanto actitudes esenciales para la recepción del evangelio cristiano o para la apropiación de la obra salvadora de Jesucristo por medio de la agencia del Espíritu Santo, y de la consideración de la confesión o el reconocimiento público de Jesucristo y de la conversión entendida como acercamiento divino-humano a Dios en Cristo, comenzamos ahora a examinar aquellos términos o conceptos bíblicos que expresan claramente el aspecto divino de llegar a ser cristianos.

El primero de estos términos/conceptos a ser localizados es la *justificación*.[1] Esta manera de describir lo que Dios hace por los creyentes en Cristo fue el gran tema de las epístolas del apóstol Pablo a los Romanos y a los Gálatas, y fue posteriormente el caballito de batalla de la fase luterana de la Reforma protestante.

Sin embargo, podría preguntarse hasta qué punto la justificación es considerada relevante o importante para los cristianos al final del siglo XX y comienzos del XXI. Algunos han expresado a lo largo del siglo dudas acerca de la relevancia del concepto, mientras que otros lo han afirmado. Paul Tillich escribió una vez:

> El protestantismo nació de la lucha por la doctrina de la justificación por la fe. Esta idea es extraña al hombre de hoy y aun al pueblo protestante en las iglesias; ciertamente, tal como he tenido oportunidad de ver una y otra vez, la idea es tan extraña para el hombre moderno que casi no hay forma de hacérsela inteligible.[2]

Por otro lado, Henry Paul Hamann (1916-88) afirmó que

> la justificación se relaciona con cuestiones que están perennemente vivas. Ninguna generación de hombres puede ser indiferente a las preguntas: ¿Cómo estoy yo parado frente a Dios? ¿Cómo está Dios dispuesto hacia mí? Una doctrina que responde precisamente a estas preguntas no puede limitar su relevancia a un tiempo específico. Debe ser en su más íntima naturaleza válida eternamente. El Dios que justifica es lo que necesita esta generación, no meramente la verdad de que Dios existe.[3]

---

[1] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 tomos (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1: xi, ha declarado: "De los diversos conceptos empleados en la articulación cristiana de la reconciliación efectuada entre Dios y su mundo a través de Cristo, el más importante es el de la justificación."

[2] Citado por F. W. Dillistone, "The Recovery of the Doctrine of Justification by Faith", *Theology Today* 11 (July 1954):199. El artículo de Dillistone ha sido incluido también en *The Doctrine of Justification by Faith*, ed. G. W. H. Lampe (London: A. R. Mowbray and Co., 1954), pp. 31-49.

[3] *Justification by Faith in Modern Theology* (St. Louis: Concordia Seminary School for Graduate Studies, 1947), p. 1.

Asimismo, según Alister E. McGrath (1953-), la doctrina cristiana de la justificación "encapsula la esencia de la fe y de la proclamación cristianas", "constituye el centro real del sistema teológico de la iglesia cristiana", y como dijo Martín Lutero, "es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*" (el artículo por el cual permanece en pie o cae la iglesia).[4]

¿Qué quieren decir los teólogos actuales con el término "justificación"? ¿Puede el mismo ser definido de tal modo que abarque a ambos Testamentos así como a la Biblia y el uso cristiano posterior? La justificación ha sido definida como "la exculpación de la culpa o la demostración de la corrección de un acto o una afirmación".[5] Ha sido definida como "la reivindicación o el retiro de la acusación de la persona justificada".[6] Significa arreglar o colocar "sobre una base correcta" "a la persona cuya relación... ha sido lo que no debería ser".[7] Es "el acto por el cual Dios trae a pecadores a una nueva relación de pacto consigo mismo por medio del perdón de los pecados".[8]

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO

El verbo *sadaq*, "ser justo, recto" es traducido 22 veces en la versión inglesa King James del Antiguo Testamento como "justificar" o "ser justificado".[9] La consideración de Abraham como justo por medio de la fe (Gén. 15:6) es fundacional para la concepción de la justificación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos.

El Antiguo Testamento reconoce que hay un sentido en el que ningún ser humano puede ser justificado delante de Dios (Sal. 130:3; 143:2; Job 25:4; Bildad). Para ser justificado se requería inocencia (Sal. 15). Los seres humanos no pueden ser justificados por sus obras (Isa. 57:12), por el templo (Jer. 7:4) ni por los sacrificios (Sal. 40:6; 51:16; Prov. 15:8; 21:27; Ose. 6:6; Isa. 1:11).[10] Desean justificarse a sí mismos delante de Dios (Job 32:2; Isa. 43:9); como en el caso de Job, esperan la reivindicación divina (Job. 13:18; 27:6).[11] Sin embargo, en el llamado al arrepentimiento y en el ofrecimiento de perdón se encuentra la justificación divina (Sal. 51:7-17).[12]

La nación de Judá fue considerada como "más justa"que sus vecinos paganos (Hab. 1:13) e Israel como "más justo" que Judá (Jer. 3:11), aunque Judá "de la mano de Jehovah ya ha recibido el doble por todos sus pecados" (Isa. 40:2). Sin embargo, aquellos que constituyen el pueblo congregado, convertido de Dios serán encontrados justos (Isa. 45:25), puesto que Yahvé los reivindicará (Isa. 50:8, 9).[13] En un sentido especial el Siervo del Señor "por su

[4] *Iustitia Dei*, 1:2, 1; Luther, *W.A.* 40 (III), 351.33-352.3.
[5] John Henry Paul Reumann (1927-), "Justification", *Harper's Bible Dictionary*, p. 520.
[6] G. G. Findlay, "Justification, Justify", *Dictionary of the Bible*, ed. Hastings (1909), p. 510.
[7] D. W. Simon, "Justification", *A Dictionary of the Bible*, ed. Hastings (1900), 2:826.
[8] Robert W. Lyon, "Justification", *Baker Encyclopedia of the Bible*, 2:1252.
[9] Young, *Analytical Concordance to the Bible*, p. 559; ver Lyon, "Justification", 2:1252.
[10] Simon, "Justification", 2:827; Lyon, "Justification", 2:1253-54; Charles Leslie Mitton (1907-), "Justification, Justify", *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings y rev. Frederick C. Grant y H. H. Rowley, pp. 544-45.
[11] Reumann, 'Justification", p. 520; Lyon, "Justification", 2:1252.
[12] Findlay, 'Justification, Justify", p. 510; Mitton, "Justification, Justify', p. 545.
[13] Findlay, 'Justification, Justify", p. 510.

conocimiento... justificará a muchos, y cargará con los pecados de ellos" (Isa. 53:11b).[14] Pero bajo Esdras la justificación fue vista a través del cumplimiento de la ley (ver Gál. 3:12):

> El favor personal de Dios y la consecución por parte de Israel de la salvación mesiánica para sí y para el mundo, pendían del exacto cumplimiento de la ley mosaica, y la circuncisión fue aceptada como un sello, impuesto en el cuerpo de cada hombre judío, del pacto basado en esta concepción (ver Gál. 5:3).[15]

¿Cómo debemos entender el concepto veterotestamentario de la justificación divina en relación con el Nuevo Testamento, especialmente el concepto paulino? Según Robert S. Franks, la doctrina paulina "fue derivada... de la teología rabínica", la cual sirvió como "antítesis" y al mismo tiempo como "antecedente" para Pablo, y la "doctrina rabínica descansaba a su vez sobre una base veterotestamentaria".[16] "Todos los escritores del Nuevo Testamento", según John Alfred Faulkner (1857-1931), construyeron sobre la base del Antiguo Testamento, y para ellos "una fisura o contradicción" entre ambos "hubiera sido inconcebible".[17] Pero para Jean de Fraine, S.J., la "teoría" farisea "de la justificación... es un desarrollo desproporcionado de la doctrina veterotestamentaria, en la cual ciertos puntos, tales como el valor de la ley mosaica y su observancia, fueron exagerados, mientras que otros, tales como la misericordia y la gracia de Dios y la renovación espiritual e interna, predicha por los profetas para los tiempos mesiánicos, fueron reducidos a un lugar de menor importancia."[18] Joachim Jeremias rechazó la hipótesis de que la literatura de Qumrán hubiera preparado el camino para la doctrina paulina de la justificación.[19]

II. EL NUEVO TESTAMENTO

A. VOCABULARIO

Para la mayoría de los lingüistas, exégetas y teólogos, el verbo griego *dikaioun*, "justificar", y sus cognados, denota dentro del Nuevo Testamento el significado de "declarar justo o recto" antes que el significado de "hacer justo o recto".[20] Tal conclusión se dificulta por tres datos lingüísticos: en primer lugar, la palabra castellana "justificar" deriva del verbo latino *justificare*, "hacer justo o recto";[21] en segundo lugar, el idioma castellano tiene dos traduc-

[14] Jean de Fraine, S. J., y Louis Francis Hartmann, C.S.S.R. (1901-70), "Justification", *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. Louis F. Hartman (New York, London: McGraw-Hill Book Co., 1963), col. 1256; Mitton, "Justification, Justify", p. 545.
[15] Findlay, "Justification, Justify", p. 510.
[16] "Justification", *Dictionary of Christ and the Gospels*, 1:917.
[17] "Justification", *The International Standard Bible Encyclopedia* (1939), 3:1786.
[18] de Fraine y Hartman, "Justification", col. 1257-58.
[19] *The Central Message of the New Testament* (London: SCM Press, 1965; Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 66-70.
[20] de Fraine y Hartman, "Justification", cols. 1259-60; James I. Packer, "Justification", *The Illustrated Bible Dictionary*, 2:841.
[21] Findlay, "Justification, Justify", p. 510.

ciones diferentes y distintivas de la palabra griega *dikaios*, a saber, "justo" y "recto"; y en tercer lugar, *dikaioun* podía significar en el mundo antiguo *rectificar* (esto es, corregir un mal), *hacer lo correcto* [con respecto a alguien] (esto es, reivindicar o penar), o *considerar como correcto* (esto es, "aprobar" o "consentir algo").[22]

Mientras que la mayoría de los académicos han identificado el significado primero o no religioso de *dikaioun* como absolución en las cortes judiciales,[23] Norman H. Snaith argumentó que la matriz de *sadaq* no eran las cortes sino más bien "las tratativas de Yahvé" a largo plazo con "su Israel elegido". "En Pablo la corte es generalmente también todo el mundo de los asuntos humanos y el jurado es todo el mundo de los hombres."[24] Según Jeremias, el significado para Pablo de la sala de la corte; en la voz activa, se tornaba en "conferir gracia o beneplácito", y en la voz pasiva en "encontrar gracia o beneplácito".[25]

B. ESCRITOS NO PAULINOS

Sólo ocasionalmente aparece *dikaioun* en el Nuevo Testamento fuera del corpus paulino. Algunos de estos textos emplean el término en lo que se puede llamar un sentido no salvífico. Cuando la población judía y los publicanos escucharon lo que Jesús estaba diciendo acerca del Juan el Bautista, "justificaron a Dios" (Luc. 7:29). En el mismo discurso Jesús declaró que "la sabiduría es justificada por todos sus hijos" (Luc. 7:35 y par.). Algunas veces el contexto es una pretendida autojustificación. El experto en la ley que vino a Jesús quiso justificarse a sí mismo (Luc. 10:29) y Jesús enseñó que "por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado" (Mat. 12:37). Asimismo Jesús declaró a los fariseos: "Vosotros sois los que os justificáis a vosotros mismos delante de los hombres. Pero Dios conoce vuestros corazones" (Luc. 16:15). El verbo fue usado en un sentido salvífico cuando Jesús afirmó en su parábola que el publicano, "descendió a casa justificado en lugar del" fariseo (Luc. 18:14). Según Santiago, Abraham fue justificado por sus obras al querer ofrecer a su hijo Isaac, Rajab fue justificada por sus obras a través de su hospitalidad, y así también deben ser justificados los seres humanos: por fe que se traduce en obras (2:21, 25, 24).

C. PABLO

La gran mayoría de los usos neotestamentarios de *dikaioun* están localizados en los escritos y "palabras registradas" de Pablo.[26] De hecho, *dikaioun* y sus cognados, tal como son usados por Pablo, especialmente en Romanos y Gálatas aunque también en 2 Corintios y Filipenses, constituyen el lenguaje

22 Ibíd.
23 de Fraine y Hartman, "Justification", col. 1255-56; Packer, "Justification", 2:841-42.
24 *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 215.
25 *The Central Message of the New Testament*, pp. 51-57, esp. 54.
26 Packer, "Justification", p. 842, indica que 29 de 39 usos del verbo son de Pablo. Young, *Analytical Concordance to the Bible*, p. 559, enumera 27 de un total de 37.

de la doctrina de la justificación. Pablo aludió a la posibilidad de ser justificado por las "obras de la ley", por las "obras" o por "la ley" (Gál. 2:16; 3:11; 5:4; Rom. 3:20; 4:2; Hech. 13:39); a ser justificado por la "gracia" (Rom. 3:24; Tito 3:7); a ser justificado "por su sangre [de Cristo]" (Rom. 5:9); a ser justificado "por la fe" (Gál. 3:8; Rom. 3:28, 30; 5:2); y a ser justificado en los contextos de ser "lavados", "santificados", "predestinados" y "glorificados" (1 Cor. 6:11; Rom. 8:30). Pablo usó dos veces *dikaiosis*, "justificación en cuanto hecho puntual" (Rom. 4:25; 5:18) en los contextos referidos a la resurrección y la vida, y empleó *dikaioma*, "justificación como resultado", cuatro veces (Rom. 2:26; 5:16, 18; 8:4): una vez relacionada con la circuncisión, dos veces con respecto a la justificación por medio de Cristo, y una vez en referencia a "los justos requerimientos de la ley".[27] Algunos usos del adjetivo *dikaios*, "justo", se refieren a la justificación de los seres humanos pecadores; "el justo vivirá por la fe" (Gál. 3:11b; Rom. 1:17b); por la obediencia de uno, "muchos" serán hechos "justos" (*dikaioi*) (Rom. 5:19). Igualmente, algunos de los 52 usos paulinos del sustantivo *dikaiosune*, "justicia", tienen conexiones particulares con la justificación (Gál. 2:21; 3:6, 21; Rom. 1:17; 3:21, 22; 4:3, 13; 5:21; 9:30, 31; 10:6; Fil. 3:9).[28]

La doctrina paulina de la justificación puede ser sintetizada del siguiente modo:[29] El *objeto* de la justificación es el ser humano pecador, injusto o impío (Rom. 4:5b). El *agente* de la justificación es Dios, o el Dios de la gracia (Gál. 3:8a; Rom. 3:24; 8:30). El *fundamento* o la *base* de la justificación es la muerte o la obra salvadora de Cristo (Rom. 3:24, 25; 5:9a).[30] La *condición* de la justificación es la fe en Cristo (Gál. 2:16a; 3:8a, 24; Rom. 3:26, 28). Las *bendiciones* resultantes de la justificación incluyen "paz para con Dios", "acceso" a la "gracia" de Dios, gozo y esperanza (Rom. 5:1, 2). El *significado central* de la justificación, a pesar de algunas objeciones al respecto, es "aceptar como justo, considerar como justo, [o] declarar justo".[31]

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. LA ERA PATRISTICA

Dos protestantes decimonónicos, autores de investigaciones referidas a la doctrina de la justificación, intentaron establecer que dentro de los Padres de la iglesia se podía encontrar la misma doctrina de la justificación que enseñaron posteriormente los reformadores protestantes durante el siglo XVI,[32] y que la doctrina de los reformadores no era por lo tanto ninguna

27 *Dikaioma* se usa también en Apocalipsis 19:8 de "los actos justos de los santos".
28 Ver también Hebreos 11:7 y 2 Pedro 1:1.
29 Ver Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1960), pp. 35- 40.
30 L. Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 627, identificó el fundamento de la justificación como "la justicia perfecta de Jesucristo, la cual se imputa al pecador", mientras que John Murray (m. 1975), *Redemption — Accomplished and Applied*, pp. 152-58, esp. 154, 157, lo identificó como "la obediencia y la justicia de Cristo".
31 Taylor, *Forgivness and Reconciliation*, p. 33. Markus Barth, *Justification: Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testaments*, trad. A. M. Woodruff, III (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), ha recalcado que la justificación no debe divorciarse del juicio final.
32 George Stanley Faber (1773-1854), *The Primitive Doctrine of Justification Investigated* (London: R.

novedad. Pero en un estudio reciente Alister McGrath ha concluido:

> Durante los primeros 350 años de la historia de la iglesia sus enseñanzas sobre la justificación fueron incipientes y mal definidas. No había existido nunca una seria controversia sobre este tema.
>
> ....
>
> Asimismo, las pocas ocasiones en las que se puede encontrar una discusión específica sobre la justificación, generalmente no involucra una interpretación del tema que vaya más allá de una mera paráfrasis de alguna afirmación paulina.[33]

Además, la idea estoica del *liberum arbitrium* (libre albedrío) fue introducida al pensamiento cristiano, y la justificación fue asociada con el concepto de *meritum* (mérito). Pero la reacción cristiana occidental a estas tendencias no comenzó hasta Agustín de Hipona,[34] quien proveyó el primer tratamiento posbíblico serio de la justificación. Peter Toon, concordantemente, ha concluido: "Buscar discusiones serias sobre la justificación en las escrituras de los Padres antes de Agustín, es buscar en vano", parcialmente debido a la preeminencia del concepto de "deificación".[35]

La doctrina de Agustín de la justificación fue la continuación del importante cambio en su pensamiento marcado por sus escritos a Simpliciano de Milán (? -400) en el año 396 o 397. Según McGrath, de tal desplazamiento conceptual resultaron tres "cambios importantes":

> 1. La elección del hombre es entendida ahora como el eterno decreto de Dios de la predestinación...
> 2. La respuesta humana de fe al ofrecimiento de gracia por parte de Dios es entendida en sí misma como un don de Dios...
> 3. Mientras que admite que el libre albedrío del hombre es capaz de muchas cosas, Agustín insiste ahora en que está comprometido por el pecado y que es incapaz de conducir a la justificación del hombre a menos que sea primeramente liberado por la gracia...[36]

Por consiguiente, según Agustín, los humanos caídos poseen *liberum arbitrium,* pero no *libertas,* o la capacidad de usar su *liberum arbitrium* a los fines de optar por el bien y alcanzarlo. El *liberum arbitrium* del hombre ha llegado a ser *liberum arbitrium captivatum* (libre albedrío cautivo).[37] Agustín entendió que el significado del verbo latino *justificari* era "hacer lo justo", no "declarar lo justo", aparentemente tratando a *-ficari* como la forma inacentuada de

---

B. Seeley and W. Burnside, 1837), pp. 77-185 y James Buchanan (1804-70), *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church, and of Its Exposition from Scripture* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1867; Grand Rapids: Baker Book House, 1955), pp. 77-99. Los textos patrísticos referidos a la justificación por la fe no son necesariamente indicativos de una comprensión forense de la naturaleza de la justificación. Ver Peter Toon, *Justification and Sanctification, Foundations for Faith* (London: Marshall, Morgan and Scott; Westchester, Ill.: Crossway Books, 1983), pp. 45-46.

33 *Iustitia Dei,* 1:23, 19.

34 Ibíd., 1:18-19, 24.

35 *Justification and Sanctification,* pp. 46-47.

36 *Iustitia Dei,* 1:24-25.

37 Ibíd., 1:26-27.

facere ["hacer"], como en *sanctificatio, vivificatio* y *glorificatio*".[38] En vista de que *justificari* era un "término posclásico", "introducido a través de la traducción latina" de las Escrituras, Agustín no podía referirse a los autores clásicos para encontrar su significado, sino que lo decidió por sí mismo.[39] Al justificar a los seres humanos pecadores que no desean tal justificación, Dios transforma el *liberum arbitrium captivatum* en *liberum arbitrium liberatum* (libre albedrío puesto en libertad).[40] Pero esta justificación no es sólo por fe sino por fe y amor (esto es, por una *fides* intelectual y una *caritas* afectiva).[41] Por otra parte, la justificación según Agustín no era —por usar el lenguaje del protestantismo— algo solamente puntual (esto es, un evento), sino que también duradero (esto es, un proceso) y escatológico (esto es, un clímax).[42] La justificación es iniciada por la "gracia *operativa*" de Dios y llevada a la perfección por su "gracia *cooperativa*".[43] Tal como fue observado anteriormente,[44] Agustín pensaba que la "justicia de Dios" en Romanos 3:21-26 se refería a un don de Dios, no a un atributo de Dios.[45] Asimismo, para Agustín la justicia que los seres humanos reciben de Dios era *inherente,* no *imputada* en el sentido impuesto más tarde en la Reforma.[46] Por medio de una íntima asociación entre *justificari* y *iustitia* (justicia), Agustín pudo correlacionar su pensamiento moral y político con la justificación.[47]

B. LA EDAD MEDIA

En el completo estudio de McGrath el autor ha hallado que los medievalistas estuvieron involucrados en "la sistematización, clarificación y elaboración conceptual del marco de la justificación de Agustín".[48] Investiga la naturaleza de la justificación, la naturaleza de "la justicia de Dios", las funciones de la gracia y del libre albedrío humano, la relación entre los sacramentos del bautismo y la penitencia, el concepto del mérito, la distinción entre el "poder absoluto" y el "poder ordenado", la relación con la predestinación, y la naturaleza de los hábitos.[49] Asimismo detecta matices de una interpretación de la justificación dentro de cinco escuelas teológicas medievales: la dominica temprana, la franciscana temprana, la franciscana tardía, la *via moderna* y la tradición agustiniana medieval.[50]

---

38 Toon, *Justification and Sanctification,* p. 48; McGrath, *Iustitia Dei,* 1:31-32.

39 McGrath, *Iustitia Dei,* 1:31.

40 Ibíd., 1:27; Agustín, *Contra duas epistulas Pelagianorum,* 3.8.24.

41 McGrath, *Iustitia Dei,* 1:29-30.

42 Toon, *Justification and Sanctification,* pp. 48-49; McGrath, *Iustitia Dei,* 1:31, 32.

43 McGrath, *Iustitia Dei,* 1:27; Agustín, *De gratia et libero arbitrio,* 17.33.

44 Ver el Tomo I, cap. 17, II, B.

45 Toon, *Justification and Sanctification,* p. 48; McGrath, *Iustitia Dei,* 1:28-29.

46 McGrath, *Iustitia Dei,* 1:31; Toon, *Justification and Sanctification,* p. 50.

47 McGrath, *Iustitia Dei,* 1:32-36.

48 Ibíd., 1:38.

49 Ibíd., 1:40-154.

50 Ibíd., 1:155-79. En contraste con la concentración de McGrath sobre temas y escuelas medievales, Charles P. Carlson, h. (1934-), *Justification in Earlier Medieval Theology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), ha hecho hincapié en los comentarios paulinos antes de comenzar a tratar los escritos de escolásticos primitivos y posteriores.

C. LAS ERAS DE LA REFORMA Y DE LA POSREFORMA

1. El Concilio de Trento (1545-63)

La respuesta de la Contrarreforma a la doctrina de la justificación tal como fue establecida por los reformadores protestantes fue oficialmente registrada en la adopción de "un decreto sobre la justificación" por parte del Concilio de Trento el 13 de enero de 1547. Antes de que el Concilio debatiera el concepto de la justificación, los teólogos católicos del siglo XVI habían escrito o expresado opiniones sobre la doctrina.[51] Durante el Concilio varias escuelas de teología católica dieron a conocer sus concepciones de la justificación;[52] tuvieron lugar muchos debates y una revisión considerable del decreto en cuestión.[53]

Según el decreto, la justificación no es meramente "la remisión de los pecados" sino también "la santificación y renovación del hombre interno".[54] Es el traspaso desde el estado caído al estado de la gracia y la adopción.[55] La justificación tiene como su causa meritoria la muerte de Jesucristo.[56] La preparación para la justificación acontece no sólo por medio de "la gracia previa de Dios" sino también por medio de la gracia vivificadora y asistencial de Dios, que "convierte a los seres humanos a su propia justificación en tanto que asienten a dicha gracia y cooperan con la misma"[57] recibiendo el bautismo.[58] La causa "final" de la justificación es la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna, su causa "eficiente" es la misericordia de Dios, y su causa "formal" es la justicia de Dios.[59] La fe de la justificación es la fe en cuanto "el comienzo de la salvación humana",[60] pero no debe presuponerse con confianza y certeza que se ha sido justificado y se ha "obtenido la gracia de Dios"[61] ni que por lo tanto se está entre los predestinados[62] o se tiene el don de la perseverancia.[63] La justificación puede ser tanto aumentada[64] como perdida a través de la pérdida de fe o de la comisión de otros pecados mortales después del bautismo. La restauración es posible por medio del sacramento

---

51 Especialmente Gasparo Contarini (1483-1542), quien sostuvo que los seres humanos no son justificados por obras pero sí por la fe en Cristo —aunque no sin *caritas*—; Juan de Valdés (*c.* 1500-41), quien enseñó la justificación basada en el hecho de que Cristo soportó la penalidad necesaria por el pecado humano; y John Gropper (1503-59), quien respondiendo a Felipe Melanchthon sostuvo que la justificación implica tanto el perdón de los pecados como una renovación interna. McGrath, *Iustitia Dei,* 2:55-63.

52 McGrath, en ibíd., 2:63-68, contrariamente a E. Stakemeier, ha identificado tres de dichas escuelas: "La neotomista, la franciscana primitiva y la franciscana posterior."

53 Ibíd., 2:68-80.

54 Cap. 7, en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 2:94.

55 Cap. 4, en ibíd., 2:91.

56 Caps. 3, 7, en ibíd., 2:90, 95.

57 Cap. 5, en ibíd., 2:92.

58 Cap. 6, en ibíd., 2:93.

59 Cap. 7, en ibíd., 2:94-95.

60 Cap. 8, en ibíd., 2:97.

61 Cap. 9, en ibíd., 2:98.

62 Cap. 12, en ibíd., 2:103.

63 Cap. 13, en ibíd., 2:103-04.

64 Cap. 10, en ibíd., 2:99-100.

de la penitencia.[65] La vida eterna debe ser conferida al justificado en el juicio final como "un premio... entregado fielmente de acuerdo con sus buenas obras y méritos".[66]

La formulación de Trento sobre la justificación estaba diseñada para dar respuesta a los protestantes y a sus "errores pasados" antes que para resolver todos los posibles temas en cuanto a la doctrina católica o a anticipar errores futuros.[67]

2. Los reformadores protestantes

Los reformadores magistrales emseñaron que la justificación es el don de Dios por el que declara o considera justos a los seres humanos por medio de la fe en Jesucristo. Se colocó énfasis en el verbo paulino *logizestai,* "contar, tomar en cuenta, calcular, juzgar, considerar".[68] La justificación otorgaba una nueva posición ante Dios, no una nueva naturaleza per se. Especialmente a partir de Felipe Melanchthon se consideró que la justificación ocurría por medio de la imputación de la justicia de Cristo a los creyentes por medio de su fe. Más allá de Lutero, otros reformadores consideraron que la justificación era un hecho singular o puntual.

El descubrimiento de Lutero del significado salvífico de "la justicia de Dios" no puede separse de su descubrimiento del evangelio. Lo que para él pasó a ser *articulus stantis et cedentis ecclesiae,* dependía de la "justicia ajena de Cristo" y la fe pasó a ser de naturaleza "fuertemente existencialista" antes que "intelectualista", a medida que Lutero se distanciaba de Agustín y de los medievalistas.[69] Karl Holl (1866-1926) insistió a comienzos del siglo XX en que Lutero no sólo había enseñado que para ser justificado había que ser declarado justo, sino que también sostuvo que la justificación es el proceso de ser hecho justo.[70] Paul Althaus concordó en cuanto a las dos dimensiones, pero criticó a Holl por la idea de que la visión de Dios de lo que llegarán a ser los justificados en el juicio final constituya la base de la justificación en Lutero antes que la obra de Cristo.[71] El *dictum* frecuentemente citado por Lutero, *simul justus et peccator* (al mismo tiempo justo y un pecador) no significaba "en el sentido agustiniano 'parcialmente' un pecador y 'parcialmente' justo", sino que la persona de fe "siempre" será en esta vida tanto justificada como pecadora.[72]

Melanchthon, alejándose más de Agustín que Andrés Karlstadt (*c.* 1480-1541), incluyó la imputación en la primera edición de su *Loci Communes*

---

65 Caps. 14, 15, en ibíd., 2:104-07.

66 Cap. 16, en ibíd., 2:107-10.

67 McGrath, *Iustitia Dei,* 2:63, 85-86, 90. McGrath, 2:90-97, interpreta las últimas enseñanzas de Miguel Baius (1513-89), Luis de Molina (1535-1600) y Cornelio Jansen.

68 Taylor, *Forgiveness and Reconciliation,* p. 46.

69 McGrath, *Iustitia Dei,* 2:3-20.

70 "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit" en *Gesammelte Aufsätze,* 1:111-54, tal como es interpretado por McGrath, *Iustitia Dei,* 2:11.

71 *The Theology of Martin Luther,* pp. 241-42.

72 Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman Press, 1988), p. 71.

(1521) al decir que "la justicia de Cristo es nuestra justicia".[73] Fue aun más explícito en su edición de 1555:

> La entera obediencia del Mediador, desde su encarnación hasta la resurrección, es la verdadera justificación que agrada a Dios y es el mérito por nosotros. Dios nos perdona nuestros pecados y nos acepta en el sentido de que nos imputa justicia gracias al Hijo, aunque seamos todavía débiles y pecadores. Sin embargo, debemos aceptar con fe esta justicia imputada.[74]

No obstante, la imputación de la justicia de Cristo no fue expresada claramente en la Confesión de Augsburgo (1530),[75] y el luteranismo se pasó a dedicar a una serie de controversias relacionadas con la justificación hasta que se resolvieron en la Fórmula de Concordia (1577).[76]

El ala reformada de la Reforma, influida por el humanismo, consideró la justificación como algo menos central a su Reforma de lo que fue para Lutero. Ulrico Zwinglio le dio una fuerte interpretación ética a la "justicia de fe"; Juan Ecolampadio (1482-1531) "subordinó" la justificación a la regeneración; Juan Enrique Bullinger (1504-75) rechazó la imputación de justicia; y Martín Bucero diferenció "la justificación primaria" (perdón de los pecados e imputación de justicia) de la "justificación secundaria" (hacer justos a los creyentes), tomando ésta el lugar de la santificación.[77] Juan Calvino, aunque apenas se refirió a la justificación en la edición de 1536 de sus *Institutos de la Religión Cristiana*,[78] llegó a una adhesión más explícita a la justificación declarativa basada en la justicia de Cristo:

> Por lo tanto, nosotros explicamos la justificación simplemente como la aceptación con la que Dios nos recibe en su favor como hombres justos. Y decimos que ello consiste en la remisión de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo.[79]

Calvino colocó la santificación en el lugar de la "justificación secundaria" de Bucero y concibió tanto la justificación como la santificación como las consecuencias de la unión del creyente con Cristo o la incorporación a él. Por lo

---

73 *Loci Communes* (1521), secc. referida a "la justificación y la fe", en *Melanchthon and Bucer*, ed. Wilhelm Pauck, LCC, tomo 19 (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp. 88-89.
74 *Loci Communes* (1555), cap. 13, *Melanchthon on Christian Doctrine*, trad. y ed. Clyde L. Manschreck, LPT (New York: Oxford University Press, 1965), p. 161.
75 McGrath, *Iustitia Dei*, 2:24-25.
76 Incluyeron la controversia en relación con el fundamento de la justificación (Andreas Osiander [1498-1552], "la esencial justicia intrínseca a Cristo, surgida de su divinidad", *versus* Francisco Stancaro [1501-74], "el obediente sufrimiento" de Cristo "en la cruz" expresión de su humanidad); las controversias en cuanto al papel de la ley y de las buenas obras en la justificación (Johann Agricola [*c.* 1494-1566], arrepentimiento como consecuencia del evangelio *versus* Melanchthon, el arrepentimiento y la fe son imposibles sin la ley; George Major [1502-74], "buenas obras" entendidas como "necesarias para la salvación" *versus* Nicholas von Amsdorf [1483-1565], "buenas obras" entendidas como "detrimento para la salvación"; y la controversia sobre la apropiación de la justificación (Melanchthon y Victor Strigel [1524-69], la justificación atribuida a tres "factores": "la Palabra de Dios, el Espíritu Santo y la... voluntad humana" *versus* la justificación atribuida sólo a Dios [von Amsdorf y Matthias Flacius]). Ibíd., 2:26-29.
77 Ibíd., 2:32-36.
78 *Institutes of the Christian Religion* (1536), trad. Ford Lewis Battles (Atlanta: John Knox Press, 1975), pp. 86, 110-12. La justificación esta sólo implícita en la exposición de Calvino sobre el perdón.
79 *Institutes of the Christian Religion* (1559), trad. Battles, 3.11.2.

tanto, la concepción esencialmente moral de la justificación de sus predecesores reformados llegó a ser para Calvino una concepción cristológica, aunque sus sucesores reformados hicieron más hincapié en la predestinación que en la justificación.[80]

La teología reformada de los dos pactos (Zacarias Ursinus, 1534-83; Juan Coceius) o de los tres pactos (la escuela de Saumur) tendieron a oscurecer la doctrina de la justificación. La ortodoxia luterana del siglo XVII consideró la fe como algo previo a la justificación y también como una causa de la misma. El pietismo consideró a la fe justificante como activa más que como pasiva, rechazó la justicia imputada y confirió a la justificación un carácter central de la soteriología.[81]

En la Iglesia Anglicana Richard Hooker (*c.* 1554-1600) intentó forjar una *via media* entre las doctrinas de la justificación católica romana y protestante. Rechazando el concepto católico de un hábito de gracia infundido, e interpretando la "justificación sólo por fe" unida a la esperanza, al amor y a las obras, enseñó que Dios otorga simultáneamente tanto "justicia justificante como justicia [internamente] santificadora", de modo que el creyente es aceptado y también recibe al Espíritu Santo.[82] Pero la escuela anglicana posterior de "la vida santa", representada por Henry Hammond (1605-60), Jeremy Taylor y George Bull (1634-1710), abandonó la "sola fe", subsumió la regeneración y la santificación bajo la justificación e hizo un lugar para la justicia inherente.[83] Los puritanos pusieron énfasis sobre la fe. Para John Owen (1616-83) la imputación de la justicia de Cristo es la causa formal de justificación, mientras que para Richard Baxter la fe es la causa formal. En Nueva Inglaterra, Thomas Hooker (1586-1647) consideró a los creyentes como parte activa de la preparación para la justificación, mientras que John Cotton (1584-1652) les confirió un papel pasivo, a menos antes de ser unidos a Cristo.[84] Para Juan Wesley la justificación era declarativa y estaba basada en la muerte y resurrección de Jesús, aunque no enseñó la imputación de la justicia de Cristo. La regeneración, aunque simultánea con la justificación, debía ser diferenciada de la misma y la santificación total o completa es alcanzable antes de la muerte.[85]

D. LA ERA MODERNA

Los deístas ingleses, debido a su insistente moralismo, enseñaron en efecto que los seres humanos son justificados por su propia penitencia por su incumplimiento de la ley moral, mientras que exponentes del Iluminismo alemán, basándose en el pietismo, sostuvieron que quien es justificado ha sido

---

80 McGrath, *Iustitia Dei*, 2:36-39.
81 Ibíd., 2:39-53.
82 Ibíd., 2:104-05.
83 Ibíd., 2:106-11; Toon, *Justification and Sanctification*, pp. 93-99.
84 *Iustitia Dei*, 2:116-19.
85 Toon, *Justification and Sanctification*, pp. 105-10. Ver también William Ragsdale Cannon (1916-97), *The Theology of John Wesley: With Special Reference to the Doctrine of Justification* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1946).

ya moralmente regenerado al apropiarse subjetivamente de la muerte de Cristo.[86]

John Henry Newman, mientras era todavía anglicano, intentó establecer respecto de la justificación una *via media* entre las doctrinas protestante y católica romana. McGrath ha criticado severamente la interpretación de Lutero sostenida por Newman por ser históricamente incorrecta, así como el uso selectivo hecho por Newman de la escuela de "la vida santa". Es central a las enseñanzas de Newman su insistencia de que el Dios trino habita el alma de la persona justificada. Enfatiza tanto el ser *considerado justo* como el ser *hecho* justo.[87]

La obra de tres tomos sobre la justificación y la reconciliación de Albrecht Ritschl[88] sirvió, según McGrath, para reinstalar una concepción objetiva de la justificación, aunque para Ritschl la justificación es declarativa y no judicial.[89] Pero es necesario decir algo más acerca de Ritschl, a saber, que él fue el defensor de la tendencia moderna a minimizar las divergencias y enfatizar las similitudes de términos tales como justificación, perdón, reconciliación y adopción, con el resultado que estas palabras han sido tomadas como sinónimas.[90]

James Denney[91] y W. T. Conner[92] intentaron interpretar la justificación en cuanto abarcadora de la regeneración, no fuera cosa que la nueva posición estuviera desprovista de una nueva naturaleza. Según Conner, la justificación había sido "gravemente pervertida en la teología protestante" por ser interpretada solamente como "un acto judiciario o forense por parte de Dios" y por ser "contrapuesta... a la regeneración". Pablo usó "un término legal" pero "no... en un sentido legal". Por ende, la doctrina de Pablo "no es una transacción forense sino una transacción vital". "Esto dista mucho de la posición romanista que sostiene que se es justificado sólo en la medida en que se es santificado."

Hans Küng concluyó en su detallado estudio sobre la doctrina de la justificación en Karl Barth comparada con la doctrina católica romana, que existe un acuerdo *fundamental* aunque no "total" entre los dos, esto es, un acuerdo parecido al que podrían tener diferentes escuelas teológicas; las diferencias no "justificarían una división de la iglesia".[93] Algunos protestantes han expresado dudas acerca de que el acuerdo mencionado por Küng haya resultado durante los últimos 25 años en una alguna reorientación básica de la doctrina católica romana. Rudolf J. Ehrlich sostuvo que la metodología de

---

86 McGrath, *Iustitia Dei*, 2:136-48.
87 Ibíd., 2:121-34, esp. 123; Toon, *Justification and Sanctification*, pp. 113-19.
88 *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 tomos (Bonn: A. Marcus, 1870-74).
89 McGrath, *Iustitia Dei*, 2:159-70.
90 Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, trad. H. R. Mackintosh y A. B. Macaulay (2a. ed.; Edinburgh: T. and T. Clark, 1902), pp. 27-192, esp. 38-40, 75-85.
91 "Introduction" a la Epístola de San Pablo a los Romanos, *The Expositor's Greek Testament*, tomo 2 (Grand Rapids: Eerdmans, s.f.), p. 575. Conforme a Denney, "la respuesta de Pablo es que la justificación regenera y que ninguna otra cosa lo hace".
92 *El Evangelio de la Redención*, pp. 187-200.
93 *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, trad. Thomas Collins, Edmund E. Tolk y David Granskou (New York, London: Thomas Nelson and Sons, 1964), pp. ix-xiii.

Küng no condujo a una interpretación exacta de los dogmas de Trento,[94] Anthony Hoekema ha observado que Karl Rahner no manifestó ningún movimiento hacia una doctrina protestante de la justificación,[95] y John R. W. Stott no ha hallado ninguna reciente "proclamación del evangelio de la justificación por la sola gracia y por medio de la sola fe, que sea generalizada en la Iglesia Católica Romana".[96] Pero George Leonard Carey (1935-) fue más positivo en su valoración de la doctrina católica romana de la justificación.[97] Sin embargo, del lado católico romano Georges H. Tavard ha concluido que la Iglesia Católica Romana tiene que reformarse todavía a sí misma en lo referido a la justificación por la fe y rehabilitar a Lutero.[98]

Dale Moody, tratando la justificación como un corolario de la regeneración, rechazó tanto la justificación declarativa como cualquier antecedente legal para la doctrina y concluyó que una justificación duradera por medio de la fe significa una relación correcta con Dios a través de la obediencia al nuevo pacto.[99]

Carl E. Braaten, dirigiéndose a sus compañeros luteranos, ha exhortado a una nueva centralidad de la doctrina de la justificación. Las "tradiciones del cristianismo" no pueden ser renovadas "sin usar el artículo de la justificación como norma metodológica". La justificación necesita ser restablecida "como el criterio evangélico para juzgar todos los vientos de la doctrina que silban tanto en la iglesia como en el mundo de hoy".[100]

IV. CONCLUSION SISTEMATICA

En base al estudio de la doctrina bíblica de la justificación, especialmente la paulina, y de la compleja historia posbíblica de la doctrina, se puede preguntar: ¿Qué deberían concluir los cristianos contemporáneos acerca de esta doctrina? En primer lugar, el término "ser justificado" debe ser interpretado en un sentido declarativo, esto es, "ser declarado o considerado como justo o recto". Puesto que la justificación debe ser entendida siempre en viva relación con los otros grandes conceptos bíblicos de naturaleza soteriológica, el significado declarativo de la justificación puede ser concebido correctamente como una importante imagen o analogía entre varias. En segundo lugar, la justificación descansa necesariamente sobre la obra salvadora de Cristo. Algunos la identificarían con su muerte y resurrección, otros especificarían su obediencia en vida y su muerte y aun otros hablarían de la imputación de la propia justicia de Cristo a los creyentes. En tercer lugar, los seres humanos son justificados por medio o bajo la condición de la fe. Se

---

94 *Rome: Opponent or Partner?* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), pp. 189-200.
95 *Saved by Grace*, p. 168.
96 *The Cross of Christ*, pp. 184-87.
97 "Justification and Roman Catholicism", en J. I. Packer et al., *Here We Stand: Justification by Faith Today* (London: Hodder and Stoughton, 1986), pp. 120-36.
98 *Justification: An Ecumenical Study* (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1983), esp. pp. 110-11.
99 *The Word of Truth*, pp. 325-28.
100 *Justification: The Article by Which the Church Stands or Falls* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), esp. pp. 8, vii.

puede concordar con los reformadores en que los seres humanos son justificados *propter Christum* (por causa de Cristo), no *propter fidem* (por causa de la fe). La fe nunca es la base, sólo es la condición receptiva de la justificación. Pero puesto que el Nuevo Testamento, incluyendo a Pablo, tiene mucho que decir acerca de la fe en cuanto resultante en obras o frutos del Espíritu Santo, la "sola fe" no debe ser entendida de manera que niegue tales resultados de fe. En cuarto lugar, y tal vez el punto más importante, la justificación por la gracia de Dios por medio de la fe debe significar para los cristianos contemporáneos nada menos que la verdad de que Dios ciertamente tiene que aceptar a los seres humanos como si fueran más de lo que son actualmente, si es que los ha de poder aceptar. Y de hecho, es lo que él ha hecho en Jesucristo y continúa haciéndolo. ¡Gracias a Dios!

61

VIDA NUEVA

"Ninguna doctrina del cristianismo es más necesaria que la doctrina del nuevo nacimiento", escribió August Herman Francke, puesto que "esto es el fundamento mismo sobre el cual descansa el cristianismo".[1] "Ninguna enseñanza de la Escritura", declaró E. Y. Mullins, "nos coloca más cerca del corazón del cristianismo que la doctrina de la regeneración".[2] De la doctrina de la justificación pasamos ahora a la doctrina que denominaremos "de la vida nueva". Aunque el uso tradicional y común favorece el término "regeneración", "vida nueva" es elegido como el término comprensivo puesto que abarca los conceptos de vida nueva, renovación y resurrección espiritual al igual que el concepto del nuevo nacimiento o nacimiento desde arriba.

Entre ciertos teólogos protestantes del siglo XX ha existido la práctica recurrente de definir la regeneración como la alteración o renovación divina básica del carácter de un ser humano.[3] Otros autores han preferido hablar de la regeneración en cuanto un cambio "radical", "grande" o "drástico".[4] Más recientemente otros autores han definido la regeneración escatológicamente, ya sea en términos de la recepción por parte del individuo de la "vida escatológica"[5] o en función de la "creación" escatológica "de una nueva humanidad".[6]

I. ANTIGUO TESTAMENTO

¿Contiene el Antiguo Testamento una doctrina de la vida nueva? Efectivamente, y la misma está expresada principalmente a través del cambio en el "corazón" del pueblo del pacto. El Pentateuco incluye tanto una orden a los israelitas de "circuncidar" sus "corazones" como una promesa de que Yahvé así lo haría (Deut. 10:16; 3:6). El salmista pidió "un corazón puro" y la renovación de un "espíritu firme" (51:10). A los judíos que se encontraban

---

1 "The Doctrine of Our Lord Jesus Christ, concerning Rebirth" (1697), en Gary R. Sattler, *God's Glory, Neighbor's Good: A Brief Introduction to the Life and Writings of August Hermann Francke* (Chicago: Covenant Press, 1982), p. 135.
2 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 393
3 Clarke, *An Outline of Christian Theology*, p. 396; Strong, *Systematic Theology*, p. 809; James Orr, "Regeneration", *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1909), p. 787; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 386; Wenger, *Introduction to Theology*, p. 278; "Regeneration", *Baker Encyclopedia of the Bible*, 2:1830.
4 John Louis Nuelsen (1867-1946), "Regeneration", *The International Standard Bible Encyclopedia* (1929), 4:2549; William D. Mackenzie, "Regeneration", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, p. 765; M. R. Gordon, "Regeneration", *The New Bible Dictionary* (1962), pp. 1080, 1081.
5 James McConkey Robinson (1924-), "Regeneration", *The Interpreter's Dictionay of the Bible*, 4:24.
6 John E. Alsup, "Regeneration", *Harper's Bible Dictionary*, ed. general Paul J. Achtemeier, p. 858.

bajo cautiverio en Babilonia se les dio la promesa de que Yahvé les daría "un corazón para que" lo conocieran y que ellos volverían a Yahvé "de todo corazón" (Jer. 24:7). A los que regresaran se les hizo la promesa de que Yahvé les daría "un solo corazón y un solo camino" (Jer. 32:39a). El nuevo pacto debía ser "escrito" en el "corazón" del pueblo (Jer. 31:33b); Yahvé vivificaría "el corazón de los oprimidos" (Isa. 57:15c). Asimismo, se les prometió a los que regresaran "otro corazón" y "un espíritu nuevo", puesto que Yahvé "de la carne de ellos" quitaría "el corazón de piedra" y les daría "un corazón de carne" (Eze. 11:19; 36:26). Ciertamente el pueblo entero como un valle de huesos secos recibirá el aliento para llegar a la vida, será cubierto de carne y piel y vivirá en su propia tierra (Eze. 37:1-14).[7]

II. NUEVO TESTAMENTO

Las enseñanzas del Nuevo Testamento concernientes a la nueva vida en Cristo pueden ser tratadas según los principales escritos neotestamentarios (Evangelios, Hechos, epístolas, literatura apocalíptica) y ciertamente tal método ha sido empleado ocasionalmente.[8] Tal método conduce a la conclusión de que la mayor parte de los textos pertinentes deben ser encontrados en el Evangelio de Juan y en las epístolas (paulinas, petrinas y juaninas). Parece, por lo tanto, más útil emplear los diferentes términos neotestamentarios como parámetros organizativos del estudio del Nuevo Testamento.

A. EL VERBO *GENNAN* Y SUS COGNADOS

El verbo *gennan,* "engendrar", se usa nueve veces en voz pasiva en Juan y 1 Juan.[9] Aquellos que recibieron a Jesús como la Palabra de Dios y llegaron a ser hijos de Dios "nacieron no de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios" (Juan 1:13).[10] Todo aquel que "hace justicia" (1 Jn. 2:29), "que ama" (1 Jn. 4:7c) y "que cree que Jesús es el Cristo" (1 Jn. 5:1a) "es nacido de Dios". "Todo aquel que ha nacido de Dios no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él, y no puede seguir pecando, porque ha nacido de Dios" (1 Jn. 3:9). Ciertamente, "todo aquel que ha nacido de Dios no sigue pecando" (1 Jn. 5:18a) y "todo lo que ha nacido de

[7] Peter Toon, *Born Again: A Biblical and Theological Study of Regeneration* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), pp. 55-61; John Francis Holliday, *Life from Above: the Need for Emphasis on Biblical Regeneration* (Toronto: Evangelical Publishers, 1957), p. 13; James Vernon Bartlet (1863-1940), "Regeneration", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1902), 4:215-16; Orr, "Regeneration", p. 788; Gordon, "Regeneration", p. 1081.
[8] Bartlet, "Regeneration", pp. 217-21; Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 242-44; Toon, *Born Again*, pp. 24-54.
[9] Toon, *Born Again*, p. 27, ha observado que el pasivo de *gennan* "puede significar 'nacer' (de una mujer) o bien 'ser engendrado' (por un varón)".
[10] Conforme a Toon, el autor del cuarto Evangelio empleó tales negaciones no sólo porque quería remarcar "que uno no puede llegar a ser hijo de Dios a través del proceso humano de la reproducción" sino también porque probablemente deseaba hacer una "comparación secundaria con la concepción originaria de Jesús mismo". Por lo tanto "la concepción de Jesús" constituiría "un patrón del renacimiento de los creyentes en su nombre" (ibíd., p. 25).

Dios vence el mundo" (1 Jn. 5:4a). Finalmente, "todo aquel que ama al que engendró [Dios] ama también al que es nacido de él [el Hijo de Dios]" (1 Jn. 5:1b).

La voz pasiva del verbo *gennan* está asociada con el adverbio *anothen,* que significa *otra vez* o *de arriba,* en las dos menciones del relato de Nicodemo. Por lo tanto, "a menos que uno nazca *de nuevo* no puede ver el reino de Dios" (Juan 3:3) y Nicodemo no debería "sorprenderse" por el dicho de Jesús: "Os es necesario nacer *de nuevo*" (Juan 3:7). La mayoría de las traducciones inglesas del Nuevo Testamento le confieren a *de nuevo* el significado de "nuevamente", "otra vez",[11] pero Friedrich Büchsel (1883-1945) ha concluido que la evidencia favorece el significado de "de arriba".[12]

El verbo compuesto *anagennan,* "engendrar nuevamente", aparece dos veces en la voz pasiva. Los creyentes han nacido "*de nuevo* para una esperanza viva por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos" (1 Ped. 1:3), y ello ha ocurrido "no de simiente corruptible sino de incorruptible, por medio de la palabra de Dios que vive y permanece" (1 Ped. 1:23), esto es, el evangelio.

El sustantivo *palingenesias,* "regeneración" es usado en la frase "por medio del lavamiento de la *regeneración*" que es paralela a "la renovación del Espíritu Santo". Pero el único otro uso de este sustantivo en el Nuevo Testamento es distintivamente escatológico y cósmico. Jesús se refirió a la *regeneración* "cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria" (Mat. 19:28).

B. EL VERBO *KTIZEIN* Y SUS COGNADOS

El verbo *ktizein* es utilizado tanto en la forma pasiva como activa para expresar el concepto de un nuevo acto de la creación. Los cristianos son "hechura de Dios, *creados* en Cristo Jesús para hacer las buenas obras" (Ef. 2:10a). La obra salvadora de Jesucristo tuvo la finalidad de "*crear* en sí mismo de los dos hombres (judío y gentil) un solo hombre nuevo" (Ef. 2:15b). Pablo aconsejó a los cristianos efesios que se vistieran "del nuevo hombre que ha sido *creado* a semejanza (*ton kata theon ktisthenta*) de Dios en justicia y santidad de verdad" (Ef. 4:24).

El término *kaine ktisis,* "nueva creación" fue utilizado dos veces por Pablo: en relación con una *nueva creación* diferente a la circuncisión o a la incircuncisión y mucho más importante que éstas (Gál. 6:15), y en relación con la *nueva creación* como estado de los que están "en Cristo" (2 Cor. 5:17a). Algunos teólogos diferenciarían a *ktisis* en cuanto "un acto de creación" de *ktisma* en cuanto "resultado de la creación".

C. EL VERBO *ANAKAINOUN* Y SU COGNADO

La voz pasiva de *anakainoun,* "renovar", fue usada por Pablo cuando de-

[11] Algunos los traducen como "de arriba".
[12] *ano,... anothen, Theological Dictionary of the New Testament,* ed. Gerhard Kitel, 1:378. Ver también Beverly R. Gaventa, *From Darkness to Light,* pp. 133-35.

claró, mientras fijaba pautas éticas, que sus lectores se habían "vestido del" hombre "nuevo, el cual se *renueva* para un pleno conocimiento, conforme a la imagen (*eikona*) de aquel que lo creó" (Col. 3:10). El sustantivo *anakainosis*, "renovación", aparece en Tito 3:5 en la frase "*renovación* del Espíritu Santo".

D. "CIRCUNCISION DEL CORAZON" (*PERITOME KARDIAS*)

Basándose en Deuteronomio 10:16 y 30:6, Pablo explicó que "es judío el que lo es en lo íntimo" y que "la circuncisión es la del corazón, en espíritu y no en la letra" (Rom. 2:29 a, b).

E. EL VERBO *EGEIREIN* Y SU COGNADO

Pablo utilizó la forma pasiva de *egeirein*, "resucitar", en referencia a la resurrección corporal de Jesús y por implicancia aplicó este verbo a la resurreción espiritual de los creyentes que caminan en la nueva vida: "... para que así como Cristo fue *resucitado* de entre los muertos por la gloria del Padre", nosotros también hemos sido resucitados para que "andemos en novedad de vida" (Rom. 6:4b, c). El verbo compuesto *sunegeirein*, "resucitar juntamente con", tiene un uso tanto activo como pasivo. "Y juntamente con Cristo Jesús, nos *resucitó* y nos hizo sentar en los lugares celestiales" (Ef. 2:6). "Fuisteis sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también fuisteis *resucitados juntamente con* él, por medio de la fe en el poder de Dios que lo levantó de entre los muertos" (Col. 2:12).

F. EL VERBO *SYZOOPOIEIN*

El verbo *syzoopoiein*, "dar vida juntamente con", comunica dos veces en la voz activa la idea de *revivir junto con* Jesucristo. Dios, "aun estando nosotros muertos en delitos, nos dio vida juntamente con Cristo" (Ef. 2:5) y "mientras vosotros estabais muertos en los delitos... , Dios *os dio vida juntamente con* él, perdonándonos todos los delitos" (Col. 2:13).

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

La historia posbíblica de la doctrina de la vida nueva puede ser dividida en dos posiciones doctrinarias diferentes en cuanto a la manera y ocasión en las que la vida nueva es otorgada; ambas pueden ser rastreadas históricamente. Se trata de la doctrina de la regeneración bautismal o mediata y la doctrina de la regeneración inmediata.

A. LA REGENERACION BAUTISMAL

El logro de una vida nueva o de un renacimiento pasó a ser asociado tempranamente en la historia posbíblica del cristianismo con el acto del bautismo cristiano. Durante el siglo II el Pastor de Hermas se refirió a descender

"muerto al agua" y a ascender "por el agua a los fines de" ser "revivido".[13] Justino Mártir, citando a Juan 3:5, interpretó el bautismo en función de la regeneración al igual que de la remisión de los pecados y de la iluminación.[14] Teófilo de Antioquía aludió al bautismo como "fuente de regeneración" (*paliggenesia*) a la cual muchos llegan para "nacer de nuevo".[15] Ireneo afirmó que el bautismo es "para la remisión de los pecados" y es el "renacimiento a Dios".[16]

Durante el siglo III Clemente de Alejandría consideró la regeneración como uno de los frutos del bautismo,[17] al igual que Tertuliano.[18] Cipriano se refirió autobiográficamente a haber "nacido de nuevo" "en la fuente del agua salvadora", o en "el agua del nuevo nacimiento".[19]

Para Atanasio, durante el siglo IV, aquellos que reciben al Espíritu Santo nacen de nuevo "por medio de la fuente de la regeneración".[20] Hilario de Poitiers (*c.* 300-67) enseñó que el Espíritu Santo se instalaba sobre el converso cuando se regeneraba por medio del bautismo.[21] Según Cirilo de Jerusalén, el bautismo es "el nuevo nacimiento espiritual del alma" que ocurrre "por fe"; por lo tanto, los que se bautizan están "tanto muriendo como naciendo" y el agua bautismal es "al mismo tiempo tu tumba como tu madre".[22] Gregorio de Nisa insistió en que el bautismo es verdaderamente regenerativo para aquellos que exhiben el estilo de vida de los hijos de Dios.[23] Juan Crisóstomo, citando a 1 Corintios 6:9-11, insitió en que el bautismo no es solo "un lavatorio de remisión de los pecados" y "un lavatorio de purificación", sino también "un lavatorio de regeneración".[24] Durante el siglo V, Teodoro de Mopsuestia volvió a recalcar la obra de la regeneración del Espíritu Santo en el bautismo.[25]

Tomás de Aquino defendió su punto de vista acerca de que el bautismo no puede ser repetido, argumentando en parte que el bautismo es "una regeneración espiritual" y por lo tanto, así como el nacimiento físico ocurre sólo una vez, también el renacimiento espiritual puede ocurrir sólo una vez.[26] El rito de Magdeburgo de 1497 se refería al "agua de la regeneración para la remisión de todos... los pecados".[27] Johann Gropper (1503-59) enfatizó tanto el bautismo como la confirmación: "En el bautismo somos regenerados para la vida; después del bautismo somos confirmados para la batalla."[28]

---

13 *Sim.* 9.16.
14 *Apologia I* 61.
15 *Ad Autolycum* 2.16.
16 *Dem. apost. praed.* 3.
17 *Paedagogus* 1.6.
18 *De baptismo* 1; *Adversus Marcionem* 1.28.
19 *Ad Donatum*, o Ep. 1, 3-4.
20 *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thmuitanum* 1.4.
21 *Tract. in Ps.* 64, *15*, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 430.
22 *Catecheses* 1.2; 3.4; 20.4.
23 *Oratio catechetica magna* 40; ver también *Adversus Eunomium* 1.22; *Oratio catechetica magna* 33; Ep. 2.
24 *Catecheses* 1.4.
25 *In Gal* 2:16, interpretado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 430.
26 *Summa Theologica* 3.66.9.
27 Tal como es citado por Toon, *Born Again*, p. 86.
28 *Enchidrion Christianae institutions* (1538), tal como es citado por Toon, *Born Again*, p. 88.

Las iglesias protestantes territoriales del siglo XVI retuvieron la relación íntima entre el bautismo de infantes y la regeneración, lo cual había sido la doctrina medieval, a la vez que mantenían una postura crítica hacia la confirmación como un sacramento. Sus liturgias y confesiones de fe bautismales y los escritos de Lutero, Bucero, Calvino y Cranmer (1489-1556) lo confirman. Pero tanto en el Sínodo de Dort como en William Perkins, John Owen y Jonathan Edwards (padre), la conexión entre el bautismo y la regeneración se volvió tenue.[29]

El Concilio de Trento sostuvo que el bautismo era necesario para la remisión del pecado original en cuanto culpa, y que era "el lavatorio" instrumental "de la regeneración". Por consiguiente, la regeneración es seguida de la justificación, la cual es igualada con una progresiva santificación y renovación.[30] El Concilio Vaticano II continuó atribuyendo el renacimiento al bautismo.[31]

B. LA REGENERACION INMEDIATA

En 1537 Menno Simons editó un tratado evangelístico y ético sobre "El nuevo nacimiento" en el cual puso distancia entre el nuevo nacimiento y el bautismo entendido como un instrumento o un medio.[32] Según Dietrich Philips (1504-68):

> Este renacimiento no tiene lugar externamente, sino en la comprensión (*Verstand*), mente (*Sinn*) y corazón del hombre. Es en la compresión y en la mente que el hombre aprende a conocer el amor eterno y al Dios de gracia en Cristo Jesús...
>
> Aquí hay un hombre enteramente nuevo, un corazón, mente y sentimiento nuevos (*Gemüt*), un hijo de Dios, y un heredero del reino de los cielos unido por el pacto (*verbunden*) con Dios, fortalecido por su poder y listo para la vida eterna...[33]

Para Peter Rideman (1506-56), el nuevo nacimiento "sucede a través de la palabra, la fe y el Espíritu Santo".

> Este nacimiento... tiene lugar de este modo. Si la palabra es escuchada y la misma es creída, entonces la fe es sellada con el poder de Dios, el Espíritu Santo, que inmediatamente renueva al hombre y lo hace vivir... en la justicia que se mantiene ante Dios, de modo que el hombre se transforma en una nueva criatura... Así, quien quiera que nazca de este modo, a él le pertenece el bautismo como un baño de renacimiento, lo que significa que ha entrado en el pacto de la gracia y conocimiento de Dios.[34]

---

29 Toon, *Born Again*, pp. 89-107, 120-24, 137-48.
30 Decreto acerca del pecado original, 5; Decreto sobre la justificación, 4; Decreto sobre los sacramentos, general, canon 8; también Toon, *Born Again*, pp. 108-11.
31 Constitución dogmática sobre la iglesia, 11; también Toon, *Born Again*, pp. 111-14.
32 *The Complete Writings of Menno Simons*, pp. 87-102.
33 *The Church of God* (*c.* 1560) en *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 234, 237.
34 *Account of Our Religion, Doctrine and Faith*, trad. Kathleen E. Hasenberg (London: Hodder and Stoughton, 1950), pp. 77, 78. Sin embargo, Harold Stauffer Bender (1897-1962) en su célebre ensayo sobre "The Anabaptist Vision", presentado primero en 1943, no incluyó la regeneración como una de las "enseñanzas centrales" del anabautismo. Ver *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, ed. Guy F. Hershberger (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1957). p. 42.

Tal regeneración inmediata no fue sólo afirmada por los anabautistas continentales en el siglo XVI, sino también en las primeras confesiones de los bautistas generales en el siglo XVII en Inglaterra.[35]

Mientras que ponía gran hincapié sobre el nuevo nacimiento, el pietismo en su contexto luterano alemán a la vez retuvo la práctica del bautismo infantil. Philip Jacob Spener escribió en *Pia Desideria* (1675):

> Toda nuestra religión cristiana consiste en el hombre interno o en el hombre nuevo cuya alma es la fe y cuyas expresiones son los frutos de la vida... Los medios divinos de la Palabra y del sacramento tienen que ver con el hombre interno... Tampoco es suficiente estar bautizado, sino que el hombre interno, donde nos hemos puesto a Cristo por el bautismo, debe mantenerse revestido de Cristo y dar testimonio de él en nuestra vida externa.[36]
>
> ....
>
> Dios ha "hecho un pacto" con aquellos que han sido bautizados en la infancia, pero, para ser efectivo, este "pacto debe ponerse en práctica constantemente a lo largo de toda... la vida".[37]

En 1696 una colección de sesenta y seis de los sermones de Spener fue editada bajo el título de *Der höchwichtige Articul von der Wiedergeburt* (El fundamental tema del nuevo nacimiento).[38] Allí delineaba unas dieciocho notas o características del nuevo nacimiento. Según Spener, el nuevo nacimiento bajo la agencia del Espíritu Santo produce fe y conduce a la justificación y a la adopción. Llamó a los miembros de la iglesia luterana de su época a la "regeneración" (*Wiedergeburt*) y a la "conversión" (*Bekehrung*).[39] August Hermann Francke, que identificaba "la Palabra de Dios" y el bautismo como medios de regeneración, enseñó:

> El bautismo de agua no es absolutamente necesario, puesto que Dios puede bautizar a una persona en el Espíritu sin bautizar también en el agua. Por otra parte, el bautismo en agua es inefectivo a menos que sea acompañado de una viva fe de parte de la persona que es bautizada. Por lo tanto, a menos que aquel que es bautizado como infante pase a ejercer efectivamente una fe viviente y salvadora, perderá la gracia del bautismo y necesitará nacer de nuevo por el Espíritu Santo. Expresado de otro modo, a menos que el individuo que es bautizado y ha ingresado al pacto bautismal con Dios mantenga efectivamente su parte del pacto en fe y amor, Dios removerá su gracia del alma.[40]

---

35 *A Short Confession of Faith* (Una breve confesión de fe) (1610), art. 30; *Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion* (1612-14), arts. 42, 44, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 110, 131-32.
36 Trad. y ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1964), pp. 116, 117.
37 Ibíd., p. 66.
38 (Frankfurt am M.: J. D Zunner; ed. reimpr., ed. Hans-Georg Feller: Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag, 1963).
39 Toon, *Born Again*, p. 150.
40 Francke, "The Doctrine of Our Lord Jesus Christ concerning Rebirth", pp. 140-45, tal como es resumido por Toon, *Born Again*, p. 152.

George Whitefield (1714-70) fue crítico de la doctrina de la regeneración bautismal ya a partir de su primer sermón. De hecho, "su sermón más ampliamente circulado" trataba del nuevo nacimiento. Juan Wesley, quien también predicó sermones sobre el nuevo nacimiento, consideró que la justificación y la santificación eran simultáneas pero se negó, en contraposición a William Law, a identificar la regeneración con el proceso de la santificación. Tanto Whitefield como Wesley hallaron que el nuevo nacimiento era necesario debido al pecado original y a la depravación.[41]

> Más radicalmente que en el pietismo y más definitivamente que en el puritanismo, fue enfatizada [por Whitefield y Wesley] la necesidad de un nuevo nacimiento... Aunque Whitefield y los Wesleys mantuvieron el bautismo de infantes y lo justificaron de la manera tradicional, lo separaron efectivamente del acto de Dios de la regeneración.[42]

IV. FORMULACION SISTEMATICA

A. NATURALEZA DEL NUEVO NACIMIENTO/ DE LA NUEVA CREACION

Cuando hicimos referencia a las definiciones de la regeneración[43] quedó clara la importancia de la concepción del nuevo nacimiento en cuanto alteración divina del carácter humano o gran cambio en dicho ser humano. Hace falta aquí una elaboración más amplia.

El nuevo nacimiento/la nueva creación no deben ser vistos como la destrucción de la naturaleza creada de una persona, sino más bien como la recreación de su naturaleza humana pecadora.

El nuevo nacimiento/ la nueva creación no significan que se agregue alguna entidad metafísica nueva o que se implante un órgano corporal nuevo, como en una cirugía de transplante, sino más bien la renovación espiritual y moral de los seres humanos a semejanza del Creador.[44]

El nuevo nacimiento/ la nueva creación resultan de la iniciativa de Dios o de la agencia del Espíritu Santo. Un teólogo cristiano ha intentado quitar el nuevo nacimiento del terreno del análisis psicológico sosteniendo que el nuevo nacimiento ocurre "en la esfera del subconsciente" pero posteriormente, por medio de sus efectos "se manifiesta a sí mismo en el alma consciente".[45] Otro teólogo ha concluido que el nuevo nacimiento es principalmente "un evento" y sólo secundariamente "una experiencia". Agrega : "Podemos y debemos experimentar el nuevo nacimiento, pero el nuevo nacimiento en sí mismo no es lo mismo que la experiencia. No ocurre separadamente de la

41 Toon, *Born Again*, p. 156-65.
42 Ibíd., p. 159.
43 Ver arriba, cap. 61, introducción.
44 Ver Stephen Charnock (1628-80), *The Doctrine of Regeneration* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), pp. 95-100.
45 Nuelsen, "Regeneration", p. 2550.
46 Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:10, 11.

experiencia, pero trasciende a la misma."[46] No hace falta ni suprimir el examen psicológico del nuevo nacimiento ni enfatizar de más la dimensión de la experiencia. Necesitamos más bien centrar nuestra atención en la agencia divina.

B. EL AGENTE DEL NUEVO NACIMIENTO/DE LA NUEVA CREACION

Los textos neotestamentarios atribuyen el "nuevo nacimiento" o "el nacimiento desde arriba" o la "regeneración/renovación" al Espíritu Santo (Juan 3:6b; Tito 3:5c). Algunos autores, tal como A. H. Francke,[47] han preferido atribuir el nuevo nacimiento al Dios trino.

C. LOS MEDIOS DEL NUEVO NACIMIENTO/DE LA NUEVA CREACION

La respuesta más directa y explícita a la pregunta acerca de los medios se encuentra en 1 Pedro 1:23-25, donde se sostiene que el nuevo nacimiento surge por medio (*dia*) de la "simiente" (*sporas*) "incorruptible", esto es, "la palabra de Dios que vive y permanece", la cual es identificada con "la palabra del evangelio que os ha sido anunciada". Adicionalmente al evangelio en cuanto medio principal, los teólogos y exegetas han incluido como medio secundario a la Biblia, al bautismo cristiano, la iglesia, la proclamación, el testimonio personal y similares.[48]

D. LA NECESIDAD DEL NUEVO NACIMIENTO/DE LA NUEVA CREACION

En su diálogo con Nicodemo Jesús afirmó la necesidad de un nuevo nacimiento desde arriba: "Os es necesario nacer de nuevo" o "de arriba" (*dei umas gennethenai anothen*) (Juan 3:7b). Los teólogos han intentado repetidas veces interpretar esta necesidad en función de temas tales como la universalidad del pecado, al pecado original y la depravación humana. A. C. Underwood, siguiendo un estudio de los cultos mistéricos del mundo grecorromano, del parsismo en la India, del Islam, de las ceremonias nativas de las islas Fiji y de los ritos de iniciación del Africa oriental, concluyó que:

> Una serie de ritos de iniciación muy difundidos dan testimonio de una convicción casi universal de que el hombre necesita nacer de nuevo antes de estar preparado para el reino espiritual. Parecen apuntar a cierta necesidad permanente en el espíritu humano que sólo el cristianismo puede satisfacer adecuadamente. Solamente en él

47 "The Doctrine of Our Lord Jesus Christ concerning Rebirth", en Sattler, *God's Glory*, pp. 137-40.
48 Charnock, *The Doctrine of Regeneration*, pp. 276-306, prefería el evangelio, mientras que Austin Phelps (1820-90), *The New Birth, or the Work of the Holy Spirit* (Boston: Gould and Lincoln, 1867), pp. 103-24, sostuvo que "la verdad" es "el instrumento de la regeneración".
49 *Conversion: Christian and Non-Christian*, pp. 114-15.

encontramos la idea del renacimiento concebida en términos morales y espirituales, no corrompida por la magia y liberada de restricciones de naturaleza tribal, de casta o sexuales.[49]

E. LA DURACION DEL NUEVO NACIMIENTO/DE LA NUEVA CREACION

Ciertos teólogos recientes han insistido en que el nuevo nacimiento debería ser interpretado como un proceso más que como un evento. Dale Moody propuso "un modelo de regeneración progresiva desde el engendramiento, pasando por el crecimiento espiritual hasta la madurez". "En la regeneración los creyentes son engendrados por Dios, nacidos del Espíritu y crecen normalmente desde su fase de bebés recién nacidos hasta la fase de seguidores de Cristo maduros y completamente desarrollados".[50] Pero parece mejor conservar la naturaleza puntual del nuevo nacimiento e insistir en que sus efectos y consecuencias deberían ser continuados. Así como el nacimiento natural es tan puntual, que podemos recordar y celebrar nuestros cumpleaños, es mejor entender también el nacimiento espiritual como un evento más que como un proceso. Anthony Hoekema ha diferenciado el nuevo nacimiento en un "sentido restringido" referido a la conversión, del nuevo nacimiento en un "sentido amplio", es decir, de las "manifestaciones" de la "nueva vida".[51]

F. LAS CONDICIONES DEL NUEVO NACIMIENTO/DE LA NUEVA CREACION

Las respuestas humanas esenciales al nuevo nacimiento/ a la nueva creación son las mismas que se aplican a la justificación o la salvación: el arrepentimiento y la fe. El evangelio tal como es comunicado por Pedro a Cornelio y su gente abarcó el otorgamiento por parte de Dios a los gentiles del "arrepentimiento para vida" (*ten metanoian eis zoen*) (Hech. 11:18c). Los nacidos de Dios son los que "creen en su nombre" (Juan 1:12, 13) y los que son "hijos de Dios" lo son "por medio de la fe en Cristo Jesús" (Gál. 3:26).

No es necesario insistir en que el arrepentimiento y la fe precedan en el tiempo al nuevo nacimiento/a la nueva creación. Es importante evitar lo que Donald Bloesch considera el error de Philip Melanchthon y los melanchthonianos, a saber, la separación indebida de la fe y de la regeneración por parte del Espíritu Santo.[52]

El testimonio de Bernhard Citron (1905-78) refuerza tanto la naturaleza como la realidad del nuevo nacimiento/de la nueva creación:

[50] *The Word of Truth*, pp. 322, 319. Es irónico que aquí Moody ha seguido el esquema de Juan Calvino, *Institutio religionis christianae* (ed. 1559), 3.3, cuya teología él rechazó tan vehementemente. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:7, 15, 17-18, es algo ambiguo. Por un lado, "mientras la justificación es completa, la regeneracion es incompleta, puesto que ella debe continuar a lo largo de la vida". Además existen "fases en la regeneración". Por otro lado, mientras que "el nuevo nacimiento sucede sólo una vez, la conversión es un término más amplio que se aplica a la totalidad de la vida cristiana".
[51] *Saved by Grace*, pp. 93-94.
[52] *Essentials of Evangelical Theology*, 2:8. El tema de la seguridad concerniente al nuevo nacimiento/la nueva creación será tratado subsecuentemente en el cap. 64.

Nacido el 21 de septiembre de 1905 en Berlín, hijo de padres judíos, fui criado en una atmósfera de tolerancia religiosa, de ideales humanitarios y de aprecio por la ciencia y el arte. Mi padre era un físico de cierto renombre y mi madre miembro de una familia tradicional de banqueros y abogados. El trastorno que sucedió a la Primera Guerra Mundial influenció mi desarrollo durante mis años adolescentes...

Aunque nunca me había adherido firmemente a ningún credo religioso en particular, un sentimiento religioso general fue fuerte en mí durante mi niñez y pubertad; este sentido, el cual fue reconocido tempranamente por mi madre, decreció gradualmente y alcanzó su nivel de agua más bajo hacia el final de mi década de los veinte años. Entonces creía en la ley del progreso político y social para la comunidad y en la ley de la libertad casi sin cadenas para el individuo. El comienzo del régimen nazi opacó este panorama optimista. Abandoné Alemania en el otoño de 1933 y durante los años de exilio y viajes mi vida cayó en una crisis espiritual.

Nací como judío y fui educado como un libre pensador, aunque existía en el fondo de mi conciencia una constante pregunta por la verdad eterna. En el completo desarraigo de mi exilio sentí la sombra de la muerte cerca mío. No había nada fuera de lo común en el hecho de que un hombre que estaba espiritual y materialmente desarraigado anhelara la muerte. Un otoño durante una estadía mía en Budapest estaba caminando a lo largo del amplio Danubio. Vi moverse la neblina sobre el rostro oscuro del agua. Un gran miedo me invadió. Tenía temor del futuro, del hombre, del agua abajo de las murallas de contención, de mí mismo... En ese momento noté la forma de una cruz brillando claramente a lo largo de la noche, con un aura de luz azul a su alrededor. Lo que vi fue la cruz iluminada sobre una capilla en la base de la colina de San Gellert. Súbitamente supe que el camino de la cruz conduce de la muerte a la vida, del desarraigo a la casa del Padre, del terror del pecado al arrepentimiento, del escepticismo a la fe. Decidí leer la Biblia. Con el corazón golpeando entré a una librería y pedí un Nuevo Testamento. Con gozo y pavor asistí al servicio divino, hasta que el Viernes Santo del año siguiente le pedí al ministro de la misión escocesa que me instruyera en la fe cristiana. No dije que deseaba ser bautizado. Sólo dije que quería conocer algo de la fe cristiana. Como alguien que ha estado hambriento durante mucho tiempo devora la primera comida que le pone delante, así tragué la Palabra de Dios. Al final de mi preparación sentí una urgencia de confesar a mi instructor las dudas que me habían estado obsesionando por mucho tiempo. Ahora mi mayor deseo era el de bautizarme. El único resultado posible de mi experiencia de conversión era recibir el signo externamente visible de la gracia interna que Dios había forjado en mí. Una vez más estaba parado al lado de un amplio río. Este no era el río de la muerte, sino el río de la vida. Sin embargo, no podía ver qué yacía debajo. No podía comprender claramente lo que significaría vivir una vida cristiana.

El ministro que me había conducido tan lejos me dio la respuesta: "Esto no es un final sino un comienzo." Cuando hacia finales del culto del día del Señor,... di un paso hacia adelante y respondí las preguntas que se me plantearon con un triple afirmativo, fui elevado a una nueva esfera de la vida.[53]

[53] *New Birth: A Study of the Evangelical Doctrine of Conversion in the Protestant Fathers* (Edinburgh: University Press, 1951), pp. xii-xiii, 124-25.

62

ADOPCION; PERDON; RECONCILIACION

Más allá de los conceptos de la justificación y de la nueva vida, la doctrina cristiana acerca de cómo se llega a ser cristiano incluye otros conceptos de origen bíblico. Si bien aparecen en ciertos casos en el Nuevo Testamento y en la teología cristiana moderna con menor frecuencia que otros términos, no obstante tienen importancia para la elaboración de una teología completa y equilibrada. Entre tales conceptos figuran la filiación por medio de la adopción, el perdón y la reconciliación; cada uno de ellos tiene que ver —al menos en cierta medida— con una relación.

I. ADOPCION

A. ANTIGUO TESTAMENTO

La filiación en relación con Yahvé, según el Antiguo Testamento, es un concepto de relación vinculado al éxodo y al pacto entre Yahvé y su pueblo. "Entonces dirás al faraón: 'Así ha dicho Jehovah: Israel es mi hijo, mi primogénito (*beni bekori*). Yo te digo que dejes ir a ni hijo para que me sirva. Si rehúsas dejarlo ir, he aquí que yo mataré a tu hijo, a tu primogénito' " (Exo. 4:22, 23). "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo" (Ose. 11:1). El concepto de filiación en relación con Yahvé no fue aplicado específicamente a toda la humanidad; es la filiación colectiva de Israel, no la filiación individual de los israelitas particulares lo que es magnificado.[1]

La ley del Antiguo Testamento no contenía una legislación específica concerniente a la adopción de niños.[2] Por ende es muy probable que el concepto neotestamentario de filiación por adopción haya sido derivado de la práctica legal en el Imperio Romano.

B. NUEVO TESTAMENTO

1. *Terminología*

Parece mejor examinar los pasajes neotestamentarios relacionados con la filiación por adopción en función de términos clave antes que regirnos por los principales tipos de escritos neotestamentarios.

[1] A veces también "hijos de Dios" es usado en el Antiguo Testamento para referirse a los ángeles. Ver Tomo 1, cap. 28, I, A, 1, f.
[2] M. J. Selman, "Adoption" (adopción), *The Illustrated Bible Dictionary*, 1:17.

a. La "filiación" o la "adopción" (*uiothesia*)

Uiothesia es un término paulino. Como la justificación, el término se deriva por lo menos parcialmente del ámbito del Derecho Romano, aunque el uso pactual veterotestamentario no debe ser oscurecido. Pero la adopción confiere un significado distinto al de la justificación.[3] Tanto la regeneración como la adopción se refieren a los cristianos en cuanto a su proceso de llegar a ser hijos de Dios, la primera en términos biológicos y la última en términos legales y/o pactuales.[4]

Los tres usos de Pablo de *uiothesia* en Romanos son bastante distintos. En 9:4 se refiere a la relación peculiar de Israel con Yahveh. En 8:23 se refiere a la resurreción corporal final. En 8:15 se refiere a llegar a ser hijos de Dios y la resultante filiación.[5] El tercero de estos usos expresa la realidad presente de la adopción. Los usos de *uiothesia* en Gálatas 4:5 y Efesios 1:5 también se relacionan con el uso en Romanos 8:15. La filiación está en contraposición con una esclavitud marcada por el temor (Rom. 8:15); es otorgada por Dios y por lo tanto debe ser recibida (Gál. 4:5); y ocurre "por medio de Jesucristo" (Ef. 1:5).

b. "Hijos de Dios" (1) (*tekna theou*)

Para todos los creyentes la Palabra confiere autoridad para llegar a ser "hijos de Dios" (Juan 1:12). Por medio del don del amor del Padre las personas llegan a ser "hijos de Dios" (1 Jn. 3:2). Aquellos en cuyo espíritu el Espíritu Santo presta testimonio son ciertamente "hijos de Dios" (Rom. 8:16).

c. "Hijos de Dios" (2) (*uioi theou*)

Los hacedores de paz serán llamados "hijos de Dios" (Mat. 5:9). La filiación llega "en Jesucristo" y "por medio de la fe" (Gál. 3:26). Los hijos de Dios tienen el Espíritu Santo en sus corazones para hacer posible la intimidad con el Padre (*Abba*) (Gál. 4:6), y andan "conforme al Espíritu de Dios" (Rom. 8:4). La misión de Cristo es conducir "a muchos hijos" (*pollous uious*) "a la gloria" (Heb. 2:10).

[3] Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, pp. 407-9. A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (ed. 1878), p. 516, rastreó la distinción entre adopción y justificación hasta William Ames (1576-1633), autor de *Medulla theologica*, cap. 28. Pero Millard Erickson, *Christian Theology*, pp. 961-63, ha recalcado la naturaleza declarativa, legal y objetiva de la adopción, especialmente el hecho de que sea una "transferencia" de "posición".
[4] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 202. Conner entendía la "adopción" tanto como un término legal indicativo de un "nuevo estado como un término familiar connotador de una nueva naturaleza". Ver también E. Y. Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 415-16. James M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of "uiothesia" in the Pauline Corpus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2º ser., núm. 48 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), esp. p. 269, piensa que los antecedentes conceptuales del uso paulino fueron tanto 2 Samuel 7:14 como el libro del Exodo.
[5] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 202.

d. Los "hijos" (*paidia*) y los "hijos de Abraham" (*tekna tou Abraam*)

En una cita tomada de Isaías 8:18 el autor de Hebreos (1:13) aludió a "los hijos que Jehovah me ha dado". En un intercambio con los fariseos, quienes habían reinvindicado a Abraham como su "padre", Jesús advirtió a sus oyentes: "Puesto que sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham" (Juan 8:39). Luego afirmó que el padre de ellos era el diablo (Juan 8:44).

e. Los "hermanos" (*adelfoi*) de Cristo

Ya que el Dios santificante hace que los santos sean "de la misma familia", Jesús "no se avergüenza de llamar" a los creyentes "hermanos" (Heb. 2:11). Es más: para Jesús, a los fines de "ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel" era preciso que fuera "hecho semejante en todo a sus hermanos" (Heb. 2:17).

f. "Herederos" (*kleronomoi*)

Quien había sido un "esclavo" ha llegado a ser un "hijo" y su "heredero" (Gál. 4:7). Tales hijos de Dios son "herederos de Dios" y "coherederos con Cristo" (Rom. 8:17a).

2. *Características*

Se pueden extraer ciertas características de los textos neotestamentarios relativos a la adopción.

a. La adopción es por Dios entendido como *Abba* (Gál. 4:6; Rom. 8:15).
b. La adopción se debe al amor de Dios (Ef. 1:5; 1 Jn. 3:1).
c. La adopción es por medio de Jesucristo (Gál. 3:26; Ef. 1:5).
d. La adopción implica el testimonio del Espíritu Santo junto con el del espíritu humano acerca de que los creyentes son ciertamente hijos de Dios (Rom. 8:16).
e. La adopción significa que aquellos que son conducidos por el Espíritu Santo son hijos de Dios (Rom. 8:14).
f. La adopción es una transición desde la esclavitud a la libertad de la filiación (Gál. 4:5, 7; Rom. 8:15).
g. La adopción implica hacer la paz (Mat. 5:9).
h. La adopción conduce a la disciplina divina de los hijos de Dios (Heb. 12:5-11).
i. La adopción significa que los hijos de Dios deben tener como objetivo la semejanza con Cristo (1 Jn. 3:2).
j. La adopción le trae al adoptado una herencia (Gál. 4:7; Rom. 8:17; 1 Ped. 1:3-5).

C. FORMULACION SISTEMATICA

John L. Dagg escribió que "en la adopción, tal como es practicada entre los hombres, un individuo recibe al hijo de otro en su familia y le confiere los mismos privilegios y ventajas que le concedería si fuera su propio hijo. En este sentido, Dios adopta a todos aquellos que creen en Jesucristo".[6] Aunque

[6] *A Manual of Theology*, p. 274.

Henry C. Thiessen, siguiendo a C. I. Scofield, insistió en que la adopción no es una "nueva relación" sino una nueva posición,[7] la mayoría de los teólogos han afirmado tanto la relación como la posición.[8]

1. *La adopción y el adopcionismo*

La doctrina cristiana de la adopción debe ser diferenciada clara y cuidadosamente del adopcionismo. El último término ha sido usado en la historia de la doctrina cristiana para referirse ya sea al punto de vista ebionita (siglo II) o mononarquianista dinámico de que Jesús fue un ser humano quien, presumiblemente en el momento del descenso del Espíritu Santo en su bautismo, fue adoptado por Dios y adquirió una posición quasi-divina.[9] El "adopcionismo" también puede hacer alusión a la enseñanza, en siglo VIII, de Elipando de Toledo (717-*c.* 800) y Felix de Urgel (m. 818) en España. Sostenían que mientras la filiación de Cristo en relación con el Padre era "según su divinidad" era "adecuada y natural", su filiación respecto del Padre "según su humanidad" era por adopción a través de la gracia.[10] Estas concepciones han sido tratadas como heréticas, la primera por su naturaleza unitaria y la última por su tendencia al nestorianismo.

2. *La adopción civil y la adopción por medio de Cristo*

James Madison Pendleton (1811-91) postuló tres similitudes y tres diferencias entre la práctica de la adopción civil de niños y la adopción por medio de Jesucristo. En cuanto a las similitudes, en ambos casos "el niño es *tomado de otra familia*", "el niño adoptado mantiene una *nueva relación con el adoptante*", y "el adoptado llega a ser el heredero del adoptante". Respecto de las diferencias, la adopción civil se supone que fue "permitida primeramente *en beneficio y por el bienestar de los padres sin hijos*", mientras que Yahvé "no es un padre sin hijos". Implica "algo *afable y atractivo en el adoptado*" que *llama la atención del adoptante,* mientras que el hombre pecador no tiene carácter moral alguno que atraiga a Dios. Conduce al establecimiento de una *relación filial* aunque *no necesariamente a un carácter filial,* mientras que a través de Cristo tanto la relación como el carácter son obtenidos.[11]

3. *La adopción y la filiación universal o particular*

Al tratar anteriormente el tema de Dios en cuanto Padre[12] consideramos el

[7] *Introductory Lectures in Systematic Theology*, p. 373. Ver *Scofield Reference Bible* (ed. 1917), sobre Efesios 1:5.
[8] John Murray, *Redemption — Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), p. 166, interpretó la adopción como una nueva "posición" y una nueva "relación" pero no per se como "una nueva naturaleza, carácter" o "disposición".
[9] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 115-19.
[10] Justo Luis González (1937-), *A History of Christian Thought*, tomo 2, From Augustine to the Eve of the Reformation (Nashville: Abingdon Press, 1971), pp. 107-10, esp. 108.
[11] *Christian Doctrines: A Compendium of Theology* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1878), pp. 291-92.
[12] Ver Tomo 1, cap. 20, III, c.

debate moderno entre protestantes liberales y protestantes evangélicos[13] respecto a la paternidad de Dios: si es universal o particular, y si todos los seres humanos o sólo los cristianos son los hijos de Dios. En tal contexto notamos el esfuerzo de E. Y. Mullins en los albores del siglo XX por delinear tres posibles posiciones mediadoras. La adoptada por Mullins fue la teoría de la filiación potencial/actual. El debate ha continuado, pero las dos posturas últimas están siendo defendidas por pensadores evangélicos.[14]

4. La adopción y el tiempo

¿Cómo debe relacionarse la adopción con la eternidad y el tiempo? Esto puede ser hecho de cuatro formas. Primeramente, la adopción, al igual que la elección, deriva de la eternidad pasada (Ef. 1:5). En segundo lugar, la adopción a través de Jesucristo llegó a ser posible por medio de la encarnación del Hijo eterno de Dios (Gál. 4:5). En tercer lugar, la adopción de las personas debe relacionarse con el momento en que llegaron a ser cristianas y se bautizaron (Gál. 3:26-29). En cuarto lugar, la adopción no estará completa hasta el momento de la resurreción corporal en la segunda venida de Cristo (Rom. 8:23).[15]

II. PERDON

El evangelio cristiano es la buena nueva del perdón divino de los pecados en Jesucristo.[16] El anuncio del perdón de Dios tiene sus raíces en las afirmaciones del perdón o de la remisión de los pecados por parte de Yahvé en el Antiguo Testamento.

En ambos Testamentos el perdón divino de los pecados descansa al menos sobre dos presuposiciones fundacionales. La primera es que el Dios del amor santo ha decretado que sus criaturas humanas vivan en compañerismo con él y según su voluntad. La segunda es que todas las criaturas humanas de Dios, habiéndose hecho pecadoras, están alienadas del compañerismo y de la voluntad de Dios y son culpables por sus pecados. El perdón no es posible aparte del ser personal y de la intención del único Dios, que es tanto justo como amoroso, tanto santo como misericordioso. El perdón no sería necesario si los

[13] Robert Alexander Webb (1856-1919), *The Reformed Doctrine of Adoption* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), esp. pp. 17-27, escribió su exposición de la adopción particular no sólo porque consideraba que los teólogos reformados anteriores habían descuidado la doctrina, sino también a los fines de refutar el "paternalismo" que enseña "la Paternidad universal de Dios y su correlato, la filiación universal de los pecadores y su implicancia, la hermandad universal del hombre".

[14] Erickson, *Christian Theology*, p. 962 y Norman Shepherd (1933-), "Adoption", *Baker Encyclopedia of the Bible*, 1:31-32, han sostenido la filiación universal y la Paternidad universal respectivamente. Reginald H. Fuller, "Adoption", *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan, 1951), 16; Stagg, *New Testament Theology*, p. 111, y Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, p. 239, han rechazado tanto la filiación universal cómo la Paternidad universal. Conforme a Stevens, la Paternidad universal es una idea estoica y no cristiana.

[15] Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, pp. 373-74; Stagg, *New Testament Theology*, p. 111.

[16] Hugh Dermot McDonald (1910-), *Forgiveness and Atonement* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), pp. 7-8; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness* (London: Nisbet and Co., 1927), p. 2.

seres humanos no fueran pecadores o si los actos humanos o el carácter humano pudieran efectuar la remoción del pecado y una relación restaurada con Dios.[17]

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El perdón, según el Antiguo Testamento, puede ser explorado ya sea identificando los principales verbos hebreos que expresan la idea de estos términos o indagando el uso de los mismos dentro de las principales divisiones de las escrituras veterotestamentarias.[18] Nosotros optaremos por el primer método.

Los verbos hebreos normalmente traducidos como la palabra "perdonar" son *nasa'* y *salah*. El verbo *nasa'*, que significa "elevar, sostener, levantar, dispensar o perdonar", por su raíz sugiere el levantamiento o la remoción de alguna barrera u obstáculo. Se usa para el perdón humano de los males cometidos por otros seres humanos (Gén. 50:17; Exo. 10:17; 1 Sam. 15:25; 25:28),[19] pero la mayoría de los usos hace referencia al perdón divino. Por ejemplo, Moisés oró pidiendo el perdón divino por el pecado de la idolatría (Exo. 32:32a), Miqueas declaró que Yahvé era un Dios que perdona (7:18a) y el salmista celebró la condición de que nuestra "transgresión ha sido perdonada" (32:1). La palabra es usada también en contextos en los que se declara que Dios no perdonará o no debería perdonar los pecados (Jos. 24:19c; Isa. 2:9b).[20] Consecuentemente, *nasa'* connota principalmente el significado de quitar o llevarse los pecados. En Levítico 16:22 la "imagen del chivo expiatorio describe concretamente lo que el término 'perdón' describe abstractamente".[21] Aunque en la gran mayoría de los usos *nasa'* tiene como objeto a los "pecados" o un sinónimo de pecados, puede aparecer con personas como su objeto (Ose. 1:6d; Isa 2:9b).

El verbo *salah* significa "levantar, aligerar, dispensar o perdonar". Por ejemplo, Moisés oró para que Yahveh perdonara a "un pueblo de dura cerviz" con su "iniquidad y pecado" (Exo. 34:9b). Yahvé declaró su perdón al pueblo quejumbroso y rebelde (Núm. 14:20). Salomón pidió perdón por el pecado de los israelitas (1 Rey. 8:30, 34, 36, 39, 50) y Yahvé prometió tal perdón bajo la condición del arrepentimiento (2 Crón. 7:14). Similarmente, el perdón fue el alegato del salmista (Sal. 25:11) al igual que su descripción de Yahvé (Sal. 103:3a; 130:4a) y una provisión de un nuevo pacto (Jer. 31:34c). Tanto *nasa'* como *salah* son usados en Números 14:19.

El *hiphil* o la raíz causativa del verbo *'abar*, "pasar por sobre", es usado para transmitir la idea de quitar o perdonar los pecados (2 Sam. 12:13; 24:10; Job 7:21) y el verbo *mahah*, que significa "quitar frotando o remover" es tra-

[17] William Klassen, *The Forgiving Community* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), pp. 19-29; McDonald, *Forgiveness and Atonement*, pp. 8-22.

[18] Respecto de lo último, ver E. Basil Redlich, *The Forgiveness of Sins* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), pp. 3-70; Klassen, *The Forgiving Community*, pp. 32-40; Morris Ashcraft, *The Forgiveness of Sins* (Nashville: Broadman Press, 1972), pp. 19-22.

[19] Klassen, *The Forgiving Community*, p. 42.

[20] Ibíd., p. 30. Ver también 1 Samuel 3:14. en el cual *nasa'* no es usado.

[21] Ibíd., p. 43.

ducido usualmente como "borrar" cuando se lo usa respecto de "transgresiones" o "iniquidad" (Sal. 51:1b, 9b; Isa. 43:25; 44:22).

La Septuaginta usó el verbo griego *afiemi* para traducir tanto *nasa'* como *salah* y también para traducir *kapar*, "cubrir" o "expiar". En tales textos de la Septuaginta los objetos del perdón son *amartiai* (pecados), *anomia* (falta de ley), *asebeia* (impiedad) y *aitia* (crimen), de modo que el "perdón es la cobertura o la remoción de estos males".[22]

B. ERA INTERTESTAMENTARIA

Según Basil Redlich, los escritos pseudepígrafos del Antiguo Testamento mencionan nueve diferentes "modos de ganar el perdón de Dios": "el arrepentimiento", "la oración", "el ayuno", "el dar limosna", "el sufrimiento", "hacer de mediador por otro ser humano", "la muerte", "las obras del justo" y "la sabiduría". Dentro de todos estos escritos, el más extenso tratamiento del pecado se encuentra en el Testamento de los Doce Patriarcas.[23] El perdón divino del pecado, para la comunidad de Qumrán, fue puesto en el contexto del pecado y de la culpa humanos, de la misericordia divina, del perdón como "una característica de los verdaderos hijos de Dios", y de la observancia no sólo del día de la Expiación sino también de un festejo especial de la renovación del pacto.[24]

C. EL NUEVO TESTAMENTO

Existen dos familias principales de palabras, cuyos verbos *afiemi* y *carizomai* proporcionan el concepto de perdón en el Nuevo Testamento.[25]

1. *"Afiemi"y sus cognados*

El verbo *afiemi*, que deriva de *apo*, "desde", y *iemi*, "enviar", significa "expedir" o "perdonar"; el sustantivo *afesis* significa una "expedición", un "perdón" o una "remisión". Estas palabras se usan frecuentemente en los Evangelios, Hechos y varias epístolas.

a. Evangelios

Jesús declaró que los pecados del paralítico estaban perdonados y afirmó su "autoridad para perdonar pecados en la tierra" (Mar. 2:1-12, esp. vv. 9, 10). En el Padrenuestro, Jesús les enseñó a sus discípulos a pedir la remisión de sus "deudas" (*ofeilemata*) "así como" ellos habían perdonado a sus "deudores" (*ofeiletais*) (Mat. 6:12). Expuso luego la relación entre el perdón divino y el perdón humano (Mat. 6:14, 15; también Mar. 11:25). Jesús defendió ante

22 Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 20.
23 *The Forgiveness of Sins*, pp. 84-90.
24 Klassen, *The Forgiving Community*, pp. 84-90.
25 En relación con el perdón conforme a la literatura del Nuevo Testamento, ver Alfred Willets, *What the New Testament Says about Forgiveness* (New York: Association Press, 1964).

Simón el fariseo su declaración del perdón de los pecados de la mujer pecadora que había ungido y besado sus pies, refiriéndose al gran amor de ella (Luc. 7:36-50, esp. vv. 47, 48) y mencionó la falta de perdón en la blasfemia en contra del Espíritu Santo (Mat. 12:31, 32). Igualmente, el propósito negativo o público de las parábolas implicaba la falta de perdón (Mar. 4:12). La parábola del siervo malvado contraponía la remisión por parte del rey de una gran deuda de su siervo con la negativa por parte del siervo de remitir una deuda mucho menor a su deudor, en un contexto en el que Jesús se refirió a perdonar "setenta veces siete" (Mat. 18:21-35; ver asimismo Luc. 17:3, 4). Jesús le pidió al Padre que perdonara a sus crucificadores (Luc. 23:34) y el perdón de los pecados de otros seres humanos debe caracterizar a aquellos que reciben el Espíritu Santo (Juan 20:23).

Según H. R. Mackintosh,

> el perdón de los pecados tiene un significado fundamental en la enseñanza de Jesucristo. La historia no revela ningún profeta o fundador de una religión que llegara tan lejos como él lo hizo, afirmando tener el poder de Dios para perdonar el pecado. Sus contemporáneos estaban obviamente conscientes de que adoptando esta actitud, su intención no era simplemente proclamar la verdad ni el principio general de que el perdón es algo posible, sino más bien ofrecerse a sí mismo con pronunciado énfasis como el garante y medio de la realidad del perdón. En su persona el reino de Dios está presente. Hablaba como judío a oyentes judíos. Pero todas las mentes más sublimes de la religión judía habían considerado invariablemente al perdón como la primera entre todas las bendiciones que aseguraría el advenimiento del Reino.[26]

Lo que para Mackintosh era esencialmente una característica, a saber, que Jesús anunció el perdón divino del pecado cuando declaró el advenimiento del reino de Dios, constituyó dos características para Jesse Morris Ashcraft, quien afirmó que las "dos ideas más distintivas" en el Nuevo Testamento en cuanto al perdón "son que Jesús 'perdonó el pecado' en su propio nombre" y que "sus seguidores proclamaron 'el perdón de los pecados' en el nombre de Jesús".[27]

b. Hechos de los Apóstoles

Según Pedro, Dios enalteció a Jesús para que diera "a Israel arrepentimiento y perdón de pecados" (5:31). Simón de Samaria fue alentado a arrepentirse y a orar por la posibilidad del perdón (8:22). Pablo aclaró tanto en Antioquía de Pisidia (13:38) como ante Herodes Agripa II (26:18) que el perdón de los pecados era anunciado y recibido por medio de Jesucristo.

c. Epístolas

Pablo correlacionó el perdón de los pecados o "transgresiones" con la redención a través de la sangre de Jesucristo (Ef. 1:7; Col. 1:14). Santiago anticipó el perdón de los pecados con la unción de los enfermos (5:15c). Juan

26 *The Christian Experience of Forgiveness*, p. 2.
27 *The Forgiveness of Sins*, p. 24.

enseñó que los pecados son perdonados después de ser confesados (1 Jn. 1:9), por causa de Jesús (1 Jn. 2:12).

2. "Carizomai"

Derivado del sustantivo *caris*, "gracia", *carizomai* significa "mostrar gracia a" o "perdonar". Aparece 23 veces en el Nuevo Testamento. Dieciséis de estos usos están en los escritos paulinos y siete en Lucas-Hechos. "Once de ellos son usados en el sentido usual clásico", esto es, "mostrar favor" o "dar libremente", sin relacionarse con la doctrina del perdón. Los otros doce usos, dos en Lucas y "diez en las epístolas palinas", sí se aplican al perdón.[28]

En los usos que hace Lucas en la parábola de los dos deudores (Luc. 7:42, 43) *carizomai* puede ser traducido como "perdonar". En 2 Corintios los usos se aplican a un miembro de iglesia que había sido disciplinado (2:7a; 2:10) y al posible pedido de perdón de Pablo a sus lectores por no haberlos recargado con apoyarlo económicamente (12:13). En las epístolas de la prisión el perdón es de "todos los delitos" (Col. 2:13b); las "quejas" de los demás han de ser perdonadas así como Dios o Cristo han perdonado a quienes han de perdonar a otros (Ef. 4:32; Col. 3:13).

Tres de los cuatro principales verbos bíblicos usados para transmitir el concepto de perdón, esto es, *nasa'*, *salah* y *afiemi*, pero no *carizomai*, connotan las ideas de levantar, apartar o enviar a otro lado. "Los pecados" o sus sinónimos son el principal objeto de tales verbos. El perdón en la Biblia es fundamentalmente la remoción de los pecados en cuanto constituyen una barrera entre el pecador y Dios. Los seres humanos pecadores son beneficiarios de esta acción divina de remoción. Por lo tanto, los pecados les son perdonados a los pecadores. "Tan lejos como está el oriente del occidente, así hizo alejar de nosotros nuestras rebeliones" (Sal. 103:12). En algunos pasajes en el Nuevo Testamento los "pecados" están en la forma gramatical acusativa y los receptores están en la forma dativa. En otros pasajes, siguiendo una suerte de una taquigrafía bíblica, leemos que Dios perdona a las personas o a los pecadores. Puesto que el anuncio bíblico del perdón divino se centra en la remoción de los pecados per se, el perdón no debe ser considerado primeramente como la remoción o remisión de la penalidad o castigo del pecado. Tampoco el pecado es "presentado" directamente "como el equivalente de la reconciliación".[29]

D. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

La doctrina del perdón divino de los pecados ha sido controvertida durante la historia del cristianismo principalmente en cuanto a la manera o al medio de su recepción, y secundariamente en cuanto a su relación con otros eventos o términos soteriológicos.

[28] Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 5.
[29] Ibíd., p. 3.

1. El perdón sacramental en la tradición católica

La tradición católica (ortodoxa oriental, católica romana, católica antigua, anglocatólica) ha enseñado durante siglos que el perdón/ la remisión de los pecados viene primariamente a través de los sacramentos. En la Iglesia Católica Romana se sostiene que el perdón de los pecados o de los castigos por el pecado es conferido por medio de cuatro de los siete sacramentos. Por medio del bautismo se efectúa "la remisión de todos los castigos", tanto los eternos como los temporales, y "de los pecados", tanto "originales" como "personales". La Eucaristía, en cuanto "sacrificio propiciatorio", "efectúa la remisión de los pecados y el castigo por los pecados" y "cura las enfermedades del alma purgándola de los pecados veniales y de los castigos temporales debidos al pecado". La penitencia es el sacramento del perdón de los pecados, y se sostiene que la misma descansa en la autoridad apostólica de remitir o retener los pecados "a los fines de reconciliar con Dios a aquellos de los fieles que cayeron después del bautismo". Uno de los efectos de la extrema unción es el perdón de los pecados.[30]

2. El perdón proclamatorio según los reformadores magistrales

Para los principales reformadores del siglo XVI, especialmente Martín Lutero, el perdón divino de los pecados era un corolario de la justificación por la gracia a través de la fe. Habiendo negado que la penitencia y la extrema unción fueran sacramentos, la mayoría de ellos mantuvo sin embargo una conexión, aunque tenue, entre el bautismo y la cena del Señor y el perdón de los pecados. Pero el avance central de los reformadores magistrales fue que el perdón pasó a ser disponible por medio de la predicación del evangelio. Para Calvino, los creyentes deben orar por el perdón divino.[31]

3. La comunidad anabautista de perdonados y perdonadores

Para los anabautistas del siglo XVI el perdón de los pecados no era sólo una bendición conferida por Dios a los nacidos de nuevo, sino también una característica principal de la verdadera iglesia. Especialmente por la forma en que se practicaba la excomunión se buscaba restaurar a la comunidad de fe, a través del perdón humano, a los culpables que se habían arrepentido y habían sido perdonados por Dios. Las llaves pertenecían a la iglesia, no al creyente individual.[32]

[30] Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 354-55, 412, 395, 425, 417, 446. Para una interpretación anglocatólica del sacramento de la penitencia, ver Wilfred Lawrence Knox (1886-1950), *Penitence and Forgiveness* (London: S.P.C.K., 1953; publicado primero en 1930).
[31] Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 235-37, 256, 316- 17, 346-48, 356, 380, 400-04; Michael Rogness (1935-), *Philip Melanchthon: Reformer without Honor* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1969), pp. 104-09; Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 126, 130, 132; Ronald Stewart Wallace (1911-), *Calvin's Doctrine of Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959), pp. 273, 281, 300-01; David Curtis Steinmetz (1936-), *Reformers in the Wings* (Philadelphia: Forress Press, 1971), p. 127 (sobre Martin Bucer).
[32] Balthasar Hubmaier, "The Twelve Articles of Christian Faith" (1527), núm. 10 y "On the Christian Ban"

4. El perdón por medio de la instrumentalidad del bautismo en la tradición de Campbell

El perdón divino de los pecados, según el movimiento iniciado bajo Thomas (1763-1854) y Alexander (1788-1866) Campbell, no sólo está basado en la gracia de Dios en Cristo y condicionado por la fe personal, arrepentido y obediente, sino que también es canalizado por medio del acto del bautismo cristiano: un acto "iniciatorio", "simbólico", conmemorativo, "confesional", "traslativo" y regenerativo que genera "la certeza del perdón de los pecados".[33]

5. El perdón combinado con otros términos soteriológicos en el protestantismo liberal

La tendencia hacia la combinación o la elisión de los términos "justificación", "perdón" y "reconciliación" parece haber comenzado con Albrecht Ritschl.[34] El resultado ha sido que los términos han sido tomados como sinónimos, y que por lo tanto sus significados distintivos prácticamente han desaparecido. Ser justificado es ser perdonado del pecado y sus penalidades, y ser perdonado es ser reconciliado o restablecido en la relación con Dios.

E. FORMULACION SISTEMATICA

La clarificación y la correlación de la doctrina del perdón conducen a los siguientes enunciados interpretativos:

1. El perdón: acción del Dios de gracia

El perdón divino de los pecados es un acto de la gracia divina. No es una acción esperada sino más bien inesperada. No es una acción ganada o adquirida por mérito, sino que es conferida a quien no se la merece. Al perdonar los pecados de los seres humanos Dios se refiere tanto a la realidad del pecado como a la posibilidad de la remoción del pecado. El perdón es posible puesto que ninguna ley del karma limita la soberanía del Señor de la religión bíblica.

2. El perdón y la muerte de Jesucristo

El perdón de los pecados bajo el nuevo pacto se hace posible y real por

(1527), en *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, trad. y ed. H. Wayne Pipkin y John Howard Yoder (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1989), pp. 239, 423-24; Peter Rideman, *Account of Our Religion, Doctrine and Faith* (1565), trad. Kathleen E. Hasenberg (Bromdon, U.K.: Plough Publishing House, 1950), p. 44; Robert Friedmann (1891-1970), *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*, Studies in Anabaptist and Menonite History, núm. 15 (Scottdale. Pa.: Herald Press, 1973), pp. 144-47; Klassen, *The Forgiving Community*, pp. 144-49.

33 Jesse Randolph Kellems (1892-?), *Studies in the Forgiveness of Sins* (New York: George H. Doran Co., 1926), pp. 66-184.

34 *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, pp. 38-85.

medio de la muerte de Jesucristo. Con la "remisión" lograda por su muerte llegó el elemento concomitante esencial, el perdón de los pecados (Ef. 1:7; Col. 1:14).

3. El perdón divino y el arrepentimiento/ la confesión humana

El perdón divino está condicionado por el arrepentimiento de los seres humanos pecadores. La conversión que implica el arrepentimiento, el cual fue central en la predicación de Juan el Bautista y de Jesús, es necesaria para que los pecadores se beneficien de la cancelación/de la remoción divina de sus pecados.

> Es claro que el perdón no podría ser dado por Dios a los no arrepentidos... Sería meramente una declaración arbitraria, no un hecho vital de la vida espiritual.
>
> ....
>
> A la vista de Dios un hombre sólo llega a merecer el perdón, esto es, sólo exhibe una actitud moral por la que puede ser perdonado, cuando adopta la idea de Dios acerca del pecado [en arrepentimiento].[35]

En el Nuevo Testamento (1 Jn. 1:9; 1 Tes. 4:3-8; Ef. 4:25-31; Col. 3:5-9) los creyentes son exhortados a reconocer o confesar sus pecados, buscar el perdón de Dios y alejarse de ellos. Un rabino judío, presuntamente de la era talmúdica, comentó lo siguiente en relación con la confesión y el perdón:

> Es similar a un ladrón que está siendo juzgado por un juez de instrucción. Mientras siga presentando objeciones será castigado; si deja una confesión, recibe la condena. Pero Dios es diferente. En tanto el hombre no confiese sus pecados, continúa recibiendo su condenación, pero tan pronto los confiese, es absuelto.[36]

Según William Klassen (1930-),

> Una confesión basada en la fidelidad de Dios trae tanto perdón como purificación. La palabra "perdón" enfatiza el aspecto forense; la purificación enfatiza la esfera cúltica. El pecado es una violación de la confianza por la que incurrimos en culpa en contra de Dios; es también una mancha que ensucia todo nuestro ser y deja su veneno en nuestro sistema. Son logradas tanto la purificación de la mancha como la cancelación de la obligación.[37]

4. El perdón divino y la proclamación del evangelio a través de la iglesia

El perdón divino es normalmente operativo a través de la predicación del evangelio de Jesucristo por y a través de la comunidad de quienes han sido perdonados. El mensaje apostólico, tal como es registrado en Hechos (2:38;

35 Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 55, 378.

36 Paul Billerbeck (1853-1932) en Hermann L. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 tomos en 7 (Munich: Beck, 1922-61), 1:170, tal como es trad. y citado por Klassen, *The Forgiving Community*, p. 156, aunque retrad. por el presente autor.

37 *The Forgiving Community*, p. 158.

3:19; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18), incluyó el anuncio del perdón de los pecados por Dios como una de las bendiciones de la era mesiánica. Continúa siendo la misión de la iglesia cristiana anunciar el perdón de los pecados por Dios. Sin embargo, el mensaje requiere que se corporice en la vida y la práctica además de declararse verbalmente,[38] y una iglesia que no sepa perdonar puede de hecho haber anulado su misión anunciatoria. James Gordon Emerson, h. (1926-) ha escrito acerca del " 'perdón realizado' en el cuerpo de Cristo".[39]

5. El perdón divino y el perdón humano

El perdón de Dios de los pecados humanos está dinámicamente relacionado con el perdón humano de los pecados de otros seres humanos. Esto es claro en el Padrenuestro (Mat. 6:12, 14, 15 y par.), en otro dicho de Jesús (Mar. 11:25) así como en la parábola del siervo malvado (Mat. 18:21-35, esp. 35). Hablar del perdón por los cristianos de la mala conducta de otros seres humanos como "condición" para el perdón de los cristianos por Dios pareciera amenazar el carácter libre y voluntario del perdón divino. Pero la enseñanza de Jesús es muy clara a los efectos de que constituye una contradicción ser implacable con nuestros congéneres y pretender el perdón de Dios. El perdón humano es la consecuencia esperada del perdón divino. ¡Los grandes deudores deben remitir las deudas pequeñas!

6. El perdón divino y las consecuencias del pecado

El perdón divino no quita instantánea e inmediatamente todas las consecuencias del pecado en esta vida presente. Lo que hace el perdón es quitar el pecado en cuanto la mayor barrera entre los seres humanos pecadores y el santo Dios, y ofrecer liberación del castigo eterno de los pecados. Pero las fuerzas malgastadas, los cuerpos mutilados o maltratados, el tiempo perdido y otros resultados del pecado pueden no ser superados aun cuando el perdón haya sido concedido.[40]

7. Las objeciones al perdón divino

Es posible argumentar que el perdón de los pecados por Dios es inconsistente con la inmutabilidad de Dios. Concordantemente, todo cambio en las relaciones divino-humanas sería cambio humano, puesto que Dios siendo inmutable no cambia. Tal argumento niega que Dios cambie en su actitud hacia las personas pecadoras que han sido perdonadas, así como en la relación con ellos. Ello tiende a hacer de Dios "el esclavo de su propia inmutabilidad", a socavar la realidad objetiva de la culpa,[41] o bien a condenar a toda la humanidad a la alienación de Dios o a postular la salvación por obras.

---

38 Ashcraft, *The Forgiveness of Sins*, p. 94.
39 *The Dynamics of Forgiveness* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), pp. 162-88.
40 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 180.
41 Ibíd., pp. 183-86.

Es también posible argumentar que la libre y graciosa concesión del perdón divino "alentará al pecador [perdonado]" a que continúe viviendo "en el pecado".[42] Esta es —en ropaje moderno— la objeción antinómica contestada por Pablo (Rom. 6:1-10). W. T. Conner ofreció tres respuestas.[43] Primeramente, el perdón divino ha implicado la costosa muerte del Hijo de Dios. En segundo lugar, este perdón divino está condicionado por el arrepentimiento humano, en que haga un giro de 180 grados. En tercer lugar, en las palabras de A. M. Fairbairn relativas a Jesús, "los hombres cuyos pecados él perdona odian el pecado de un modo que quienes no han sido perdonados nunca lo hacen."[44] Los peligros antinómicos —que no precisan ser negados—, no deberían socavar la realidad y la maravilla del perdón divino.

> En la parábola del hijo pródigo, él [Jesús] quería que sus oyentes percibieran que el personaje principal del relato no es el hijo menor, sino el padre. Si el padre hubiera muerto, el peregrino habría regresado para buscar la puerta cerrada y la posibilidad de la reconciliación anulada para siempre. Pero el padre vivió y amó y esperó. Si por lo tanto Cristo es digno de confianza, si existe un Dios viviente que ama y actúa, el perdón de los pecados es la posiblidad más estupenda, trágica y bendita de la vida.[45]

8. El perdón y los términos bíblicos afines

Aunque el perdón debe estar ciertamente correlacionado con otros términos neotestamentarios expresivos de lo que Dios hace por, para y en nosotros por medio de Cristo, el significado básico del perdón como la remoción del pecado o de los pecados no debería perderse o disminuir su énfasis como resultado de una combinación de éstos términos.[46] Vincent Taylor consideró la concepción "sintética" de Albrecht Ritschl y su posterior adopción como "inevitable" y "totalmente establecida... en el uso moderno".[47] Ese veredicto debe ser superado.

> En su panegírico funerario para Karl Barth, Hans Küng comentó acerca de cómo él estaba discutiendo una vez con Barth acerca de la posición del Papa y del oficio petrino de la iglesia. Sin poder ponerse de acuerdo, Küng dijo como modo de conciliación: "Bueno, está bien, le concedo mi buena fe." Inmediatamente después Barth se puso serio y dijo: "¿Así que me concede su buena fe? Yo no me he concedido nunca buena fe a mí mismo. Y cuando llegue el día en que deba aparecer ante mi Señor, entonces no me presentaré con mis hechos, ni con los tomos de mi *Dogmática* en el canasto sobre mi espalda: en ese caso, todos los ángeles tendrían que reírse.

---

42 Ibíd., p. 186.
43 Ibíd., pp. 186-87.
44 *The Philosophy of the Christian Religion*, p. 364. Ver Ashcraft, *The Forgiveness of Sins*, p. 106 para una refutación de la interpretación de Lucas 7:36-50 por Joergen Jensen de Dinamarca, en "Beyond Forgiveness", *Christianity Today*, 6 de noviembre de 1964, pp. 31-32.
45 Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, p. 13.
46 Redlich, *The Forgiveness of Sins*, p. 104, identificó el perdón con "la total restauración al compañerismo" y Ashcraft, *The Forgiveness of Sins*, pp. 12-13, 23, 24, 29-30, 32, 34, 35-36, 75, lo identificó con reconciliación, aunque (p. 76) él también pareció reconocer al perdón como la eliminación de la barrera del pecado. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, p. 3, siguiendo a Ritschl, tendía a identificar el perdón con la justificación.
47 *Forgiveness and Reconciliation*, p. 26.

Pero en ese día tampoco diré "Siempre he tenido buenas intenciones, he mostrado mi buena fe." No, entonces sólo diré una sola cosa: "Señor, sé misericordioso conmigo, pues soy pecador."[48]

III. LA RECONCILIACION

El evangelio cristiano constituye también las buenas nuevas de Dios acerca de la reconciliación consigo de los seres humanos pecadores, alienados, alejados de él y en enemistad con él, por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo.

A. ANTIGUO TESTAMENTO

¿Existe una doctrina veterotestamentaria de la reconciliación de Yahvé con su pueblo del pacto? La respuesta parece ser negativa si busca una familia de palabras en el Antiguo Testamento análogas con "reconciliar" y "reconciliación" en el Nuevo Testamento.[49] Sin embargo, algunos han visto en la cobertura del pecado por medio de la sangre del sacrificio (Lev. 6:30; Eze. 45:15; Dan. 9:24) una idea íntimamente relacionada con la reconciliación.[50] Mientras que la versión inglesa King James tiende a traducir el verbo hebreo *kapar* como "lograr una reconciliación" o "reconciliar", muchas traducciones modernas usan normalmente la palabra "expiar" o "lograr la expiación". Según E. C. Blackman, "en el uso hebreo [de *kapar*] Dios no es nunca el objeto de este verbo: 'expiación' en el Antiguo Testamento significa expiación del pecado, nunca el apaciguamiento de Dios".[51]

B. JUDAISMO INTERTESTAMENTARIO

En 2 Macabeos el verbo "reconciliar" (*katallagein*) es usado (1:5; 7:33; 8:29) acerca de la reconciliación con Dios a través de las oraciones de los judíos.[52] Según T. C. Smith, los rabinos judíos enseñaban la reconciliación "por pecados deliberados" por medio de buenas obras, del arrepentimiento y de la confesión", una suerte de "autorreconciliación" en la que los seres humanos constituían "el sujeto" y Dios "el objeto".[53]

C. NUEVO TESTAMENTO

Reconciliación es una "palabra paulina",[54] aunque *dialassein* aparece en Mateo 5:24 con respecto a la reconciliación entre seres humanos. Pablo empleó "el grupo de todas las palabras *allásso*", que se deriva de *allos*, "otro", y que significa "cambio, alteración o intercambio".[55] Aunque algunas de estas palabras pueden ser encontradas, tal como acabamos de observar, en la Septuagianta, "*apokatallasso* no se presenta nunca antes de Pablo, quien posiblemete acuñó el término; únicamente él usa *katallage* en el Nuevo Testamento".[56]

El verbo *katallassein*, "cambiar" o "intercambiar" (p. ej. monedas por otras de igual valor en el griego clásico), es traducido como "reconciliar" en 2 Corintios 5:18-20: "... Dios, quien nos reconcilió[57] consigo mismo por medio de Cristo" (v. 18a); "Dios estaba en Cristo reconciliando[58] al mundo consigo mismo" (v. 19a); "y como Dios os exhorta por medio nuestro, rogamos en nombre de Cristo: ¡Reconciliaos[59] con Dios! (v. 20b). Igualmente en Romanos 5:9, 10 "los enemigos" fueron "reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" y habiéndose reconciliado, serán "salvos por su vida". El sustantivo *katallage*, "reconciliación", es usado dos veces en 2 Corintios 5:18, 19, una vez en "el ministerio de la reconciliación" (v. 18c), una vez en "la palabra de la reconciliación" (v. 19c) y una vez en Romanos 5:11. El verbo compuesto *apokatallassein*, "reconciliar completamente", aparece en Efesios 2:16a en referencia a la reconciliación de judíos y gentiles por medio de la cruz de Cristo, y en Colosenses 1:22a en referencia a la reconciliación de los creyentes por medio de su cruz y en su cuerpo encarnado.

El mismo grupo de palabras expresa la reconciliación entre los seres humanos en el Nuevo Testamento. El verbo *diallassein* es usado en Mateo 5:24 en la exhortación de Jesús a buscar la reconciliación con los prójimos que estén ofendidos con nosotros antes de presentar nuestro don ante el altar. *Katallassein* aparece en 1 Corintios 7:11 con respecto a la reconciliación de la esposa con su esposo. *Sunallassein*, "reconciliar", se usa respecto del esfuerzo de Moisés de resolver una disputa entre dos hebreos (Hech. 7:26a, ver Exo. 2:11-15).[60]

D. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Es dudoso que hayan existido importantes desarrollos en la historia posbíblica de la doctrina de la reconciliación antes del período moderno. El repaso de James Denney de aquella historia resultó ser una combinación de la historia de la expiación y de la justificación por fe,[61] y al breve resumen de G. W. Bromiley se lo puede valorar del mismo modo.[62]

En la era moderna, sin embargo, ha surgido una gran pregunta, a saber, si

---

[48] McDonald, *Forgiveness and Atonement*, p. 114.

[49] "Reconciliation", *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 875; T. C. Smith, "Reconciliation", *Holman Bible Dictionary*, p. 1168.

[50] "Reconcile, Reconciliation", *Encyclopaedia Biblica*, col. 4021; "Reconciliation", *The New Westminster Dictionary of The Bible*, p. 794; E. C. Blackman, "Reconciliation, Reconcile", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4:16; "Reconciliation", *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 875.

[51] "Reconciliation, Reconcile", *The Interpreer's Dictionary of the Bible*, 4:16-17.

[52] "Reconciliation', *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 875.

[53] "Reconciliation", *Holman Bible Dictionary*, p. 1168.

[54] James Orr, "Reconciliation", *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1909), p. 784. Ver también Ralph P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta: John Knox Press, 1981).

[55] G. W. Bromiley, "Reconcile, Reconciliation", *The International Standard Bible Encyclopedia* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 4:55.

[56] Ibíd.

[57] Participio activo aoristo.

[58] Participio activo presente.

[59] Segundo aoristo imperativo pasivo.

[60] Bromiley, "Reconcile, Reconciliation', 4:55.

[61] *The Christian Doctrine of Reconciliation* (New York: George H. Doran Co., 1918), pp. 26-120.

[62] Bromiley, "Reconcile, Reconciliation", 4:56-57.

la reconciliación es doble, en el sentido de que no sólo los seres humanos son reconciliados con Dios, sino que también Dios es reconciliado con los seres humanos, o si es simple, en el sentido de que sólo los seres humanos son reconciliados con Dios. Ambas concepciones han sido defendidas dentro del seno del protestantismo evangélico.

A comienzos del siglo XX, Alexander Adamson (1843-?) defendió la doble reconciliación basándose en la ira divina en armonía con la ley divina, y en el hecho de que Dios cambiara lo que "sentía" y sus "acciones" aunque no su "carácter", además, que Dios tanto requería como proveía la reconciliación.[63] James Orr, insistiendo en que los pecadores son los objetos de la ira de Dios (Rom. 1:18) y de la condenación (Rom. 2:19), argumentó que la identificación planteada por Pablo de los judíos como "los enemigos" (Rom. 5:10; 11:28), que a la vez conllevan el sentido pasivo de "amados" en 11:28, dio apoyo a esta doble concepción. "La reconciliación del evangelio... tiene un doble aspecto: uno dirigido a Dios y otro al hombre; y la paz se realiza por medio de la remoción de las discrepancias en ambos lados."[64] James Denney, cuya defensa de la propiciación parecería haber impulsado su defensa de la doble concepción, fue reacio a tomar una postura firme. Reconoció que ni Pablo ni ningún otro escritor neotestamentario habló de Dios como "el objeto de la reconciliación", pero dejó lugar a que los cristianos modernos declararan que tienen "un Dios y un Padre reconciliados".[65] W. T. Conner volvió a exponer el argumento de Orr acerca del término "enemigos", y usó también Romanos 5:9, 10 para sugerir que dado que la reconciliación y la justificación son "sinónimos", la reconciliación significa "un cambio en la actitud de Dios hacia el hombre", y utilizó Mateo 5:23, 24 con su referencia acerca de quitar "la enemistad de un hermano", sin conformarse con descartar la propia.[66] Archibald McCraig también utilizó Mateo 5:23, 24.[67] Leon Morris, adoptando la concepción doble, insistió en que no había "ningún cambio en el amor de Dios", sólo la remoción de la ira de Dios.[68] Para Arthur Bamford Crabtree (1910-), la doble concepción no sólo era verdadera sino que también había sido sostenida por "Ambrosio, Gregorio, Tomás [de Aquino], Lutero, Melanchthon, Calvino y la mayor parte de la teología protestante y católica desde la Reforma".[69]

Federico Platt (1859- ?) adoptó la concepción simple de la reconciliación, puesto que "nunca leemos que Dios haya sido reconciliado".[70] James Stuart Stewart (1898-1990) la expuso como la enseñanza paulina. Respondió a los exponentes de la concepción doble cuestionando la naturaleza pasiva de los "enemigos" (*ecthroi*), rechazando la teoría de Anselmo de la satisfacción y las implicancias incorrectas de la "propiciación", e interpretando los textos acerca de "la ira de Dios" de manera escatológica, de modo que la ira no alterna

63 "Reconciliation", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1902), 4:204-07.
64 "Reconciliation", p. 785.
65 *The Christian Doctrine of Reconciliation*, esp. pp. 236, 238.
66 *A System of Christian Doctrine*, pp. 453-55.
67 "Reconcile, Reconciliation", *The International Standard Bible Encyclopedia* (1929), 4:2536.
68 'Reconciliation", *The New Bible Dictionary* (Leicester, U.K.: Inter-Varsity, 1929), p. 1077.
69 *The Restored Relationship: A Study in Justification and Reconciliation* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1963), pp. 183- 84.
70 "Reconciliation", *Dictionary of the Apostolic Church* (1918), 2:301-2.

con el amor y no exige el apaciguamiento.[71] Vincent Taylor tenía confianza en "que en el pensamiento paulino la reconciliación es la obra de Dios y que el hombre es el objeto";[72] Otto Weber y Michael Green concordaron con esto.[73]

P. T. Forsyth intentó lo que se aproxima a una posición mediadora entre las concepciones doble y simple. La reconciliación "significa no tanto que Dios sea reconciliado, sino que Dios es el 'Reconciliador' ". La reconciliación no es lograda "por una tercera parte". "Puesto que ambos somos personas vivientes, significa que existe una reconciliación de parte de Dios al igual que de la nuestra; pero sea lo que fuere, es efectuada por Dios mismo en sí mismo." "Decir sin rodeos que Cristo reconcilió a Dios" es "más falso que verdadero".[74]

Ha sido significativa para la doctrina de la reconciliación la teología de Karl Barth. En las palabras de G. W. Bromiley:

> ... Barth ofreció tal vez la exposición más fundamentada y sistemática de la reconciliación entendida como intercambio, en toda la historia de la teología (*Kirchliche Dogmatik*, IV, 1-3). Cristo como Hijo de Dios y Sacerdote tomó nuestro lugar: el juez justo juzgó por nosotros, asegurando nuestra justificación (IV,1). Cristo como Hijo del Hombre y Rey, el Hombre Real, vivió una vida santa para nosotros despertándonos en sí mismo a santificación (IV, 2). Cristo como Dios-hombre y Profeta realiza el ministerio de la reconciliación por medio del Espíritu Santo, el verdadero Testigo, convocándonos a nuestra vocación (IV, 3). Por medio de esta obra vicaria comprensiva nuestra relación con Dios experimenta un gran cambio —un cambio en nuestro interior— nuestra conversión.[75]

E. FORMULACION SISTEMATICA

1. La necesidad de reconciliación

La reconciliación divina es necesaria debido a los efectos separatistas, alienantes y generadores de enemistad del pecado humano (Rom. 5:10; Ef. 2:12; Col. 1:21). La reconciliación descripta en Romanos 5:10, 11 es afirmada en base a la realidad y los efectos del pecado delineados en Romanos 1:18—3:20. La doctrina bíblica de la reconciliación

> contrasta fuertemente con el pensamiento secular que puede hablar sólo de la reconciliación del hombre consigo mismo, sus congéneres o su ambiente. La Biblia reconoce la necesidad de reconciliación en estos niveles, pero estas relaciones derivan de la dependencia común que tiene todo de Dios; la necesidad básica es estar en una relación correcta con él.[76]

71 *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion* (New York: Harper and Brothers, s.f.; primera publ. 1935), pp. 204-24.
72 *Forgiveness and Reconciliation*, pp. 74, 81, 84.
73 Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:184-85; Green, *The Meaning of Salvation* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), p. 169.
74 *The Work of Christ* (2a. ed.; London: Independent Press, 1938; primera publ. 1910), pp. 82, 87.
75 Bromiley, "Reconcile, Reconciliation", 4:57.
76 Blackman, "Reconciliation, Reconcile", 4:16.

2. *Dios en cuanto reconciliador*

Es central a la doctrina bíblica la verdad de que Dios es el reconciliador y que la reconciliación constituye su obra. "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Cor. 5:19a). El énfasis legítimo sobre el papel de la humanidad del Dios-hombre, Jesucristo, en su muerte salvífica, no debería oscurecer la verdad de que la iniciativa y la agencia en la reconciliación pertenecen a Dios.

3. *La reconciliación a través de la muerte de Jesucristo*

La reconciliación no vino principalmente a través de la encarnación del Logos o de la vida y hechos de Jesús, sino más bien en y a través de su muerte (Rom. 5:10) mientras estuvo encarnado (Col. 1:22). Esa muerte fue el clímax de aquella trayectoria de obediencia y de autoentrega que hizo posible la reconciliación. Que Jesús cargara vicariamente con el pecado de los seres humanos constituyó la posibilidad divina para la reconciliación. La reconciliación (2 Cor. 5:18-20) descansa sobre la sustitución de quien no tenía pecado (2 Cor. 5:21).[77] Aun la reconciliación de grupos humanos alienados es por medio de la cruz de Jesús (Ef. 2:16). La reconciliación "presenta la unidad en armonía (*at-one-ment*) como resultado de la expiación (*atonement*)".[78]

4. *La reconciliación en cuanto presente y en cuanto futura*

La reconciliación, en un sentido, es la obra completa de Dios, en cuanto la obra salvadora de Cristo ha sido completada. El tiempo verbal aoristo de *katallassein* es usado en 2 Corintios 5:18 y en Romanos 5:10. Sin embargo, en otro sentido, la reconciliación ha de ser recibida. En efecto, "recibida" constituye lenguaje paulino (Rom. 5:11). La función embajadora de los cristianos implica rogar a los seres humanos que reciban la reconciliación (2 Cor. 5:20). "Dios nos trata como personas, no como objetos pasivos" al llamarnos a que aceptemos la reconciliación.[79] Al recibir la reconciliación, el compañerismo con Dios es restablecido, al haber sido quitada la alienación.

5. *La reconciliación entre los seres humanos*

Intimamente conectada con la reconciliación divina por medio de Jesucristo está la reconciliación de los seres humanos entre sí.[80] Esta última es el resultado derivado de la reconciliación divina. Tal reconciliación debe caracterizar las relacioners interpersonales, como en la instancia del adorador que busca la reconciliación antes de ofrecer su ofrenda (Mat. 5:23, 24). Debe modificar la desavenencia colectiva y la hostilidad, como en el caso de los judíos y gentiles (Ef. 2:14-16). Los conflictos étnicos, raciales y de clase actuales requieren de la agencia reconciliadora del Dios trino obrando por medio de su pueblo reconciliado y reconciliador.

[77] Algunos autores encuentran difícil diferenciar reconciliación de expiación, aun en el contexto de la discusión teológica: William D. Mackenzie, "Reconciliation and Atonement", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, pp. 762-64.
[78] Platt, "Reconciliation", 2:301.
[79] Bromiley, "Reconcile, Reconciliation", 4:56.
[80] Es un paralelo al perdón divino y perdón humano-humano. Ver arriba, II, E, 5.

6. *La palabra y el ministerio de la reconciliación*

Pablo declaró claramente que a quienes han sido reconciliados con Dios por medio de Cristo les ha sido dada la "palabra" (*logon*) o el "ministerio" (*diakonian*) de la "reconciliación" (2 Cor. 5:19c, 18c). La palabra y el ministerio de la reconciliación no son otra cosa que la comisión de Jesús a sus discípulos de "discipular" a la naciones (esp. Mat. 28:19a). Es tanto palabra como ministerio puesto que es tanto hablada como actuada.

> La reconciliación es más que una palabra-clave teológica para la obra de Dios de restaurar a los hombres y mujeres a sí mismo. Marca el camino de vida al cual son convocados por el hecho de estar reconciliados y de compartir el ministerio continuo de Dios de reconciliación en el mundo.[81]

Para los cristianos pensar que pueden anunciar efectivamente a los incrédulos la palabra divina de la reconciliación mientras mantienen la irreconciliación con sus congéneres cristianos, constituye una anomalía para la cual no existe ninguna legitimación en las Escrituras. La reconciliación debe darse tanto en los hechos como de palabra. Por lo tanto, p. ej., los "cortos" televisivos no pueden desplazar eficientemente a los misioneros.

7. *La reconciliación cósmica*

Pablo interpretó en Colosenses 1:20 la obra reconciliadora de Dios por medio de la muerte de Jesús como abarcadora de "todas las cosas" (*ta panta*) "tanto sobre la tierra como en los cielos". Tales palabras parecen trascender lo puramente humano. Algunos conectan este texto con Romanos 8:19-23, 1 Corintios 15:24-28 y Apocalipsis 21:1-4. El texto aparentemente escatológico parece referirse a la reconciliación en armonía con el orden creado, no a la salvación final asegurada de todos los seres humanos.[82]

Hemos examinado la filiación por medio de la adopción, el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios, todo lo cual, aunque cada parte, a su propio modo, se refiere a la nueva relación por medio de Jesucristo que Dios ha hecho posible. Ahora pasamos a otros términos bíblicos usados para describir lo que Dios hace para nosotros en Cristo: la salvación, la redención y la liberación.

[81] Martin, *Reconciliation*, p. 230. Ver también Arnold Come, *Agents of Reconciliation* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), pp. 29-50.
[82] Bromiley, "Reconcile, Reconciliation", 4:56.

63

SALVACION; REDENCION; LIBERACION

En nuestra búsqueda de una comprensión de todos los términos bíblicos principales, y de los conceptos teológicos que se refieren a la aplicación de la obra salvadora de Jesucristo para con los seres humanos, es necesario considerar la salvación o liberación, la redención o la readquisición, y la liberación o la puesta en libertad. Cada uno de estos conceptos tiene su propia terminología bíblica, aunque a veces los cristianos modernos los han tratado como sinónimos.

I. SALVACION

El concepto de la salvación o de la liberación divina está profundamente arraigado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos[1] y puede encontrarse en los documentos y usos del cristianismo posbíblico.

A. ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Los verbos hebreos y sus usos*

Cinco verbos hebreos y, en algunas instancias, sus cognados se relacionan con la salvación divina o la expresan.

a. *Yasa'* y sus cognados

Los términos más frecuentemente usados en relación con la salvación consisten en la familia de palabras construidas alrededor del verbo *yasa'*, "poner en libertad, ayudar, dar victoria a, o salvar". Los sustantivos *y'sua'h, y'sa'*, y *tesua'h* confieren la idea de "seguridad o salvación", y el participio *mosa'ot* significa "aquel que salva".[2]

El contexto más común para la utilización de *yasa'* y sus cognados era la liberación del cautiverio entre enemigos. Algunas de estas ocasiones de la liberación divina de los enemigos estuvieron históricamente especificadas: de

[1] James Barr duda que la religión del Antiguo Testamento fuera soteriocéntrica. Ver su escrito "An Aspect of Salvation in the Old Testament", en *Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, ed. Eric J. Sharpe y John R. Hinnells (Manchester: Manchester University Press, 173), pp. 39-52.
[2] Sobre "Jesús como Salvador", ver Tomo I, cap. 41, V.

la esclavitud egipcia[3] y en el desierto;[4] de los madianitas por medio de Gedeón;[5] de los filisteos;[6] de David en manos de Saúl y Absalón;[7] de Judea bajo Josafat de manos de Moab y Amón;[8] de Jerusalén bajo Ezequías en manos del ejército de Senaquerib;[9] y de Judá del exilio babilónico y como remanente retornado.[10] Otras ocasiones de liberación de los enemigos se referían a grupos específicos o eran bastante generales: los justos liberados de los malos;[11] los pobres o necesitados;[12] los humildes o abatidos;[13] y en general.[14] Tal liberación por Yahvé de la mano de los enemigos debía ser proclamada o dada a conocer a las naciones.[15]

Ocasionalmente *yasa'* y sus cognados expresaban la liberación de pecados o transgresiones,[16] y raramente se referían a la liberación de enfermedad mortal, especialmente en el caso de Ezequías.[17] Esta liberación reflejaba la justicia[18] de Dios y su amor[19] y era eterna.[20] No podía efectuarse a través de ídolos[21] o astrólogos.[22]

b. *Nasal*

El verbo *nasal*, "sacar" o "extraer" en el radical *hiphil* puede significar "enviar" y en el radical *niphal* "ser enviado" o "escapar". A veces la liberación divina estaba históricamente especificada: de los egipcios;[23] David de Saul;[24] de Senaquerib;[25] y del rey de Babilonia.[26] En otros momentos la liberación era de numerosos enemigos,[27] de los problemas,[28] de los falsos profetas,[29] del pecado y la culpa,[30] y de la muerte.[31]

[3] Exodo 14:13, 30; 15:2, 1 Samuel 10:19; Salmo 106:8, 10.
[4] Salmo 78:22.
[5] Jueces 6:36, 37; 7:7.
[6] 1 Samuel 7:8; 14:6, 23; 17:47; 2 Samuel 3:18, 1 Crónicas 11:14.
[7] Salmo 3:7a; 57:3a; 59:2.
[8] 2 Crónicas 20:17.
[9] Isaías 37:20, 35; 2 Reyes 19:19, 34; 2 Crónicas 32:22.
[10] Salmo 69:35a; 106:47a; Isaías 45:17; 46:13; 60:18; 62:1; Jeremías 30:10, 11; 31:7; 42:11; 46:27; Ezequiel 34:22; 36:29a; Sofonías 3:17a; Zacarías 8:7, 13; 9:16a; 10:6a.
[11] Salmo 14:7a; 35:3, 9; 37:39, 40; 119:94; Nehemías 9:27.
[12] Job 5:15; Salmo 34:6; 72:4, 13; 109:31.
[13] 2 Samuel 22:28a; Job 22:29; Salmo 18:27; 34:18; 149:4b.
[14] Salmo 7:1; 9:14; 17:7; 18:2; 27:1; 35:9; 44:6, 7; 55:16; 60:5; 69:1, 29, 35a; 71:2; 118:14b, 21b, 25; Isaías 59:17.
[15] Salmo 71:15b; 96:2b; 98:2, 3; Isaías 49:6d; 52:7b, 10b.
[16] Salmo 79:9; 85:4, 7; Isaías 59:1; Jeremías 3:23.
[17] Salmo 68:20; Isaías 38:20.
[18] Isaías 63:1.
[19] Salmo 6:4; 31:16; 108:6; 109:26.
[20] Isaías 45:17; 51:6c, 8c, d.
[21] Isaías 45:20b; 46:7e; Jeremías 2:28, 29.
[22] Isaías 47:13b-d.
[23] Exodo 3:8; 5:23; 12:27; 18:4, 8, 9, 10; Jueces 6:9; 1 Samuel 10:18.
[24] 1 Samuel 26:24; 2 Samuel 12:17d; 22:1, 18, 49.
[25] Isaías 38:6; 2 Reyes 18:30b, 33, 35; 2 Crónicas 32:11, 13b, 14, 15, 17b.
[26] Jeremías 42:11c.
[27] 1 Samuel 12:10; 2 Reyes 17:39; Nehemías 9:28d.
[28] Salmo 34:17b, 19; 40:13; 54:7a.
[29] Ezequiel 13:21a, 23b.
[30] Salmo 39:8a; 51:14a.
[31] Salmo 33:19a; 56:13a; 86:13b.

c. *Palat*

El verbo *palat*, "escapar", que significa "librar" en los radicales *piel* y *hiphil*, era usado respecto de la liberación divina. Esto se aplicaba especialmente a liberación de los enemigos y de las personas malignas.[32] Dios libera a aquellos que confían en él[33] según su justicia divina.[34]

d. *Malat*

El verbo *malat*, "escapar", significa "librar" en los radicales *piel* y *hiphil*. Es usado en referencia a la liberación del remanente de Babilonia efectuada por Yahvé,[35] de la muerte[36] y de la debilidad.[37]

e. *Sezab*

El verbo *sezab* que en la raíz *piel* significa "poner en libertad" o "liberar", fue usado en el libro de Daniel en relación con la liberación de Sadrac, Mesac y Abednego del horno ardiente[38] y de Daniel del foso de los leones.[39]

2. *Resumen de la enseñanza*

El lenguaje de salvación/liberación apareció más frecuentemente en los Profetas y en los Escritos que en el Pentateuco. El uso más recurrente se refería a la liberación de los enemigos o de los peligros y problemas, y estos textos son a menudo históricamente específicos. Con menor frecuencia se puede leer acerca de la liberación divina del pecado o de la muerte. La liberación de Yahveh es siempre consistente con su carácter, ya sea con respecto a la justicia o al amor y tiene como condición la confianza humana. Es Yahvé quien libera y es el Salvador.[40]

B. LAS EXPECTATIVAS JUDIAS Y GENTILES DE LA SALVACION ANTES DEL ADVENIMIENTO DE JESUCRISTO

Luego del gobierno seléucida y de la independencia macabea, así como bajo el imperio romano, los judíos palestinos expresaron la esperanza de la salvación divina principalmente en función de la próxima emancipación del yugo romano y de la inauguración del gobierno del Mesías. Según Los Testamentos de los Doce Patriarcas la salvación venidera vendría a través de un Mesías menor de Judá y de un Mesías mayor de Leví.[41] Según 1 Enoc (etiópico), la liberación divina del justo vendría a través del "Hijo del Hombre", una figura divina que vendría a la tierra.[42] Las expectativas farisaicas fueron expresadas en los Salmos de Salomón, en los cuales un Mesías davídico, esencialmente humano, derrocaría a los romanos en el tiempo dispuesto por Dios y establecería su reino sobre los judíos reunidos y los gentiles conversos.[43] En el siglo I d. de J.C. 4 Esdras expresó una clara doctrina acerca de la poca cantidad de los salvos.[44] Para los esenios la liberación venidera sería a través de un profeta como Moisés, un Mesías real y un Mesías sacerdotal.[45] Mientras los saduceos tenían poco interés en la salvación divina, los zelotes fueron abogados militantes de la revuelta en contra de Roma.[46]

Las nociones gentiles de la salvación fueron principalmente de tres clases. El culto imperial romano, comenzando con Augusto César, quien fue llamado Soter y que habría traído "salvación" (*salutem*) al pueblo romano, condujo a una más marcada adoración del emperador en Oriente que en Roma misma. Algunas pretensiones cúlticas alternativas en cuanto a la salvación podían encontrarse en las religiones mistéricas, las cuales ofrecían la salvación por vía de un ritual, que era "en su mayor parte tanto irracional como no-ético"; por medio de la magia, la cual ofrecía salvación en el sentido del control de los demonios "por medio del conocimiento y el pronunciamiento de la palabra clave" correcta; y por medio de la astrología, una forma de fatalismo según la cual "una correcta lectura de las estrellas que gobiernan el destino humano... develará los secretos del futuro". La salvación por medio del conocimiento (*gnosis*) fue la característica de lo que llegaría a ser el gnosticismo y de los escritos herméticos. Los estoicos no contemplaban ninguna posibilidad para la vida después de la muerte.[47]

C. NUEVO TESTAMENTO

La terminología correspondiente al concepto neotestamentario de la salvación, definido con precisión, consiste del verbo griego *sozein*, "salvar" o "curar"; del sustantivo *soteria*, "salvación"; del sustantivo *soterion*, "seguridad" o "salvación"; del verbo *diasozein*, "llevar a través de con seguridad, rescatar, salvar"; y del sustantivo *soter*, "Salvador". Debido al amplio uso de estos términos en el Nuevo Testamento, resulta aconsejable examinar los diversos tipos de escritos neotestamentarios.

---

32 Salmo 17:13a; 18:48a; 37:40; 43:1b; 71:4; 82:4.
33 Salmo 22:8; 91:14a.
34 Salmo 31:1c.
35 Isaías 46:4c; Jeremías 39:18a.
36 Salmo 107:20b; 116:4b; Jeremías 39:18b.
37 Salmo 41:1.
38 3:15c, 17, 28b.
39 6:16b, 20b, 27.
40 Edward Michael Banks Green, *The Meaning of Salvation*, pp. 25- 29, ha hallado que la victoria, la reinvindicación, un estado de bienestar libre y completo y gran valor constituyen el "contenido" de la doctrina de la salvación del Antiguo Testamento. Sobre los textos del Antiguo Testamento expresivos de Dios como Salvador (Sal. 18:46b; Isa. 43:3a; 45:15, 21c; Hab. 3:18b), ver F. F. Bruce, " 'Our God and Saviour': A Recurring Biblical Pattern", en *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James*, ed. S. G. F. Brandon (Manchester: Manchester University Press, 1963), pp. 51-66.

41 Testamento de Gad 8:1.
42 1 Enoc 46:1-3; 48:7; 50:3; 51:2; 61:8; 62:2; 69:29.
43 Salmos de Salomón 17:23-27, 36, 38, 41; 18:6, 8.
44 4 Esdras 7:60; 8:3, 38,39.
45 1QS 9:11; 1QSa 2:11-22.
46 Green, *The Meaning of Salvation*, pp. 55-71.
47 Ibíd., pp. 72-88.

1. Marcos y Mateo

El Evangelio de Marcos expresa el concepto de la salvación por medio del verbo *sozein*, el cual es traducido a veces como "completar" o "sanar" antes que como "salvar". Los usos en referencia a la sanidad corporal incluyen al hombre con la mano paralizada (Mar. 3:4), a la hija de Jairo (5:23), a la mujer que padecía una hemorragia desde hacía doce años (5:28, 34), al ministerio sanador de Jesús (6:56), y a la sanidad de Bartimeo por medio de la fe (10:52). El verbo *sozein* es usado con referencia a la vida extendida en el sentido de la liberación de la muerte (15:30, 31), a la salvación de la vida en respuesta al evangelio (8:35), a la poca cantidad de los salvos (10:26) y a la salvación escatológica por medio de la perseverancia y de la reducción del tiempo de angustia (13:13, 20). Todos estos textos, con la sola excepción de 5:23, tienen un paralelo en Mateo, en Lucas o en ambos. Marcos enfatiza la fe y a un Jesús que toca a los demás.[48]

Peculiar a Mateo es la asociación de la salvación de Yahvé con el nombre de Jesús (1:21), el uso de *sozein* en el relato de la plegaria de discípulos para que Jesús los salvara de la tormenta en el mar de Galilea (8:25), y la inclusión del dicho de la perseverancia en la misión de los Doce (10:22) al igual que en el "pequeño apocalipsis".

2. Lucas-Hechos

El concepto de la salvación en el Evangelio de Lucas lo impregna todo aun más, como lo ponen de manifiesto sus pasajes distintivos. El sustantivo *soteria* aparece tres veces en la profecía de Zacarías (1:69, 71, 77) y el sustantivo *soterion* fue usado por Simeón (2:30) y en la cita de Isaías 40:3-5 con referencia a Juan el Bautista (3:6).[49] Un uso adicional de *sozein* se refiere a la sanidad física, la del leproso agradecido (17:19). El mismo verbo se usa en relación con la mujer pecadora que ungió los pies de Jesús (7:50), en la versión de Lucas de la parábola del sembrador (8:12), en el dicho acerca de la salvación de vida tal como figura en el "pequeño apocalipsis" (17:33), al referirse al joven rico (18:26) y en el dicho acerca del que "busca y salva" encontrado en el relato acerca de Zaqueo (19:10), en cuyo contexto también se utiliza el sustantivo *soteria* (19:9). Mientras que Lucas comparte con los demás Sinópticos el concepto de la sanidad en cuanto salvación, él remarca aun más que Jesús es el Salvador de los gentiles y que la salvación "esta inextricablemente ligada" con su persona.[50]

En Hechos "...*sozein* aparece trece veces, *diasozein* cinco, *soteria* seis, *soter* dos [y] *soterion* una".[51] "La salvación traída por Jesús es el tema de toda la era apostólica".[52] La temática se encuentra en los sermones de Pedro y Pablo y

[48] Ibíd., pp. 119-21.
[49] El sustantivo *soter* se utiliza con referencia a Dios en cuanto Salvador (1:45) y a Jesús en cuanto Salvador (2:11).
[50] Green, *The Meaning of Salvation*, pp. 125-26.
[51] Ibíd., p. 125.
[52] William Adams Brown, "Salvation, Saviour", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (1902), 4:365.

en los relatos de Hechos. La salvación es ofrecida a "todo aquel que invoque el nombre del Señor" (2:21) tal como Joel había prometido. El verbo es usado en una versión libre de Deuteronomio 32:5 (2:40). Se entregaba un informe diario referente a "los que habían de ser salvos". El uso de los Sinópticos de *sozein* es retenido en 4:9 y 14:9. La salvación está exclusivamente en Jesús en cuanto que "no hay otro nombre... en que podamos ser salvos" (4:12). La voz pasiva del verbo es usada respecto de Cornelio y su casa (11:14). Pablo en Antioquía de Pisidia declaró que "el mensaje de esta salvación" había sido enviado a los judíos y prosélitos (13:26) y usó el sustantivo al traducir Isaías 49:6 (13:47). Los cristianos de Judea habían enseñado en Antioquía de Siria que la circuncisión era necesaria para la salvación (15:1). Pedro declaró que la salvación era por medio de la gracia de Cristo para gentiles y judíos (15:11). Una joven esclava que realizaba adivinación se refirió "al camino de salvación" (16:17b). La pregunta del carcelero de Filipos daba a entender el verbo *sozein*, ya fuera en cuanto a los efectos del terremoto o bien en cuanto una expresión del hambre de Dios y de la liberación (16:30);[53] y Pablo en su respuesta utilizó el mismo verbo (16:31). El verbo fue usado respecto del rescate de la tempestad en el Mediterráneo (27:20, 31); para significar salud (27:34) y respecto de la salvación divina en cuanto "anunciada a los gentiles" (28:28).

3. El Evangelio y las epístolas de Juan

El Evangelio de Juan emplea *sozein* seis veces, *soteria* una vez (4:22) y *soter* también una vez (4:42).[54] El Hijo de Dios fue enviado al mundo "para que sea salvo por él" (3:17), y su testimonio está dirigido a salvar a los seres humanos (5:34). Quien entra al redil por medio de Jesús como pastor "será salvo" (10:9). La mejoría de Lázaro se describe por una forma de *sozein* (11:12). Jesús oró en Getsemaní pidiendo al Padre que lo "salvara" de su gran "hora" de sufrimiento y muerte (12:27). En 1 Juan no se utiliza ni "salvar" ni salvación", aunque *soter* aparece en 4:14.[55] Según Juan, la salvación está íntimamente relacionada con la vida eterna, interpretada como presente al igual que como futura, y está dirigida a toda la humanidad.[56]

4. Las epístolas paulinas

"San Pablo tiene mucho más que decir acerca de la salvación que cualquier otro autor neotestamentario: tanto —de hecho— cuanto todo lo que dice el resto al respecto". Habiendo afirmado ésto, Michael Green procedió a sugerir que la salvación "tiene, tal vez, un mayor derecho que [la justificación o la unión con Cristo] de acercarse al corazón del cristianismo según Pablo".[57] Pablo, incluyendo las epístolas pastorales, utiliza *sozein* 28 veces, *soteria* 17 veces, *soter* 12 veces y *soterion* y *soterios*, un adjetivo, una vez cada una.

[53] Green, *The Meaning of Salvation*, pp. 149-50.
[54] Ibíd., p. 131.
[55] Ibíd., p. 208.
[56] Ibíd., pp . 131, 133.
[57] Ibíd., p. 152.

Michael Green ha tratado la doctrina paulina de la salvación bajo tres títulos: "La salvación como un evento pasado", "como una experiencia presente" y "como una esperanza futura".[58] Sin embargo, los diversos usos por parte de Pablo de la familia de palabras en torno a *sozein* no encajan en su totalidad en ese molde.[59] La salvación es el propósito de la encarnación del Hijo de Dios (1 Tim. 1:15; Tito 2:11). Los seres humanos han sido "elegidos" o "designados" para recibir la salvación "por la santificación del Espíritu y fe en la verdad" (1 Tes. 5:9; 2 Tes. 2:13). Dios se propone salvar "al remanente" entre los judíos (Rom. 9:27). Pablo oró por sus hermanos judíos (Rom. 10:1) y trabajó para la salvación de "algunos" (Rom. 11:14) y "así todo Israel será salvo" (Rom. 11:26). Pero debido al tropiezo de Israel "ha venido la salvación a los gentiles" (Rom. 11:11). Tanto del judío como del gentil es cierto que "todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo" (Rom. 10:13). Ciertamente Dios "quiere que todos los hombres sean salvos" (1 Tim. 2:4).

La salvación es ciertamente un acontecimiento pasado describible en el tiempo de verbo aoristo (2 Tim. 1:9; Tito 3:5). Somos salvos de la ira de Dios (Rom. 5:9) por medio de la vida de Jesús (Rom. 5:10), y por la gracia de Dios, no por nuestras propias obras (Ef. 2:5, 8). Hoy es el día de la salvación (2 Cor. 6:2) y "la palabra de verdad" es "el evangelio" de "salvación" (Ef. 1:13). La salvación viene luego de que uno es hecho sabio por medio de las Sagradas Escrituras (2 Tim. 3:15). La tristeza y el arrepentimiento según Dios conducen a la salvación (2 Cor. 7:10), así como también la fe y la confesión (Rom. 10:9, 10), pero aquellos que se niegan a amar la verdad no serán salvos (2 Tes. 2:10).

No obstante, la salvación es también un proceso en el presente (1 Cor. 1:18; 2 Cor. 2:15), tal como lo indica el participio presente. Para la guerra cristiana se necesita "el casco de la esperanza de la salvación" (1 Tes. 5:8) o "el casco de la salvación" (Ef. 6:17). La salvación es en realidad un objetivo continuo para aquellos que "están firmes" en la palabra predicada (1 Cor. 15:2); para aquellos que combaten en unidad y no son intimidados por los adversarios (Fil. 1:28); para aquellos que "perseveran" en "vida" y "doctrina" y se salvan tanto a sí mismos como a quienes "los escuchan" (1 Tim. 4:16); y para aquellos que "se ocupan" en su "salvación con temor y temblor" (Fil. 2:12). Asimismo, la salvación es el objetivo de la misión a los gentiles (1 Tes. 2:16; 1 Cor. 10:33) y el resultado del poder de Dios para los judíos y gentiles (Rom. 1:16) y de un mensaje que algunos consideran como locura (1 Cor. 1:21). Pablo se adaptó hasta el límite del acomodamiento a los fines de "salvar a algunos" (1 Cor. 9:22); su angustia y resistencia resultó en la salvación de otros (2 Cor. 1:16; 2 Tim. 2:10); su propio encarcelamiento fue benéfico (Fil. 1:19). Aun el testimonio de un creyente por medio de su vida tiene el propósito de conducir a la salvación de su esposa/o (1 Cor. 7:16).

La salvación es también escatológica. Se espera que una persona excomulgada será salva en la venida de Cristo (1 Cor. 5:5). Aun si se pierden las recompensas por las labores apostólicas, el obrero "será salvo" (1 Cor. 3:15). De hecho, "fuimos salvos" con "esperanza" de "la adopción" final "como hijos" (Rom. 8:24). "La salvación está más cercana... que cuando creímos" (Rom. 13:11).

[58] Ibíd., p. 153-89.

[59] La presente afirmación es un poco irónica puesto que Green, p. 171, nota 1, criticó a T. W. Manson, A. M. Hunter y C. Ryder Smith por dejar de lado el "uso lingüístico real de Pablo" y desarrollar "temas afines".

5. Las epístolas generales

Para Pedro, la salvación era distintivamente escatológica (1 Ped. 1:5) y constituía, de hecho, "el fin" de la "fe" (1 Ped. 1:9), la cual había sido "buscada" por los profetas del Antiguo Testamento (1 Ped. 1:10). Los ocupantes del arca de Noé experimentaron la salvación (1 Ped. 3:20) al igual que aquellos bautizados por medio de la resurreción de Jesús (1 Ped. 3:21). Si bien es difícil para el justo ser salvo (1 Ped. 4:18) y debemos "crecer para salvación" (1 Ped. 2:2b), existe una salvación compartida (Jud. 3) y la oportunidad de salvación puede ser extendida por la paciencia del Señor (2 Ped. 3:15). El pueblo del Señor fue liberado de Egipto (Jud. 5) y otros han de ser arrebatados del fuego (Jud. 23a). En 2 Pedro se emplea el término "Salvador" cinco veces, todas ellas con referencia a Jesús, y Judas lo utiliza una vez en relación con Dios.

Santiago preguntó retóricamente: ¿Se puede ser salvo por la fe sin las obras? (2:14). Ciertamente, "la palabra implantada" salva (1:21b) y únicamente "un solo Dador de ley y Juez" puede salvar y destruir (4:12a). "La oración de fe dará salud al enfermo" (5:15), y "el que haga volver al pecador del error de su camino salvará su vida de la muerte, y cubrirá una multitud de pecados" (5:20).

Según la epístola a los Hebreos Noé construyó un arca "para la salvación de su familia" (11:7) y Dios envió ángeles para servir a los que habían de heredar la salvación (1:14). Dios perfeccionó a Jesús, el "pionero" de la "salvación", "por medio de los padecimientos" (2:10), siendo Dios el único que podía salvarlo de la muerte (5:7). Jesús es "Autor de eterna salvación para todos los que le obedecen" (5:9). No hay escape para aquellos que "descuidan" "una salvación tan grande" (2:3), pero el autor estaba persuadido de que sus lectores conocían las "cosas mejores que conducen a la salvación" (6:9). Jesús puede salvar completamente por medio de su intercesión "a los que por medio de él se acercan a Dios" (7:25). Finalmente, Cristo "aparecerá para salvación a los que le esperan" (9:28).

6. Apocalipsis

La salvación pertenece a Dios (7:10; 19:1), precisamente la salvación que ha llegado con Jesús para que sea vencido Satanás (12:10). La palabra "salvación" es "plenamente escatológica", "encabeza una lista de alabanzas a Dios" y "es claramente la palabra más expresiva y comprensiva con la que Juan puede describir las obras poderosas de Dios". Michael Green detecta en los tres textos que usan la palabra "salvación" tres temas dominantes: "el perdón" (7:10), "la victoria" (12:10) y la "reinvindicación del justo juicio de Dios" (19:2).[60]

[60] Green, *The Meaning of Salvation*, pp. 210-15.

La salvación según el Antiguo Testamento fue principalmente la liberación de los propios enemigos, siendo mencionada con menor frecuencia la liberación del pecado y de la muerte. El énfasis neotestamentario fue diferente. En los Evangelios sinópticos la salvación significaba sanidad física por parte de Jesús a través de la fe. En Lucas la salvación mesiánica había sido anticipada por judíos piadosos, significaba la salvación de vida y estaba dirigida a los gentiles. En Hechos se afirma que la salvación es sólo por medio de Jesús. En Juan y en Pablo la salvación es el propósito de la encarnación; para Juan está íntimamente relacionada con la vida eterna, y para Pablo tiene dimensiones pasadas, presentes y futuras. La salvación está relacionada con la elección y, sin embargo, Dios desea que todo sea salvo. En 1 Pedro la salvación es escatológica, en Hebreos Jesús es su "pionero" y en el Apocalipsis la salvación involucra la victoria y la reivindicación.

D. FORMULACION SISTEMATICA

Las expresiones posbíblicas de la doctrina de la salvación han tendido a estar tan acopladas o aun subordinadas a las doctrinas posbíblicas de la justificación, la regeneración, el perdón, la unión con Cristo, la santificación y similares que no disponen de una historia distintiva significativa. Sin embargo, debería observarse que el cristianismo evangélico ha tendido a emplear más frecuente y habitualmente durante la era moderna los términos "salvar", "salvación", "ser salvo" y "Salvador" que el Nuevo Testamento como un todo, con el resultado de que "la salvación" ha pasado a tener para los evangélicos una función central y un uso comprensivo casi desconocido durante los siglos anteriores.[61] No obstante, en tal uso la salvación como evento pasado ha sido mucho más dominante que la salvación como proceso presente o como consumación futura. La apropiación de la centralidad de la salvación entendida como liberación en la obra de los teólogos de la liberación del siglo XX será discutida más adelante.[62]

Ahora precisamos dar expresión a la concepción de la salvación en tres tiempos y tres fases (*soteria* y *sozein*). Varios teólogos[63] protestantes del siglo XX han adoptado la idea de que la salvación es un acto o evento pasado, un proceso presente continuo y una consumación futura. En este sentido se han citados textos neotestamentarios que reflejan cada uno de los tres aspectos: en cuanto hecho pasado (Luc. 19:9; Tito 3:5; 2 Tim. 1:9); en cuanto proceso presente (1 Cor. 1:18; 2 Cor. 2:15), y en cuanto consumación futura (Rom. 13:11; 1 Ped. 1:5). Tal concepción se basa en el énfasis neotestamentario sobre la salvación dada por Dios del pecado y de la muerte antes que sobre el énfasis veterotestamentario en la salvación divina de nuestros enemigos humanos. Consecuentemente, los cristianos pueden afirmar: "Hemos sido salvados, estamos siendo salvados y seremos salvados."

Puede hablarse de salvación según un esquema en cuatro partes: salvación "del placer del pecado" (principalmente la regeneración), "del castigo del pecado" (la justificación; el arrepentimiento y la fe), "del poder del pecado" (la santificación) y "de la presencia del pecado" (la glorificación).[64] La salvación sería aquella que comprende la totalidad de la persona: "El cuerpo", "los afectos", "la imaginación", "la memoria" y "la voluntad".[65] Los teólogos han discutido si la salvación es principalmente personal y sólo muy secundariamente social o si es tanto social como personal.[66]

61 B. B. Warfield, *The Plan of Salvation* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1935), citó como las principales alternativas a la doctrina calvinista de la salvación de "autosoterismo", el "sacerdotalismo" y el "universalismo".
62 Ver Arne Sovik, *Salvation Today* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1973); Denis Edwards, *What Are They Saying about Salvation?* (Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1986).
63 Lewis Sperry Chafer, *Salvation* (Chicago: Moody Press, 1944), pp. 3-5; W. T. Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 158-64; Arthur Walkington Pink (1886-1952), *The Doctrine of Salvation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), pp. 106-07; George David Henderson (1888- ?), *The Salvation of God* (2a. ed.; Edinburgh: B. McCall Barbour, 1960), pp. 17-27, 35-54; Herschel H. Hobbs, *Fundamentals of Our Faith*, pp. 101-12; Donald G. Bloesch, *The Christian Life and Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), pp. 42-43; Dale Moody, *The Word of Truth*, p. 311.

II. REDENCION

Algunos han usado el término "redención", conjuntamente con la creación, como una de las dos rúbricas bajo las cuales se incluyen virtualmente todas las doctrinas de la Biblia.[67] Otros han empleado el término "redención" como sinónimo de expiación o de la obra salvadora de Cristo.[68] Aquí el término será usado en un sentido más restringido para referirse al cuerpo de enseñanzas derivado de los usos de las familias de palabras bíblicas traducidas normalmente como "redimir" o "redención".

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Los dos familias de verbos hebreos son usadas para expresar la idea de la redención en el Antiguo Testamento.

1. *Ga'al*

El verbo *ga'al* significa "redimir" o "readquirir", especialmente por medio del pariente más cercano. Cuando se refiere a la acción de Dios, este verbo se utiliza la mayoría de la veces para referirse a la redención de la esclavitud o la opresión o de los enemigos. Yahvé le indicó a Moisés que dijera a los israelitas "Os *redimiré* con brazo extendido y con grandes actos justicieros" (Exo. 6:6c). Según el Cántico de Moisés y Miriam: "En tu misericordia guías a este pueblo que has *redimido*" (Exo. 15:13a). Existieron otros usos referentes

64 Pink, *The Doctrine of Salvation*, pp. 109-32.
65 Edwin Keneth Lee, *The Meaning of Salvation* (London: A. R. Mowbray and Co., Ltd., 1959), pp. 59-75.
66 Hans Franklin Rall, *Religion as Salvation* (New York: Abingdon- Cokesbury Press, 1953), pp. 101-04, 198-208; Lee, *The Meaning of Salvation*, pp. 76-89.
67 Albert Cornelius Knudson (1874-1953), *The Doctrine of Redemption* (New York: Abingdon Press, 1933). Knudson estaba tratando la teología del Antiguo Testamento.
68 John Dick Fleming (1863-?), *Redemption: The Christian Doctrine Set in the Light of History* (London: Hodder and Stoughton, 1921); Joseph Lachowski, C. M., *The Concept of Redemption according to the Gospel of St. John* (Diss., Pontificium Athenaeum Angelicum, Rome, 1958).

a la opresión o a los enemigos.[69] A veces el contexto sugería la protección divina.[70]

Ocasionalmente *ga'al* connotaba la redención del pecado[71] o de la muerte.[72] El participio "Redentor" (*go'el*) es usado frecuentemente.[73]

2. *Padah*

El verbo *padah* significa "desatar", "redimir por medio del pago de un precio" o "liberar". Al igual que *ga'al*, su más frecuente uso es en cuanto redención de la opresión, la esclavitud o los enemigos. El deuteronomista, negando que Israel hubiera sido elegido debido a su población, registró: "Es porque Jehovah os ama y guarda el juramento que hizo a vuestros padres, que os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha *rescatado* de la casa de esclavitud, de mano del faraón, rey de Egipto" (7:8). El lenguaje y el significado se repiten en Deuteronomio[74] y a lo largo de los Profetas[75] y de los Escritos.[76]

Padah se usa en el Pentateuco respecto de la redención y consagración de los primogénitos de los israelitas.[77] A veces se usa en el sentido más general de liberación de las preocupaciones o de la angustia.[78] Puede transmitir el concepto de la redención del pecado[79] o de la muerte.[80] El deseo de Dios de redimir puede ser frustrado por la falta de arrepentimiento humano.[81]

B. NUEVO TESTAMENTO

Existen dos familias de palabras griegas que confieren el concepto de la redención en el Nuevo Testamento.

1. *"Lutroun" y sus cognados*

El verbo *lutroun* significaba "liberar en base a rescate o recibir rescate", "redimir" o "liberar". Cuatro sustantivos están relacionados con este verbo. *Lutron*, "rescate", se encuentra en el conocido texto del rescate en los Sinópticos (Mar. 10:45; Mat. 20:28). *Lutrosis*, "redención", es usado tres veces, mientras que *apolutrosis*, "liberación de rescate" o "redención", se usa nueve veces. *Antilutron*, "precio correspondiente" o "rescate", aparece sólo en 1 Timoteo 2:6.

69 Salmo 69:18; 72:14a; 77:15; 106:10b; 107:2a; Isaías 43:1b; 48:20; 52:3; Lamentaciones 3:58; Miqueas 4:10d.
70 Isaías 52:9; 63:9.
71 Isaías 44:22.
72 Salmo 103:4a; Oseas 13:14a.
73 Job 19:25a; Salmo 19:14; 78:35b; Proverbios 23:11a; Isaías 41:14; 43:14a; 44:6a, 24a; 47:4; 48:17a; 49:7a, 26c; 54:5, 8b; 59:20; 60:16b; 63:16b; Jeremías 50:34a.
74 9:26; 13:5b; 15:15a; 24:18a.
75 Miqueas 6:4a; Jeremías 15:21b; 31:11; Zacarías 10:8b.
76 2 Samuel 7:23b, d; Job 6:23; Salmo 31:5b; 34:22a; 71:23; 1 Crónicas 17:21; Nehemías 1:10.
77 Exodo 13:13b, 15b; 34:20b; Números 18:15.
78 2 Samuel 4:9; 1 Reyes 1:29; Salmo 25:22.
79 Salmo 26:11; 103:8; Isaías 1:27; 50:2.
80 Job 4:20; Salmo 44:26; 49:15.
81 Oseas 7:13.

Algunos de los usos de *lutron* y sus cognados no son marcadamente escatológicos en su significado. Interpretan más bien la redención como evento pasado (1 Cor. 1:30; Rom. 3:24; 1 Tim. 2:6), esto es, redención "de toda iniquidad" (Tit. 2:14) o "de vuestra vana manera de vivir, la cual heredasteis de vuestros padres" (1 Ped. 1:18), o como una realidad presente que trae el perdón de los pecados (Ef. 1:7; Col. 1:14; Heb. 9:15b).

Otros textos que emplean *lutroun* y sus cognados son marcadamente escatológicos. Zacarías (Luc. 1:68) y Ana (Luc. 2:38) vieron en el advenimiento de Jesús el cumplimiento de la redención prometida. Para algunos y por un tiempo fue frustrada la esperanza de la redención de Israel (Luc. 24:21a), pero según el "pequeño apocalipsis" la "redención está cerca" (Luc. 21:28). La redención escatológica se expresa en conexión con "las primicias del Espíritu" (Rom. 8:23), "la garantía" (Ef. 1:14) y el haber sido sellados en el Espíritu Santo (Ef. 4:30). La redención por Jesús como un sumo sacerdote se describe como "eterna" (Heb. 9:12).

2. *"Agorazein" y sus cognados*

El verbo *agorazein*, "comprar en el mercado" (*agora*) o "redimir", se usa seis veces para expresar la actividad redentora de Dios o Cristo, y el verbo compuesto *exagorazein*, "comprar todo" o "redimir", es empleado dos veces. Estos usos, cuyo carácter no es escatológico, se centran en la gratuidad de la redención (1 Cor. 6:20), la redención "de la maldición de la ley" (Gál. 3:13a) o de "los que estaban bajo la ley" (Gál. 4:5), en la redención de sólo algunos de entre los hombres (Apoc. 14:3b, 4c) y para Dios (Apoc. 5:9c), en la negación del Redentor por parte de falsos profetas (2 Ped. 2:1) y en el peligro de ser hechos esclavos de los hombres (1 Cor. 7:23).

¿Cómo es probable que haya sido entendido este lenguaje de redención por los lectores del siglo I? Los cristianos judíos probablemente lo asociaban con el dicho del rescate del propio Jesús, y tal vez también con los pasajes donde aparecen *ga'al* y *padah* en el Antiguo Testamento, especialmente aquellos que rememoran el éxodo, y con Isaías 53. Los cristianos gentiles lo relacionaban más probablemente con los mercados de esclavos en el imperio romano y su práctica de la manumisión monetaria.[82]

Mientras que en el Antiguo Testamento la redención fue a menudo identificada como redención de esclavitud, opresión o enemigos, en el Nuevo Testamento fue más frecuentemente identificada como redención del pecado o de los pecados.

82 Green, *The Meaning of Salvation*, p. 167. Henry Beach Carré (1871-1928), *Paul's Doctrine of Redemption* (New York: Macmillan, 1914), esp. 21, interpretó la doctrina de Pablo de la redención humana como "parte de" la redención cósmica, esto es "la liberación del hombre de la dominación de los poderes demoníacos, particularmente del pecado y la muerte".

C. FORMULACION SISTEMATICA[83]

La redención en el uso veterotestamentario, tal como fue observado anteriormente, tendió más en su significado hacia la *liberación* de los enemigos de Israel. Tal liberación de los enemigos era expresada también por el término "salvación".[84] Para los cristianos de hoy la redención puede no ser principalmente de enemigos internacionales o ejércitos invasores sino más bien de los enemigos de la alienación, soledad, tendencia al suicidio, adicción a las drogas, desesperación, amenaza de crimen, violencia étnica y racial, desempleo, pobreza y cuestiones similares.

La redención implica que el pecado tiene la característica de esclavitud o falta de libertad. La crisis humana está envuelta en la trampa del mal moral. La actividad redentora de Dios en Jesucristo significa un *liberarse* de la esclavitud del pecado y el consecuente ingreso a la libertad de los hijos de Dios.

Para los cristianos de los siglos XX y XXI "la redención" puede no conferir con todo su significado la idea del pago de un rescate en un mercado de esclavos o en un campo de batalla. Pero para una generación que ha llegado a tomar conciencia profunda de lo que significa la toma de rehenes, no debería ser extraña la idea de la *readquisición* para liberar a los cautivos. Por lo menos la gratuidad de tal redención debería estar clara.

Tal como lo hizo el apóstol Pablo, los cristianos de hoy en día pueden relacionar íntimamente la redención con el perdón de los pecados. La readquisición de personas ocurre cuando se deja el pecado de lado. Por lo tanto, la redención tiene a la remisión como su correlato.

La redención, siendo no sólo pasada y presente sino también futura, señala hacia el fin: la *parousia,* la resurrección, el juicio y demás. La redención final incluirá el cuerpo y por lo tanto abarcará la resurrección de los muertos.

En la teología católica romana la redención puede ser interpretada de tal modo que incluye la comunión con la iglesia.[85] En la teología feminista contemporánea la redención puede ser la liberación de las mujeres actuales.[86]

III. LIBERACION

La liberación no ha sido una de las rúbricas más comúnmente utilizadas en las teologías protestante y católica romana a partir de la Reforma protestante, aunque constituye un concepto bíblico y ha pasado a tener una gran prominencia en el último tercio del siglo XX. Por ende, se justifica tratar el concepto por separado.

---

83 La doctrina de la redención en sentido restringido no tiene una historia posbíblica notable; por lo tanto procederemos a realizar la formulación sistemática.
84 Ver arriba, I, A, 1.
85 Boniface A. Willems (1926-), *The Reality of Redemption* (New York: Herder and Herder; London: Burns & Oates Ltd., 1970), pp. 61-126.
86 Mary Grey (1941-), *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption, and the Christian Tradition* (London: S.P.C.K., 1989), esp. pp. 1- 14. Grey ha escrito en defensa del concepto del pecado femenino entendido como "elegir ser la víctima" de la discriminación y el abuso (pp. 14-19), del movimiento contemporáneo en torno a la Diosa (pp. 52-60) y de la reinterpretación de la muerte de Jesús "como culminación de la gran negación y del gran bloqueo de la dinámica de la mutualidad en relación" (p. 125).

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Hay dos verbos hebreos que normalmente transmiten la idea de la salida de los esraelitas de Egipto gracias a la intervención de Yahvé.

1.. "*Yasa'* "

El verbo *yasa'* en el radical *hiphil* significa "provocar la salida" o "sacar". La traducción de la versión inglesa King James es "sacar" o "hacer salir". Se utiliza repetidas veces con referencia al éxodo de Egipto y de la esclavitud.[87] A veces se usa en el contexto de las quejas de los israelitas en el desierto,[88] respecto del uso que hace Yahvé de Moisés y Aarón,[89] o de la salida de Abraham de Ur de los los Caldeos conducido por Yahvé.[90] Puede referirse genéricamente a la liberación divina de los enemigos[91] o de las preocupaciones,[92] o a la futura reunión y restauración del pueblo llevada a cabo por Yahvé.[93]

2. "*'Alah*"

El verbo *'alah* en el radical *hiphil* significa "hacer que algo ascienda", "preparar el terreno para" o "levantar". La traducción de la versión inglesa King James es "sacar". Se utiliza repetidas veces para hacer referencia al momento en que Yahvé sacó a los israelitas de Egipto.[94] El contexto es frecuentemente el de las quejas[95] de los israelitas o de la desobediencia idolátrica, violadora del pacto, por parte de los israelitas.[96] Esta palabra también se usa en relación con la liberación divina de Babilonia.[97]

B. NUEVO TESTAMENTO

El verbo griego *eleutheron* (que significa "liberar", "poner en libertad" o "liberar de la esclavitud") y sus cognados son los principales portadores del concepto de liberación en el Nuevo Testamento. El sustantivo *eleutheria* significa "libertad" y el adjetivo *eleutheros* o *eleuthera* significa "libre" y se usa sustantivamente para significar una "persona libre".

---

87 Exodo 3:10, 11, 12; 6:6, 7; 7:4, 5; 12:42, 51; 13:3, 9, 14, 16; 16:32; 18:1; 20:2; 29:46; Levítico 19:36; 23:43; 25:38, 42, 55; 26:13, 45; Números 15:41; 20:16; 23:22; 24:8; Deuteronomio 4:20, 37; 5:6, 15; 6:12, 21, 23; 7:8, 19; 13:5, 10; 16:1; 26:8; 29:25; Josué 24:5, 6; Jueces 2:12; 6:8; 1 Reyes 8:16, 21, 51, 53; 9:9; 2 Crónicas 6:5; 7:22; Salmo 105:37, 43; 136:11; Jeremías 7:22; 11:4; 31:32; 32:21; 34:13; Ezequiel 20:6, 9, 14, 22; Daniel 9:15.
88 Exodo 16:3, 6; 32:11, 12; Deuteronomio 1:27; 9:12, 26, 28.
89 Exodo 6:13, 27; 1 Samuel 12:8.
90 Génesis 15:7; Nehemías 9:7.
91 1 Samuel 22:49; Salmo 18:19.
92 Salmo 25:17; 107:14, 28; 143:11.
93 Ezequiel 20:34, 41; 34:13.
94 Exodo 3:8, 17; 33:1; Deuteronomio 20:1; Josué 24:17; Jueces 6:8; 1 Samuel 8:8; 10:18; 12:6; 2 Samuel 7:6; 1 Crónicas 17:5; Isaías 63:11; Jeremías 16:14; 23:7; Amós 2:10; 3:1; 9:7; Miqueas 6:4.
95 Exodo 17:3; 32:1, 4, 8, 23; Números 14:13; 16:13; 21:5; Jueces 6:13.
96 1 Reyes 12:28; 2 Reyes 17:7, 36; Nehemías 9:18; Jeremías 2:6; 11:7.
97 Jeremías 16:15; 23:8; 27:22.

1. Evangelio de Juan

En un diálogo con judíos creyentes, Jesús declaró: "Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres (*eleutherosei*)" (8:31b, 32). Sus oyentes respondieron: "Somos descendienes de Abraham y jamás hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: "Llegaréis a ser libres (*eleutheroi*)"?" (8:33). ¡La memoria política judía era efímera! Ni la esclavitud en Egipto ni la cautividad babilónica ni el gobierno seléucida —por no mencionar el yugo romano— fue tomado en cuenta en esta respuesta a Jesús. Al parecer, a estos interlocutores la esclavitud religiosa parecía aun más improbable. Jesus respondió: "Todo aquel que practica el pecado es esclavo del pecado. El esclavo no permanece en la casa para siempre; el Hijo sí queda para siempre. Así que, si el Hijo os hace libres (*eleutherose*), seréis verdaderamente libres (*eleutheroi esesthe*)" (8:34-36). A continuación hay una discusión acerca de la paternidad de los oyentes: si es abrahámica o en diabólica (8:38-44).[98]

2. Epístolas de Pablo

Según Pablo, Ismael el hijo de Agar había nacido de la carne, pero Isaac, el hijo de Sara, la mujer "libre" (*eleutheras*), nació por medio de la promesa (Gál. 4:22, 23). Agar representa al monte Sinaí, o a la actual ciudad de Jerusalén, "la cual es esclava juntamente con sus hijos" (4:25), mientras que Sinaí representa "la Jerusalén de arriba" que es "libre" (*eleuthera*) y es "nuestra madre", puesto que somos "hijos de la libre" (*eleutheras*) (4:26, 31). "Estad, pues, firmes en la libertad (*eleutheria*) con que Cristo nos hizo libres (*eleutherosen*), y no os pongáis otra vez bajo el yugo de la esclavitud" (5:1).

La libertad celebrada en Gálatas fue posibilitada por la emancipación del pecado descripto en Romanos. Anteriormente como "esclavos del pecado" los cristianos habían estado "libres en cuanto a la justicia" (*eleutheroi... te dikaiosune*) (Rom. 6:20). Ahora, "una vez libertados (*eleutherothentes*) del pecado" (6:18, 22), ellos han "sido hechos siervos de la justicia" (6:18) y "de Dios" (6:22a). Pablo declaró exultante: "La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado (*eleutherosen*) de la ley del pecado y de la muerte" (8:2).

Es verdaderamente el Espíritu Santo quien trae libertad (2 Cor. 3:17). Tal libertad se aplica a asuntos de conciencia (1 Cor. 10:29) y al apostolado (1 Cor. 9:1), aunque implica hacerse voluntariamente siervo de todos para evangelizarlos (1 Cor. 9:19). El tiempo final traerá "la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Rom. 8:21).

[98] Frederick Herzog, *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel* (New York: Seabury Press, 1972), respondiendo a la teología negra más que a la latinoamericana, tomó el Evangelio de Juan como la "clave interpretativa para la historia de la liberación", pues en Juan "podemos casi tocar con nuestras manos la primera lucha teológica plena con Jesus de Nazaret como el liberador" (pp. ix-x).

3. Epístolas generales

Santiago escribió acerca de "la perfecta ley" que libera o da libertad (*eleutherias*)" a quien "perservera en ella" (1:25). Así, se debe "hablar" y "actuar" tal como quienes están "a punto de ser juzgados por la ley de la libertad (*eleutherias*)" (2:12). Los creyentes deben vivir en libertad responsable, no haciendo de la libertad "un pretexto para hacer lo malo" (1 Ped. 2:16).

C. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION CONTEMPORANEA

"La liberación ha pasado a ser una idea clave en la teología moderna, tal como lo fue en otros tiempos la justificación, la regeneración, la santificación y la reconciliación."[99] Aunque el término "teología de la liberación" ha sido identificado con frecuencia principalmente con un movimiento latinoamericano, el concepto de la libertad fue enfatizado en Europa y Norteamérica tanto en el pensamiento cristiano como en el no cristiano antes del surgimiento de la teología de la liberación latinoamericana. Los teólogos europeos del siglo XX habían elaborado diversos conceptos referidos a la libertad: "La libertad en cuanto existencia", de Rudolf Bultmann, "la libertad de ser", de Paul Tillich, "la libertad en Cristo", de Karl Barth y "la libertad de crear", de Nicolas Berdyaev.[100] *La teología de la esperanza* (1964),[101] de Jürgen Moltmann, principalmente escatológica en su naturaleza y su *The Gospel of Liberation* (El evangelio de la liberación) (traducción al inglés de 1973)[102] sirvió como estímulo para la expectativa de la liberación de los pueblos oprimidos. Peter Crafts Hodgson (1934-) diferenció la libertad cristiana en sus cuatro fases de "creación, caída, redención, [y] consumación" de sus rivales libertades occidentales (en gran parte no-teístas): libertad "político-económica" (Marx), "racional-psicoanalítica" (Freud), "trágico-existencial" (Camus, Sartre), "extático-vitalista" (politeísmos naturalistas, contracultura) y "pragmático-tecnocrática" (Skinner).[103] Otros pensadores europeos y norteamericanos que habrían influenciado la teología de la liberación, especialmente la latinoamericana, fueron Ernst Bloch (1885-1977), Josef Hromádka (1889-1969), Dietrich Bonhoeffer, Paul Louis Lehmann (1906-94) y Paul Ricoeur (1913-).[104] Otros quienes con su ejemplo de vida influenciaron a los teólogos latinoamericanos de la liberación fueron Ernesto "Che" Guevara (1928-67), Camilo Torres (m. 1966), Dom Helder Cámara (1909-) y Ernesto Cardenal (1925-).[105]

[99] Moody, *The Word of Truth*, p. 335.
[100] Robert T. Osborn, *Freedom in Modern Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1967).
[101] Trad. James W. Leitch (New York: Harper and Row).
[102] Trad. H. Wayne Pipkin (Waco, Tex.: Word, 1973).
[103] *New Birth of Freedom: A Theology of Bondage and Liberation* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), esp. pp. 42-112.
[104] Raymond C. Hundley, *Radical Liberation Theology: An Evangelical Response* (Willmore, Ky.: Bristol Books, 1987), pp. 131-32.
[105] Deane William Ferm (1927-), *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1986), pp. 12-14; Hundley, *Radical Liberation Theology*, pp. 129-31.

La teología de la liberación llegó a ser por los años 1962-68[106] un movimiento teológico identificable en América Latina, y con las obras subsiguientes de teólogos protestantes tales como Rubem Alves (1933-) y José Míguez-Bonino (1924-) y teólogos católicos tales como Gustavo Gutiérrez (1928-), Juan Luis Segundo, S.J. (1925-1996), José Porfirio Miranda (1924-), Enrique Dussel (1934-), Hugo Assmann (1933-), José Comblin (1923-), Jon Sobrino, S.J. (1938-), Leonardo Boff, O.F.M. (1938-), Clodovis Boff (1944-) y José Severino Croatto. Estos teólogos respondieron a la situación económica, social, política y cultural de su historia y contexto latinoamericano.

Los/as teólogos/as negros/as y feministas en los Estados Unidos pertenecen al movimiento de la teología de la liberación en un sentido amplio. Entre los primeros figuran James H. Cone (1938-), James Deotis Roberts, padre (1927-), Warner Raymond Traynham (1936-), Gayraud Stephen Wilmore (1921-) y William Ronald Jones (1933-), y entre las segundas se encuentran Rosemary Radford Ruether (1936-), Letty M. Russell (1929-), Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938-) y Jane Schaberg.

Los teólogos africanos y asiáticos han dado expresión también al tema de la liberación y son ahora reconocidos como parte integrante del amplio movimiento de la teología de la liberación.[107]

Puesto que la presente obra no pretende interpretar ni evaluar todos los aspectos de la teología de la liberación, debemos necesariamente centrar la atención en el concepto o los conceptos de la liberación tal como son expresados en aquel movimiento, especialmente en su fase latinoamericana. Serán de suma importancia tres preocupaciones.[108]

En primer lugar, la concepción liberacionista de la Biblia y de la autoridad ha afectado su comprensión de la liberación. El método teológico del movimiento se opone a comenzar con las Escrituras inspiradas, normativas y luego a aplicarlas a la escena contemporánea. En vez de ello, adopta el método de comenzar la reflexión teológica con la "praxis social" contemporánea.[109] Entre los liberacionistas puede hallarse la negación del aspecto sobrenatural de la revelación especial, la atribución de mitos a la Biblia y la concepción de que los Evangelios son el producto creativo de la iglesia primitiva antes que un registro auténtico de la vida y dichos de Jesús.[110] El éxodo de Egipto es el texto bíblico central de la teología de la liberación; el mismo completa la creación y es realizado en Cristo.[111] El éxodo en cuanto evento puede, según Croatto, ser diferenciado del éxodo en cuanto palabra y en cuanto promesa de modo de hacer posible la moderna "re-significación" del éxodo. El éxodo en cuanto evento "está todavía *inconcluso*", puesto que su memoria "llega a ser una Palabra provocativa, un anuncio de liberación para nosotros, los pueblos oprimidos del Tercer Mundo".[112] Jesús es el "nuevo Moisés" o "último Liberador".[113] Ciertamente "el evento de Cristo *subsume* y *extiende* el *kerugma* del éxodo".[114] Consecuentemente, para la mayoría[115] de los teólogos de la liberación, la encarnación, el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús son interpretados a la luz del éxodo en vez de que el éxodo sea interpretado en términos de Jesucristo. Este hecho tiene implicaciones de gran alcance para la relación entre los dos Testamentos.

106 Hundley, *Radical Liberation Theology*, pp. 4-10; Ferm, *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey*, pp. 10-11.

107 Respecto de autores representativos, ver Deane William Ferm, *Profiles in Liberation: 36 Portraits of Third World Theologians* (Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1988), pp. 7-111, e ídem, *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey*, pp. 59-99.

108 Las tres preocupaciones a ser discutidas aquí son bastante similares aunque no idénticas con los tres énfasis principales en la Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación, Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, 6 de agosto de 1984, a saber, el "análisis marxista", "la verdad y la violencia" y "una nueva hermenéutica".

109 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trad. y ed. Caridad Inda y John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973), pp. 45-50 [*Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972)]. Respecto de una crítica del método teológico de la teología de la liberacion, especialmente la de Gustavo Gutiérrez, ver Juan Gutiérrez, *The New Libertarian Gospel: Pitfalls of the Theology of Liberation*, trad. Paul Burns (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977). Para la elaboración del método y una revisión de las críticas católicas romanas y de protestantes históricos, ver Arthur F. McGovern, S.J., *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assesment* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989), pp. 23-61.

En segundo lugar, los teólogos de la liberación no sólo han centrado la atención en la liberación, sino que han interpretado idiosincráticamente el concepto de la liberación y la función de Jesús como el Liberador. Gutiérrez estableció tres "niveles de significado" de la liberación: (1) "Liberación económica, social y política"; (2) "la liberación que conduce a la creación de un nuevo hombre en una sociedad solidaria nueva"; (3) "la liberación del pecado y el ingreso a la comunión con Dios y con todos los hombres".[116] Según Gutiérrez, estos no constituyen "procesos paralelos o cronológicamente sucesivos", sino más bien "tres niveles [interdependientes] de significado de un proceso singular y complejo".[117] Emilio Antonio Núñez (1923-), al evaluar la teología de la liberación, ha considerado el segundo nivel de Gutiérrez como

110 Hundley, *Radical Liberation Theology*, pp. 23-34, basado en Rubem Alves, "Theses for a Reconstruction of Theology", Documents-IDOC (31 October 1970), pp. 4,14; ídem, "Theology and the Liberation of Man", en *Search of a Theology of Development* (Geneva: Committee on Society, Development and Peace, 1970), p. 82; Leonardo Boff, "Las imágenes de Jesús en el cristianismo liberal del Brasil", *Cristianismo y Sociedad* 13:46 (1975): 33-34; ídem, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trad. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), pp. 176-77.

111 Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 155-60.

112 *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, trad. Salvator Attanasio (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978), pp. 12-16. Ver J. Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (Atlanta: John Knox Press, 1979), pp. 147-52. Respecto de otras interpretaciones sobre el tema del éxodo, ver McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, pp. 65-69. Para una comprensión alternativa del éxodo como "salida" o "diáspora" milagrosas, ver John Howard Yoder (1927-), "Withdrawal and Diaspora: the Two Faces of Liberation", en Daniel Schipani, ed., *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989), pp. 76-84.

113 Boff, *Jesus Christ Liberator*, pp. 171-74.

114 Croatto, *Exodus*, p. 80, Sobre la interpretación liberacionista del libro de Apocalipsis, ver Christopher Rowland y Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies, Biblical Foundations in Theology* (London: S.P.C.K., 1990), pp. 131-55.

115 Segundo, *The Liberation of Theology*, trad. John Drury (Marknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976), p. 112 y Santos Sabugal (1937-), *¿Liberación y secularización?* (Barcelona: Herder, 1978), pp. 39-40, por otro lado han magnificado lo religioso aun más que lo sociopolítico en la interpretación del éxodo. Sabugal (p. 77) toma la salvación a través de Cristo "en cuanto éxodo nuevo y definitivo" como una idea central "que reaparece a lo largo de toda la literatura del Nuevo Testamento", Emilio A. Núñez, *Liberation Theology*, trad. Paul E. Sywulka (Chicago: Moody Press, 1985), pp. 191-92. Para un enfoque no-liberacionista, ver Robin Ernest Nixon, *The Exodus in the New Testament* (London: Tyndale Press, 1963).

116 *A Theology of Liberation*, p. 235; ver también pp. 36-37.

117 Ibíd., p. 37.

un pensamiento utópico que unifica el primer y segundo niveles.[118] Tal utopía debe realizarse, según Gutiérrez, por medio del socialismo.[119] Por lo tanto, si la liberación del pecado no puede ser separada de la liberación social, económica y política de los pueblos y clases oprimidos, y ambas son mantenidas juntas por un socialismo realizado, entonces la obra liberadora de Cristo está incompleta a menos que esté suplementada por una actividad humana actual. Croatto duda de que Jesús fuera un zelote o que su mensaje apareciera como "una estrategia de liberación política". Pero los teólogos de la liberación, sugiere él, deberían corregir la espiritualización que hace el Evangelio de Mateo de la palabras de Jesús acerca de los pobres, y aclarar que las acciones de Jesús "proveen el fundamento indirecto pero indispensable para una liberación radical".[120] Sin embargo, el hecho de que Jesús no persiguiera el objetivo zelote ni buscara utilizar la fuerza militar, y que los escritores del Nuevo Testamento interpretaran su muerte/resurrección en un lenguaje no-revolucionario, es desafortunadamente olvidado en la teología liberacionista actual. Según W. Dayton Roberts, "la imagen heroica de la teología de la liberación parece corresponder más a Judas Macabeo que a Jesús de Nazaret".[121]

La tercera consideración, por tanto, es el concepto de la violencia en la teología de la liberación. Leonardo Boff limita la violencia cometida por cristianos a aquella ofrecida en respuesta a la violencia empleada por los opresores.[122] Comblin sostiene que "hay veces en que uno se encuentra frente a una opción inevitable: no hacer nada, lo cual sólo permite la continuación de la violencia del opresor, o bien la acción, la cual corre el riesgo de la violencia".[123] Para Míguez Bonino "la violencia de los opresores a veces exige violencia como respuesta".[124] Pablo Richard (1939-) interpreta el libro del Exodo como "un libro violento" y considera a la violencia como "inevitable".[125] Croatto, adoptando la misma concepción del libro del Exodo, concluye que la justicia "es un bien radical que exige del *amor* (paradójico como puede parecer) una acción violenta".[126] Ha sido reconocido[127] que la teología de la liberación puso de manifiesto correctamente que los gobiernos corruptos y los sistemas económicos opresores cometen "violencia institucional". Está lejos de estar claro que la teología de la liberación haya representado auténticamente al Señor de la iglesia en el uso de la violencia (Mat. 5:21, 22, 38-42; 26:51-56). Tampoco sus defensores han perseguido diligentemente y sin prejuicios la vía de la no-violencia.[128]

La teología latinoamericana de la liberación ha hecho difícil para los católicos romanos o los protestantes evangélicos que ignoren las injusticias impresionantes y el sufrimiento de los pueblos pobres y oprimidos del Tercer Mundo,[129] y ello será probablemente el aspecto principal de su legado perdurable. Pero su uso de la Biblia, sus conceptos de la liberación, y su defensa de la violencia son el tipo de problemas que probablemente conduzcan a muchos a cuestionar, o bien a rechazar, algunos de los principios básicos de este movimiento. Por otra parte, la teología de la liberación parece no estar dispuesta a reconocer que los liberadores pueden subsecuentemente llegar a ser opresores. Asimismo su gran dependencia del pensamiento marxista y su fuerte crítica del capitalismo, no presentando al mismo tiempo casi ninguna crítica al socialismo —problemas no tratados aquí—, ciertamente conducirá, en vista de los recientes desarrollos en la antigua Unión Soviética y en Europa del Este, a ciertas reformulaciones de la teología de la liberación. La revolución socioeconómica y política no debe deglutir ni desplazar a la liberación de los seres humanos del pecado, la muerte y los poderes demoníacos con consecuencias tanto eternas como temporales.[130]

Hemos examinado los conceptos bíblicos de la salvación, la redención y la liberación a los fines de poner de manifiesto sus significados únicos, al igual que sus similitudes, y los modernos usos de la salvación y de la liberación, por parte de evangélicos y liberacionistas respectivamente, interpretados críticamente. Debemos pasar ahora a otros dos temas, a saber, la unión con Cristo y la certeza.

118 *Liberation Theology*, pp. 195-97.
119 Gutérrez, *A Theology of Liberation*, p. 237.
120 *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, pp. 62, 57.
121 "Where Has Liberation Theology Gone Wrong?", *Christianity Today*, 19 October 1979, p. 1401. Sobre el desarrollo moderno del concepto de Jesús como un revolucionario, ver Ernst Bammel, "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon", en Bammel y C. F. D. Moule, eds., *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 11-68.
122 Ferm, *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey*, p. 30.
123 Ibíd., p. 45.
124 Ibíd., p. 116. Míguez-Bonino, "Violence and Liberation", *Christianity and Crisis*, 10 julio 1972, pp. 169-72; ídem, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, pp. 114-18.
125 Ferm, *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey*, p. 30, basado en Richard, "Biblical Theology of Confrontation with Idols", en Richard et al., *The Idols of Death and the God of Life: A Theology*, trad. Barbara E. Campbell y Bonnie Shepard (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1983), p. 7.
126 *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, pp. 29-30. También en relación con la violencia, ver Segundo, *Liberation of Theology*, pp. 156-65.
127 Justice Conrad Anderson (1929-), "The Church and Liberation Theology", *Southwestern Journal of Theology* 19 (Spring 1977):35.

128 Ver André Trocmé, *Jesus and the Nonviolent Revolution*, trad. Michael H. Shank and Marlin E. Miller (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1973; orig. en francés, 1961); Oscar Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, trad. Gareth Putnam (New York: Harper and Row, 1970); Martin Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* trad. William Klassen, Facet Books, Biblical Series, núm. 28 (Philadelphia: Fortress Press, 1971; orig. en alemán, 1970); y John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).
129 Clark H. Pinnock, "A Call for the Liberation of North American Christians", en Carl E. Armerding, ed., *Evangelicals and Liberation* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1979), pp. 128-36; Harvie M. Conn, "Theologies of Liberation: Toward a Common View", en Stanley N. Gundry y Alan F. Johnson, eds., *Tensions in Contemporary Theology* (2a. ed.; Grand Rapids: Baker Book House, 1983), pp. 418-29.
130 Para un nuevo tipo de teología cristiana de la liberación, ver Humberto Belli y Ronald Herman Nash (1936-), *Beyond Liberation Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992).

64

UNION CON CRISTO; CERTEZA

La unión con Cristo y la certeza constituyen dos temas que son bastante significativos para la doctrina de la vida cristiana, o la realidad presente y experimentada de la obra salvadora de Dios en Jesucristo. La primera doctrina formula la pregunta en cuanto a la naturaleza de la intimidad entre Dios y los creyentes; la segunda pregunta si se puede saber con confianza que se tiene tal intimidad salvadora.

I. UNION CON CRISTO

Algunos teólogos han considerado que la unión con Cristo es abarcadora en su alcance. Según H. R. Mackintosh, "la unión con Cristo es una fórmula breve que resume todo lo que los apóstoles querían decir con respecto a la salvación".[1] Millard J. Erickson parecía simpatizar con esta perspectiva cuando se refirió a "la unión con Cristo" en cuanto "un término inclusivo de toda la salvación" de modo que "las diversas doctrinas restantes constituyen simplemente subpartes".[2]

Otros teólogos han considerado la unión con Cristo como la verdad central dentro de la soteriología cristiana. Según Albert Schweitzer, para Pablo el "ser-en-Cristo" constituye "la fuerza de todo cuanto está conectado con la redención".[3] Para John Murray es "la verdad central de toda la doctrina de la salvación". "No es simplemente una fase de la aplicación de la redención; está subyacente en cada aspecto de la redención".[4] Lewis Benedict Smedes (1921-) sostuvo que la unión con Cristo "es a la vez el centro y la circunferencia de la auténtica existencia humana [cristiana]".[5] Escribiendo acerca de la teología de Pablo, James Stuart Stewart halló que "antes que la justificación, o la elección, o la escatología, o de hecho que cualquiera de los otros grandes temas apostólicos, la unión con Cristo es la verdadera pista para una comprensión del pensamiento y de la experiencia de Pablo".[6]

Un tercer grupo de teólogos ha sostenido que la unión con Cristo es uno entre varios conceptos importantes empleados en el Nuevo Testamento y por

[1] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 334.
[2] *Christian Theology*, p. 948.
[3] *The Mysticism of Paul the Apostle*, trad. William Montgomery (New York: Henry Holt and Co., 1931), p. 124.
[4] *Redemption —Accomplished and Applied*, pp. 201, 205.
[5] *All Things Made New: A Theology of Man's Union with Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 7.
[6] *A Man in Christ*, p. vii.

posteriores teólogos cristianos, especialmente por los modernos, para describir lo que Dios hace en Jesucristo a, para y en aquellos que se arrepienten verdaderamente y creen en Jesús. A. H. Strong,[7] E. Y. Mullins[8] y W. T. Conner[9] siguieron tal curso.

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento parece no contener ninguna idea específica acerca de la unión con Yahvé que fuera comparable con el concepto neotestamentario de la unión con Cristo. El concepto del pacto lleva implícito el compromiso con una relación continua, y el nuevo pacto prometido anticipó la escritura de la ley de Dios en las mentes o sobre los corazones humanos a fin de que estos seres humanos conocieran a Yahvé (Jer. 31:33-34).

B. NUEVO TESTAMENTO

El concepto de la unión con Cristo, expresado por cierto de diversas maneras, se encuentra casi exclusivamente en dos vertientes del Nuevo Testamento, a saber, las epístolas de Pablo y el Evangelio de Juan.

1. *Las epístolas paulinas*

a. Las frases "en Cristo", "en Cristo Jesús" y "en el Señor"

Dentro de los diversos modos de expresión relativos a la unión con Cristo que utilizó Pablo, ninguno es más importante que las frases "en Cristo" (*en Christo*), "en Cristo Jesús" (*en Christo Iesou*) y "en el Señor" (*en to kurio*). Un siglo atrás Gustav Adolf Deissmann (1866-1937) fue un pionero en la exposición de esta fórmula paulina.[10] Posteriormente Deissmann informó acerca de 164 usos de esta fórmula en las epístolas de Pablo,[11] mientras que H. R. Mackintosh informó subsecuentemente que estas frases se encuentran "aproximadamente 240 veces en las Epístolas [paulinas] que hemos aceptado como genuinas".[12] No es claro cómo estos dos académicos llegaron a números tan dispares, en vista de que ambos parecían aceptar como genuinas todas las cartas excepto las Epístolas Pastorales.[13] De todas maneras queda claro que las frases fueron usadas frecuentemente por Pablo y que eran importantes en

[7] *Systematic Theology*, pp. 793-809. Strong (p. 793) sostuvo que la unión con Cristo lógicamente aunque no cronológicamente "precede tanto a la regeneración como a la justificación".
[8] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 417-24. La afirmación inicial de Mullins (p. 417) muestra que él también se inclinaba por la visión abarcadora.
[9] *A System of Christian Doctrine*, pp. 431-34; *El Evangelio de la Redención*, pp. 169-75.
[10] *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"* (Marburg: N. G. Elwert, 1892).
[11] *Paul: A Study in Social and Religious History*, trad. William E. Wilson (2a. ed. rev.; New York: Harper and Row, 1957; 1a. ed., 1912), p. 140.
[12] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 56.
[13] Ibíd., p. 49; Deissmann, Paul, pp. 18-25. Es posible que sólo Mackintosh haya incluido los pasajes "en él" y "en quien".

su pensamiento. Ernest Best (1917-),[14] siguiendo con modificaciones el esquema quíntuple de Albrecht Oepke (1881-1955),[15] ha establecido una clasificación en nueve partes de los usos de estas frases. Sin embargo, puesto que se trata de un acercamiento más sintáctico que teológico, buscaremos aquí un abordaje más teológico.

En primer lugar, las frases fueron usadas por Pablo para expresar lo que Dios ha hecho, está haciendo, o hará en Cristo.[16] En segundo lugar, las frases fueron empleadas para expresar actitudes y acciones cristianas.[17] En tercer lugar, fueron usadas en peticiones y exhortaciones realizadas por Pablo a sus lectores.[18] Un cuarto uso de las frases se refería a los compañeros creyentes y obreros de Pablo.[19] En quinto lugar, Pablo utilizó estas frases para transmitir el concepto de la solidaridad unificadora de los creyentes.[20] Los teólogos del siglo XX[21] que han insistido que "en Cristo" confiere también el significado de estar en el cuerpo o la iglesia de Cristo, pueden encontrar sustento en el cuarto y quinto usos de las frases, pero apenas en los otros. En sexto lugar, las frases fueron usadas ocasionalmente con respecto a la vida familiar.[22]

Pablo también escribió que Cristo está en los creyentes o discípulos.[23] Este uso de Pablo puede ser comparado con el de la alegoría de la vid verdadera (Juan 15:4a).

Deissmann concluyó que Pablo fue "el inventor de la fórmula" "en Cristo",[24] pero John Kelman Sutherland Reid (1910-), siguiendo el énfasis de James S. Stewart sobre Mateo 18:20[25] y el señalamiento de Charles Archibald Anderson Scott (1859-1941) acerca del predominio en los Evangelios sinópticos[26] de la preposición *meta* ("con"), antes que *en* ("en"), concluyó más tarde:

14 *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church in the Epistles of the Apostle Paul* (London: S.P.C.K., 1955), pp. 1-8.
15 "en", *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel, 2:541-42.
16 1 Tesalonicenses 4:16; 5:18; Gálatas 2:4, 17; 3:14; 5:6; 1 Corintios 7:22; 15:22; 2 Corintios 2:14; 3:14; 5:17, 19; Romanos 3:24; 6:11, 23; 8:1, 2, 39; Efesios 1:3, 6, 13a, 20; 2:6, 7, 13; 3:6, 10, 11, 21; 4:32; 5:8; Filipenses 2:1, 5; 3:14; 4:7, 19; 2 Timoteo 1:1, 9; 2:1, 10.
17 1 Tesalonicenses 3:8; Gálatas 3:26; 1 Corintios 1:31; 4:17b; 15:19, 31, 58; 2 Corintios 10:17; Romanos 14:14; 15:17; 16:12; Efesios 1:12, 15; 6:10; Filipenses 1:13, 26; 2:19, 24; 3: 1, 3, 9; 4:1, 4, 10; Colosenses 1:4; 1 Timoteo 1:14; 3:13; 2 Timoteo 1:13, 3:12, 15.
18 1 Tesalonicenses 4:1; 5:12; 2 Tesalonicenses 3:4, 12; Gálatas 5:10; 2 Corintios 2:17; 12:19; Romanos 9:1; Efesios 4:17; Filipenses 4:2; Colosenses 4:17; Filemón 8.
19 1 Corintios 3:1; 4:10, 15, 17a; 9:1, 2; 16:19, 24: Romanos 16:2, 3, 7, 8, 10, 13, 22; Efesios 6:21; Colosenses 1:28, 4:7; Filemón 16, 20, 23.
20 1 Tesalonicenses 1:1; 2:14; 2 Tesalonicenses 1:1; Gálatas 1:22; 3:28; 1 Corintios 1:2; Romanos 12:5; Efesios 1:1; Filipenses 1:1, 14; 4:21; Colosenses 1:2.
21 Best, *One Body in Christ,* pp. 19-30; Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle,* pp. 116-17, 122-27.
22 1 Corintios 7:39; 11:11; Efesios 6;1; Colosenses 3:18, 20.
23 Gálatas 2:20; 4:19; 2 Corintios 13:3, 5; Romanos 8:10; Colosenses 1:27.
24 *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesus",* p. 70, tal como es trad. y citado por J. K. S. Reid, *Our Life in Christ, Library of History and Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 13. Deissmann subrayó que la fórmula "acontece 24 veces en el cuerpo juanino (incluyendo el Apocalipsis), sólo 8 veces en Hechos y una en Pedro, pero en ninguna otra parte del Nuevo Testamento" (Reid, p. 12).
25 *A Man in Christ,* p. 156.
26 *Christianity according to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), p. 152.

> Por novedoso que haya sido el uso hecho por San Pablo de la frase "en Cristo", y por inaudito que sea el énfasis que el mismo adquiere en su teología, la idea en sí misma no es una mera invención. En el resto del Nuevo Testamento existe un elemento de origen dominical del cual se ha valido San Pablo.[27]

Los estudiosos modernos han diferido en cuanto al significado de la fórmula paulina. Deissmann pensaba que la fórmula representa un misticismo neumatológico-cristológico, aunque con un significado local.[28] Johannes Weiss, al referirse al "misticismo-de-Cristo", expresó dudas de que Pablo tuviera una noción de la fusión con Cristo en la que su propia individualidad se perdiera y prefirió afirmar que la fórmula "denota simplemente la pertenencia a Cristo, estar unido a él y a los hermanos".[29] William Morgan (1862-1928) halló que la fórmula tenía una "elasticidad" y pluralidad de significados tal que tornaba improbable la existencia de un significado primario en particular, a la vez que dudaba del significado local apuntado por Deissmann.[30] C. A. A. Scott, abandonando el abordaje místico, encontró algunos pasajes que requerían un significado local, de manera que Cristo es visto "en cierto sentido como el habitáculo o lugar de morada del cristiano", pero hizo hincapié en la solidaridad de Cristo y su iglesia.[31] Fritz Neugebauer, apartándose también del misticismo, entendía la frase "en Cristo" como expresión del evento —en la historia de la salvación— de la muerte/resurrección de Jesús; tomaba la frase "en el Señor" como descripción del modo del vivir cristiano.[32] Reid, encontrando en Deissmann un misticismo indefinido y una cristología que oscurece la encarnación, optó por la "elasticidad" en el uso paulino aunque concluyó que el significado central de la frase "en Cristo" es "el fundamento último de ser un cristiano y de la vida que emana de ello".[33]

b. Verbos griegos compuestos que contienen el prefijo *sun* ("con")

Pablo expresaba también la unión del creyente con Cristo por medio del uso de verbos griegos antecedidos por el prefijo *sun*, "con", que denotan una acción verbal compartida. Ocasionalmente el prefijo no es acoplado al verbo, y funciona como una preposición. "Con Cristo he sido crucificado" (*Christo sunestauromai*) (Gál. 2:20a). Los creyentes colosenses habrían "muerto con Cristo" (*apathanete sun Christo*) a "los espíritus elementales del mundo" (Col. 2:20). A los creyentes en Roma el Apóstol declaró que "por el bautismo" "fuimos sepultados juntamente con él en la muerte" (*sunetafemen auto*) (Rom.

27 Reid, *Our Life in Christ,* pp. 15-16.
28 *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu",* pp. 17-18; Paul, pp. 140-44.
29 *The History of Primitive Christianity,* comp. por Rudolf Knopf, trad. por Frederick C. Grant, Arthur Haire Foster, Paul Stevens Kramer y Sherman Elbridge Johnson y ed. por Frederick C. Grant, 2 tomos (New York: Wilson-Erickson, Inc., 1937), 2:463, 468-70.
30 *The Religion and Theology of Paul* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1917), pp. 117-19.
31 *Christianity according to St. Paul,* pp. 151-58.
32 *In Christus: Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961) (le debo la referencia a H. Alan Brehm).
33 *Our Life in Christ,* pp. 16-31, esp. 30.

6:4).[34] Del mismo modo, aun estando "muertos en delitos" Dios "nos resucitó... en Cristo Jesús" (*sunezoopoiesen to Christo*) (Ef. 2:5), y aquellos que han "resucitado con Cristo" (*sunegerthete to Christo*) deben buscar las cosas de arriba (Col. 3:1). Los hijos de Dios deben ser sus herederos y "coherederos con Cristo" "si es que" padecen "juntamente con él" (*sunpascomen*), para que "juntamente con él" sean "glorificados" (*sundoxasthomen*) (Rom. 8:17). Por lo tanto, según Pablo, los creyentes están unidos a Cristo en el sufrimiento, la muerte, sepultura, resurrección y glorificación.

c. Metáforas principales

Un tercer medio paulino de expresión de la relación íntima de los cristianos con Jesucristo eran las metáforas. Cristo es la cabeza (*kefale*) y la iglesia es su cuerpo (*soma*) (Ef. 1:22, 23; 4:15, 16; 5:23; Col. 1:18; 2:19). Tanto implícita como explícitamente Cristo es el esposo y la iglesia es la esposa (*gune*) (Ef. 5:22-25; ver. Apoc. 19:7). Cristo es el único fundamento (*themelion*) y las labores de los cristianos son el verdadero material de construcción (1 Cor. 3:11-15).[35]

d. Textos misceláneos

Otros pasajes paulinos dan a entender la idea de una unión íntima con Cristo, la cual otorga vida y fortaleza. "Porque para mí el vivir es Cristo, y morir es ganancia" (Fil. 1:21). "¡Todo lo puedo en Cristo que me fortalece!" (Fil. 4:13).

2. Evangelio de Juan

El concepto de la unión de los creyentes con Jesucristo se expresa en el Evangelio de Juan en un vocabulario variado y en varios pasajes. Comer la carne y beber la sangre del Hijo del Hombre significa tener vida eterna (Juan 6:53, 54) y asimismo permanecer en Cristo tal como Cristo permanece en quien come su carne y bebe su sangre (Juan 6:56). Las ovejas "conocen" (*ginoskousi*) al "buen pastor" del mismo modo en que él las conoce; "oyen" (*akouousin*) la voz del pastor, y lo "siguen" (*akolouthousin*) (Juan 10:14, 15a, 27). Jesús prometió que cuando el Espíritu Santo fuera dado, los creyentes sabrían que ellos están "en" Cristo y que Cristo está en ellos (Juan 14:20). Ciertamente el Padre y el Hijo, "vendremos" al creyente y "haremos nuestra morada (*monen*)" "con (par')" aquel que ama y obedece al Hijo (Juan 14:23). En la alegoría de la vid verdadera, las verdaderas ramas permanecen en la vid (el Hijo) y la vid permanece en las ramas (Juan 15:4a, 9, 10) y así llevan mucho fruto (Juan 15:5). Las ramas que no permanecen se marchitan, son recogidas y echadas al fuego (Juan 15:6). Jesús oró al Padre por la unidad de sus discípulos presentes y futuros: "que también ellos lo sean en nosotros", "yo

34 La Biblia de Jerusalén traduce: "Fuimos pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte."
35 En Efesios 2:20 Pablo se refiere a los "apóstoles y profetas" como los *themelion* y a "Jesucristo" como "la piedra angular" (*akrogoniaiou*).

en ellos y tú en mí", "para que el mundo conozca que tú me has enviado" (Juan 17:21, 23a, 26, 23b).

C. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A través de los siglos los teólogos han sostenido dos enfoques acerca de la unión con Cristo que consideramos que están en divergencia con la doctrina neotestamentaria. Se trata de los enfoques sacramental y místico "absorbente".

1. El enfoque sacramental

En la teología católica romana, la Eucaristía es considerada el principal medio para efectuar la unión con Cristo. Se pueden encontrar los orígenes de esta doctrina en Tomás de Aquino, quien afirmó que la "Eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica, la cual es efectuada al ser muchos *uno en Cristo*".[36] También es importante la bula del papa Eugenio IV (m. 1447) sobre los sacramentos, que estaba dirigida a los armenios. La misma declaraba acerca de la Eucaristía: "El efecto de este sacramento que es fraguado en el alma de aquellos que comen dignamente, es unir (*adunatio*) a la persona a Cristo".[37] Ludwig Ott subrayó como opinión definida, pero no como dogma, la enseñanza de que el "principal fruto de la Eucaristía es una unión intrínseca con Cristo de quienes la reciben".[38] No ha habido un esfuerzo paralelo por conectar el bautismo con la unión con Cristo.

Este enfoque sacramental de la unión descansa en gran medida sobre la interpretación eucarística de Juan 6:52-58.[39] Según este texto, quien come la

36 *Summa Theologica* 3.82.2, resp. 3.
37 *Decretum pro Armenis*, en la Bula *Exultate Deo*, 22 de noviembre de 1439, en: Denzinger (ed.) *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, item 698 o p. 257.
38 *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 349.
39 Algunos intérpretes que no son católicos romanos han interpretado a Juan 6:52-56 como refiréndose a la Eucaristía: Wilbert Francis Howard (1880-1952) (metodista), *Christianity according to St. John* (Philadelphia: Westminster Press, 1946), pp. 143-47, 149-50, 209; Edwyn Clement Hoskyns (1884-1937) (anglicano), *The Fourth Gospel*, ed. Francis Noel Davey (2a. ed. rev.; London: Faber and Faber Ltd., 1947), pp. 297-99; Oscar Cullmann (reformado), *Early Christian Worship*, trad. A. Stewart Todd y James B. Torrance, Tomo 10, Studies in Biblical Theology (London: SCM Press Ltd., 1953), pp. 93-102; Alan Richardson (anglicano), *An Introduction to the Theology of the New Testament*, pp. 372-73, 377; C. K. Barrett (anglicano), *The Gospel according to St. John*, p. 247; y L. Goppelt (luterano), *Theology of the New Testament*, 2:301-03. Sin embargo, otros exégetas protestantes en el período moderno no han interpretado el texto en términos eucarísticos, sosteniendo que este discurso y la cena del Señor apuntan al "mismo hecho divino". Ver Frederic Louis Godet (1812-1900), *Commentary on the Gospel of John*, trad. Timothy Dwight, 2 tomos (New York: Funk and Wagnalls, 1886), 2:35-42; "apropiación personal del Hijo Encarnado", Brooke Foss Westcott (1825-1901), *The Gospel according to St. John*, 2 tomos (London: John Murray, 1908), sobre 6:53-57; tomando el v. 62 como evidencia, Hugo Odeberg (1898-1973), *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (Uppsala: Almquist & Wiksells Boktryckeri, 1929), 1:267-68; "nutrirse espiritualmente de Cristo", G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 285; y no necesariamente ingesta física, L. Morris, *New Testament Theology*, pp. 285-86. Entre los Padres de la iglesia uno encuentra tanto la interpretación no eucarística (Clemente de Alejandria, El Instructor 1.6; Orígenes, Sobre la oración 27.2-4), como la eucarística (Cirilo de Alejandría, *Comentario del Evangelio de San Juan* 4.2; Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio según San Juan* 26.15-18). Le debo la referencia a Lacoste Munn.

carne y bebe la sangre del Hijo del Hombre "tiene vida eterna" (v. 54a), permanece en el Hijo del Hombre así como el Hijo del Hombre permanece en él (v. 56) y resucitará "en el día final" (v. 54b). Si en este pasaje Jesús se está refiriendo a la última cena, o si la iglesia primitiva está poniendo palabras en la boca de Jesús después de haber observado la cena del Señor, entonces la conclusión eucarística parecería probable. Pero si es tratado como un dicho auténtico del Señor, el texto puede ser interpretado como referencia a la unión por la fe antes que a la unión eucarística, sin negar que la Eucaristía puede servir para confirmar o fortalecer una unión preexistente.

2. El enfoque místico "absorbente"

La doctrina cristiana de la unión con Cristo puede ser interpretada como un misticismo cristiano. Es mística "en el sentido de que un Poder que está fuera y más allá del hombre lo ase, entra en su vida y toma posesión de él". Sin embargo, tal comprensión del misticismo es bastante diferente a un estado "inconsciente" o a un arrebatamiento "superconsciente".[40] "El creyente ha llegado a ser absolutamente el órgano o instrumento del Señor, y es llevado, espíritu, alma y cuerpo, hacia su vida dominante y recreadora... El vínculo que une a Cristo y los cristianos es tal que se pueden hacen hacer las mismas observaciones acerca de ambos".[41] Tal misticismo cristiano implica compañerismo, intimidad de relación y comunión.

Por otro lado, ha surgido dentro de la tradición cristiana —o en sus bordes— una visión de la unión con Dios que involucra la absorción o fusión última de los creyentes con Dios. Cuthbert Butler halló que el misticismo de Agustín de Hipona, Gregorio el Grande y Bernardo de Clairvaux era contemplativo y que fue anterior a la influencia de Pseudo-Dionisio en Occidente.[42] Para John Eckhart (*c.* 1260-1328) la unión con la deidad implicaba el autoabandono y la renuncia a sí mismo. Diferenciaba a "Dios" de la "divinidad" y enseñaba que se debía buscar la unión con la divinidad.[43] De manera análoga que el peligro del triteísmo en relación con la doctrina de la Trinidad, el misticismo "absorbente" constituye el extremo peligroso de aquellos que se entregan al misticismo cristiano. La comunión llega a ser una unión "absorbida" que quita la línea divisoria entre el Creador y la criatura, entre Dios y los seres humanos.

Muy íntimamente relacionada con el misticismo absorbente está la doctrina de la deificación, es decir la idea de que los creyentes/discípulos serán hechos en cierto sentido divinos. Basándose en 2 Pedro 1:4b, "seáis hechos participantes de la naturaleza divina" (*theias koionoi fuseos*), muchos de los

40 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 171.
41 Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 56.
42 *Modern Mysticism: The Teaching of Ss. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life* (2a. ed.; London: Constable, 1926), esp. 123-32.
43 Ray C. Petry (1903-92), "Meister Eckart, Introduction", en Petry, ed. *Late Medieval Mysticism*, Tomo 13, LCC (Philadelphia: Westmisnter Press, 1957), pp. 171-76.

Padres griegos elaboraron una doctrina de la deificación salvífica; la misma fue expresada posteriormente en la tradición anglicana.[44]

D. FORMULACION SISTEMATICA

1. Su dimensión trinitaria

La unión con Cristo refleja la doctrina de la Trinidad, "ya que por medio de él ambos tenemos acceso al Padre en un solo Espíritu" (Ef. 2:18).

a. La unión con Cristo en cuanto unión con el Señor crucificado y resucitado

La unión es posible debido a la muerte y resurrección salvadoras de Jesús; en ellas tiene su fundamento.[45] Su obra salvífica, no las criaturas humanas ni las obras humanas justas, constituye la "base" de la unión.[46] Esta unión es con el Señor Jesús que resucitó y ascendió. No es el mero recuerdo del Jesús histórico, o la influencia persistente de su amistad, o el ejemplo póstumo de su martirio.[47]

b. La unión con Cristo en cuanto unión por o a través del Espíritu Santo

La unión con Cristo no es posible sin el Espíritu Santo, así como tampoco lo es el nacimiento desde arriba. "No os dejaré huérfanos; volveré a vosotros", prometió Jesús a sus discípulos. "En aquel día vosotros conoceréis que yo soy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros" (Juan 14:18, 20). Según Pablo, "...nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', sino por el Espíritu Santo" (1 Cor. 12:3b). Somos "transformados en la misma imagen [del Señor]" de gloria en gloria, "como por el Espíritu del Señor" (2 Cor. 3:18).

c. La unión con Cristo en cuanto unión con Dios Padre[48]

Conocer al Hijo de Dios es conocer al Padre (Juan 1:18). Ver al Hijo es ver al Padre (Juan 14:9b). Del mismo modo, estar unido con el Hijo es estar en unión con el Padre, y las raíces de esta unión están en el propósito electivo de Dios (Ef. 1:3-6).[49]

2. Su condición esencial: la fe

Aquel en quien Cristo vive, vive "por la fe en el Hijo de Dios" (Gál. 2:20b).

44 Arthur Macdonald Allchin (1930-), *Participation in God: A Forgotten Strand in Anglican Tradition* (Wilton, Conn.: Morehouse- Barlow, 1988).
45 Stewart. *A Man in Christ*, pp. 186-94.
46 Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 57-59.
47 Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 421.
48 Stewart, *A Man in Christ*, pp. 170-73.
49 Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 56-57.

Cristo habita en los seres humanos "por medio de la fe" (Ef. 3:17a). Así como el fin de esta unión no será la absorción de los seres humanos por la deidad, tampoco la continuidad actual de esta unión reduce los creyentes a robots. No quita "la cualidades y características personales del creyente", sino que "las pone de mayor relieve".[50]

3. Sus consecuencias éticas

Se espera de aquellos que han sido resucitados a la vida nueva con Cristo (Col. 3:1), y que viven ahora en Cristo (Col. 2:6), den muerte a los pecados relacionados con lo "terrenal" (*ta epi tes ges*) (Col. 3:5-10) e incorporen las cualidades (Col. 3:12-14) asociadas con "las cosas de arriba" (*ta ano*) (Col. 3:1, 2). Para Pablo la unión con Cristo era "no sólo... el fundamento" de su "religión, sino también... *el ancla de su ética*".[51]

4. Su significado eclesial

Para estar unido con Cristo se debe estar unido con su pueblo, su *ekklesia*. Los escritores neotestamentarios no contemplaban "un cristianismo al estilo del Llanero Solitario".[52] Una conexión institucional no puede ser nunca un sustituto válido para la fe personal; no obstante, estar en Cristo quiere decir en cierto sentido significativo estar en la iglesia de Cristo.

5. Su calidad duradera o perdurable

La unión con Cristo no es nunca meramente puntual en el sentido en que puede ser considerada puntualmente la justificación o la regeneración. La unión con Cristo significa el estado de estar unido, además del acto inicial de unirse a Cristo. La cualidad duradera de la unión es la principal evidencia del carácter genuino de tal unión (Juan 15:1-9).

Según Smedes: "Cristo se comunica a sí mismo de un modo que nos cambia sin disminuirnos, nos transforma sin deificarnos, nos cristianiza sin hacernos Cristos."[53]

II. CERTEZA

¿Se puede saber con confianza que uno ha sido justificado, nacido de arriba, adoptado, perdonado, reconciliado, salvado, redimido y/o liberado? Una respuesta afirmativa a esta pregunta nos conduce a la doctrina de la certeza.

---

50 Stewart, *A Man in Christ*, p. 166.
51 Ibíd., p. 194.
52 Los esfuerzos por localizar este término en los trabajos publicados de Dale Moody no han tenido éxito, aunque su colega profesional de años, Wayne E. Ward, ha indicado que Moody usó este término en sus clases magistrales ya a partir de 1947-48. Carta de Ward a James Leo Garrett, h., 6 de noviembre de 1992.
53 *All Things Made New*, pp. 188.

A. NUEVO TESTAMENTO

1. El problema de la certeza

Durante la época apostólica, llegar a ser discípulo de Cristo o cristiano normalmente era interpretado como un acontecimiento consciente y voluntario.[54] El arrepentimiento, la creencia en Cristo y la confesión de Cristo eran respuestas caracterizadas por un conocimiento consciente y una deliberación explícita. Asimismo, los frutos de tal transformación por Jesucristo, a saber, la paz, el amor, el gozo, la confianza y la esperanza, también por lo visto eran experimentados conscientemente.

Mientras que en la era veterotestamentaria la confianza de los israelitas en cuanto a su relación con Yahvé estaba basada en el éxodo y en el pacto y fidelidad de Yahvé (Exo. 19:3-6; Deut. 4:20, 35-38; 7:7-9; Sal. 105), en la era neotestamentaria la confianza de los cristianos en cuanto a su relación con Dios estaba basada en la obra salvadora de Jesucristo al aplicarse o al ser eficaz en sus propias vidas. En la primera la relación colectiva tendió a pesar más que la individual; en la segunda la relación individual tendió a tener más relevancia que la colectiva.

¿Tuvieron todos los cristianos de la era neotestamentaria, sin embargo, una confianza o certeza firmes e inquebrantables de que ellos habían sido aceptados por Dios y habían llegado a ser por la fe los hijos de Dios? ¿Significó necesariamente su ejercicio consciente de lo que ellos consideraban como el arrepentimiento y la fe, que Dios los había aceptado? Cualquier tendencia a responder negativamente a estas preguntas hace deseable aquello que llamamos "certeza". Ciertamente, la necesidad de tal certeza y la disponiblidad de la misma se encuentran dentro del Nuevo Testamento.

2. Evidencias que favorecen la certeza: 1 Juan

Primera de Juan parece haber sido un tratado sobre la certeza cristiana. El hecho mismo de que se haya escrito sugiere que había cristianos y probablemente simpatizantes del cristianismo durante el siglo I d. de J.C. a quienes les faltaba una certeza adecuada o plena. "Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis (*eidete*) que tenéis vida eterna" (5:13). "No obstante, sabemos que el Hijo de Dios está presente y nos ha dado entendimiento (*dianoian*) para conocer (*ginoskomen*) al que es verdadero. Y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna" (5:20).

Primera de Juan menciona diversas evidencias o características de la vida de Jesucristo de modo que uno pueda clarificar su relación con Cristo y por lo tanto establecer o fortalecer la certeza o bien desecharla.[55]

---

54 Podrían objetar esto aquellos que insisten en que el "nuevo nacimiento" o "nacimiento desde arriba" ocurre en el estado subconsciente. Ver arriba, cap. 61, IV, A.
55 Clyde Lamont Breland (1895-?), *Asurance of Divine Fellowship: A Popular Exposition of the First Epistle of John* (Nashville: Broadman Press, 1939); Herbert W. Butt, Tests of Eternal Life, (Swengel, Pa.: Reiner Publications, s.f.).

a. La evidencia de un nuevo estilo de vida

En 1 Juan se indican cuatro aspectos de esta evidencia.

1) Obedecer o guardar los mandamientos de Dios

"En esto sabemos que nosotros le hemos conocido: en que guardamos sus mandamientos. El que dice: 'Yo le conozco' y no guarda sus mandamientos es mentiroso... El que dice que permanece en él debe andar como él anduvo" (2:3, 4, 6). "Y el que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él" (3:24a).

2) Una vida justa

"Si sabéis que él [Dios] es justo, sabed también que todo aquel que hace justicia (*pas ho poion ten dikaiosunen*) es nacido de él" (2:29). "Todo aquel que permanece en él no continúa pecando (*ouk amartanei*). Todo aquel que sigue pecando no le ha visto [a Dios] ni le ha conocido" (3:6). "Todo aquel que ha nacido de Dios no practica el pecado (*amartian ou poiei*), porque la simiente de Dios permanece (*menei*) en él, y no puede seguir pecando (*ou dunatai amartanein*), porque ha nacido de Dios" (3:9).

3) Victoria sobre el maligno (Satanás)

La epístola fue escrita porque sus destinatarios habían "vencido al maligno", habían "concocido al Padre" y "la palabra de Dios" había permanecido en ellos (2:13, 14). Respecto de "aquel que fue engendrado de Dios" puede decirse que "el maligno no le toca". Mientras que "somos de Dios", "el mundo entero está bajo el maligno" (5:18, 19).

4) Victoria sobre el mundo

La palabra "mundo" es utilizada aquí no para referirse a todo el orden creado o a toda la humanidad sino más bien a los seres humanos y a la sociedad humana en desobediencia pecaminosa contra Dios. Vencer al mundo, que es ciertamente una victoria por medio de la fe, le ocurre a "todo lo que ha nacido de Dios" o al "que cree que Jesús es el Hijo de Dios" (5:3-5).

b. La evidencia del amor de los hermanos cristianos

"El que ama a su hermano permanece en la luz", pero "el que odia a su hermano está en tinieblas y anda en tinieblas" (2:10a, 11a). "Nosotros hemos pasado de muerte a vida, porque amamos a los hermanos... Todo aquel que odia a su hermano es homicida, y sabéis que ningún homicida tiene vida eterna permaneciendo en él" (3:14a, 15). "Pero el que tiene bienes de este mundo y ve que su hermano padece necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo morará el amor de Dios en él?... no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y

de verdad. En esto sabremos que somos de la verdad y tendremos nuestros corazones confiados delante de él" (3:17-19). "Y todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha nacido de Dios, porque Dios es amor" (4:7b, 8). "Nadie ha visto a Dios jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros" (4:12). "Dios es amor. Y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él" (4:16b). "Si alguien dice: 'Yo amo a Dios' y odia a su hermano, es mentiroso. Porque el que no ama a su hermano a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto" (4:20).

c. La evidencia de haber recibido al Espíritu Santo

"Y por esto sabemos que él permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado" (3:24b). "En esto sabemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu" (4:13).[56]

d. La evidencia de la confesión de Jesús como el Cristo y como el Hijo encarnado de Dios

El "que niega que Jesús es el Cristo" es "mentiroso" y "el anticristo". "Todo aquel que niega al Hijo tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo tiene también al Padre" (2:22, 23). "Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne procede de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús no procede de Dios" (4:2b, 3). "El que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios" (4:15). "Todo aquel que cree que Jesús es el Cristo es nacido de Dios, y todo aquel que ama al que engendró ama también al que es nacido de él" (5:1).[57]

3. El Espíritu Santo y el amor de Dios: Pablo

Pablo provee un testimonio tanto directo como indirecto, al igual que su testimonio personal (2 Tim. 1:12) en favor de la certeza cristiana. El Espíritu Santo "da testimonio juntamente "con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom. 8:16).[58] Pablo afirmó enfáticamente también la absoluta imposibilidad de la separación de los creyentes por motivo de agencias o factores diferentes "del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom. 8:38, 39). Así, deja al individuo la certeza de que es contado entre los creyentes.

4. La certeza plena: Hebreos

El autor de la epístola a los Hebreos exhortó a sus lectores diciendo "acerquémonos" a Jesús como sumo sacerdote, "con corazón sincero, en

[56] Ver 1 Juan 2:20; Romanos 8:9, 14.
[57] Ver 1 Juan 5:5.
[58] Ver arriba, cap. 54, III. A, para un tratamiento más extenso de este pasaje y su interpretación por los Wesleys.

plena certidumbre de fe" (*en pleroforia*[59] *pisteos*), "purificados los corazones de mala conciencia" y "lavados los cuerpos con agua pura" (10:22). Del mismo modo, el autor expresa, a aquellos en peligro de caer, su deseo de que cada uno de ellos "muestre la misma diligencia" que había tenido en sus "obras" previas en función de "la plena certidumbre de la esperanza (*pros ten plerofo-rian tes elpidos*) hasta el final" (6:11).

B. HISTORIA DE LA DOCTRINA

La doctrina de la certeza ha sido negada en la tradición católica y afirmada dentro de la herencia protestante.[60]

1. *Agustín de Hipona*

Agustín hacía depender la certeza de la salvación de la predestinación de Dios y del don de la perseverancia. Sostenía además que por la voluntad de Dios, que hace que quienes perseveran vivan rodeados de quienes no perseveran, una certeza sin ambigüedades no le era conferida necesariamente a los predestinados, a no ser que recibieran una revelación especial.[61]

2. *Gregorio Magno*

El papa Gregorio I le restó importancia a la posibilidad de una certeza genuina. Declaró que: "La santa iglesia cuenta con una mezcla de esperanza y temor para con sus fieles".[62] Grogorio respondió a una mujer que lo interrogó en la corte imperial acerca de la certeza: "Usted no precisa la seguridad dados sus pecados."[63] Explicó: "La seguridad sería la madre de la negligencia; por lo tanto, no se tiene certeza en esta vida."[64]

3. *Bernardo de Clairvaux*

Bernardo negó también la posibilidad de una certeza genuina, subrayando que el "cuidado" o la "ansiedad" (*sollicitudo*) es "parte de la voluntad de Dios para con sus hijos".[65]

> ¿Qué hombre puede decir, estoy entre los elegidos, estoy entre los que están predestinados a la vida; pertenezco al número de los fieles? ¿Quién —pregunto— puede decir tales cosas?... No tenemos certeza: pero tenemos el consuelo de una esperanza

---

59 Literalmente la condición de "nacer completamente".
60 Conforme a Denney, *The Death of Christ*, pp. 288-89, en la Iglesia Católica Romana la certeza "es tratada como esencialmente similar a la presunción; en las iglesias protestantes es un privilegio o un deber; pero en la religión del Nuevo Testamento es simplemente un hecho".
61 *De Civitate Dei* 11.12; *De Correptione et gratia* 6-7 (o 9-10); *De Dono perseverantiae* 8 (19); McGiffert, *History of Christian Thought*, 2:96.
62 *Moralia in Job* 20.5.13, tal como es citado por John S. Whale, *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), p. 67.
63 *Registrum epistularum* 7:25, tal como es citado por Whale, *The Protestant Tradition*, p. 67.
64 Ibíd., tal como es citado por Whale, *The Protestant Tradition*, p. 84, nota 1.
65 Whale, *The Protestant Tradition*, p. 85.

> digna de confianza la cual impide que seamos torturados por dudas agónicas... Dios nos niega la certeza, pero sólo para impedir que nos volvamos negligentes. Y así, debemos postrarnos humildemente bajo la mano poderosa de Dios, siempre ansiosos (*solliciti*), con temor y temblor.[66]

4. *Martín Lutero*

Algunos estudiosos modernos[67] han estado bastante seguros de que Lutero sostenía una doctrina fuerte y explícita de la certeza cristiana. J. S. Whale ha escrito:

> Para Lutero, la certeza era un deber, puesto que las promesas de Dios son, en efecto, mandamientos. Ciertamente, la certeza no es simplemente permisible; es una obligación; el creyente debe tener esperanza (*sperare debet*). Lutero no dice que el creyente pueda tener esperanza (*sperare licet*); su uso aquí de la palabra esperanza no implica que pueda tenerse menos certeza que fe, como si la justificación del creyente fuera algo que posiblemente acontezca. Para Lutero, como para San Pablo, el presente son las "arras" de una consumación en la eternidad; la fe y la esperanza se involucran mutuamente, y creer en Cristo... es lo que significa la esperanza. Es un privilegio cristiano tener la certeza de que Dios no nos echará fuera (Juan 6:37). Nuestra relación con el Padre por medio de la obra de Cristo por nosotros y en nosotros, es nueva y permanente.[68]

Sin embargo, los autores de los estudios sobre la teología de Lutero en el siglo XX han mantenido un silencio absoluto sobre el tema de la certeza.[69] A su vez, los seguidores de Lutero llegaron a la postura de que alguien verdaderamente justificado puede alejarse de la gracia posteriormente.[70]

5. *Juan Calvino*

Reconociendo la necesidad de la certeza, Calvino sostuvo que llega únicamente por medio de una confianza permanente en el perdón divino de los pecados y es manifestada por las buenas obras. La certeza trae consigo valor y gozo aun en medio de peligros terrenales, pero igualmente no elimina todo temor. La certeza no debe "degenerarse, tornándose en orgullo y presunción", sino que debe afianzarse en "la Palabra de Dios, que no cambia" y debe resultar en la libertad de conciencia frente a los escrúpulos humanos acerca

---

66 *In sept. serm.* 1.1., tal como es citado por Friedrich Heiler, *Der Katholizismus: Seine Idee und seine Erscheinung* (Munich: Ernst Reinhardt, 1923), p. 580 y citado nuevamente y traducido por Whale, *The Protestant Tradition*, p. 85.
67 Fisher, *History of Christian Doctrine*, p. 274; Whale, *The Protestant Tradition*, pp.83-91; Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 1:235-36.
68 *The Protestant Tradition*, p. 84.
69 Ni "certeza", ni "apostasía" ni "perseverancia" aparecen en el índice de temas de los siguientes escritos: Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 461, 463; Watson, *Let God Be God!*, pp. 198, 201; Gordon Rupp (1910-), *The Righteousness of God: Luther Studies* (London: Hodder and Stoughton, 1953), pp. 369-70.
70 John Theodore Mueller (1885-?), *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1934), pp. 436-40, dejó espacio para tal posibilidad. "Aquellos que perseveran en la fe lo hacen sólo por la gracia divina; aquellos que pierden la fe deben culparse a sí mismos por su apostasía..." (p. 440). Asimismo, Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 1:236-37.

de trivialidades.[71] Según Calvino, "a los elegidos les es otorgada certeza acerca de su elección, ya sea en el momento del arrepentimiento o antes de su muerte"[72] y tienen seguridad no solamente acerca de la "salvación presente" sino también de "la perseverancia en la fe hasta el fin".[73]

6. El Concilio de Trento

Trento dictaminó que era presunción cualquier declaración acerca de la certeza respecto de la propia justificación o predestinación: como si la persona justificada pudiera no pecar nuevamente, o pecando, como si pudiera "prometerse un arrepentimiento asegurado". Siguiendo a Agustín, Trento limitó la certeza absoluta a casos de "revelación especial".[74]

7. Confesiones de Fe reformadas y bautistas

El Catecismo de Heidelberg (1563), que hace de la certeza algo central, la interpretaba como algo que pertenece a la esencia de la fe.[75] El Sínodo de Dort (1619) enseñó que la certeza llega a los elegidos "en el tiempo oportuno", "en diversos grados y en diferentes medidas" cuando los elegidos observan "en sí mismos" los "frutos" de la elección. Los "pecados enormes" pueden lograr que los elegidos pierdan "por un tiempo" la "sensación del favor de Dios".[76] Según la Confesión de Westminster (1647), que contiene un artículo en cuatro partes acerca de "La certeza de la gracia y la salvación", los verdaderos creyentes pueden "en esta vida" obtener certeza en base a tres elementos: "La verdad divina de las promesas de salvación", "la evidencia interior de las gracias en virtud de las cuales se hacen estas promesas" y "el testimonio del Espíritu de adopción". Tal certeza "no pertenece a la esencia de la fe", pues un verdadero creyente puede que tenga que "esperar un largo tiempo" para recibirla y una vez que la tenga, puede que sea "sacudida" o "disminuida" antes de ser posteriormente "reavivada".[77]

La Segunda Confesión de Londres de los Bautistas Particulares (1677) retuvo el artículo sobre la certeza de la Confesión de Westminster, con algunas

[71] Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959), pp. 299-312, esp. 306-07. Casi todas las referencias están en los comentarios y sermones de Calvino antes que en las *Instituciones*.
[72] Moody, *The Word of Truth*, p. 359.
[73] Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 1:236.
[74] 6a. sesión, 13 de enero de 1547, "Decreto sobre la justification", cap. 12.
[75] Preguntas 1, 2, 58; Louis Berkhof, *The Assurance of Faith* (Grand Rapids: Smitter Book Co., 1928), pp. 24-26.
[76] Cánones, 1° encabezamiento, art. 12; 5° encabezamiento, art. 5, en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3:583-84, 593.
[77] Cap. 18. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, ha prestado considerable atención a la doctrina de la certeza cuando "rastrea la doctrina de la fe desde Calvino a través de [William] Perkins y hasta la Asamblea de Westminster" (p. viii) y M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* (Edinburgh: Handsel Press, 1985), ha hecho lo mismo cuando rastrea la teología escocesa desde Calvino a través de Samuel Rutherford (1600-61) hasta John McLeod Camplbell. Es digno de observar que los teólogos de Marrow, Thomas Boston, Ebenezer Erskine y John Brown (1722-87), uniformemente sostuvieron que la certeza es la esencia de la fe (pp. 159-60, 166-68, 172).

alteraciones menores,[78] y así lo hizo también la Confesión Bautista de Filadelfia (1742).[79] Sin embargo, el Credo Ortodoxo de los Bautistas Generales (1679) quitó el artículo al modificar la Confesión de Westminster.[80]

8. Juan y Carlos Wesley

Los Wesley afirmaron la posibilidad y disponibilidad de la certeza,[81] especialmente por medio del testimonio directo del Espíritu Santo (Rom. 8:16), al que consideraban algo diferente del testimonio indirecto del "espíritu" del creyente (Rom. 8:16), que identificaban con el fruto del Espíritu (Gál. 5:22, 23).[82] Juan Wesley consideraba que existían grados de certeza[83] y parece haber "cambiado su opinión temprana a los efectos de que la certeza es necesaria para la salvación".[84] También atribuyó la certeza a la perfección cristiana,[85] y su doctrina de la certeza actual estaba combinada con la doctrina que contemplaba una posible caída futura de la gracia.[86]

9. El martinismo

En el estado de Texas, los bautistas del sur mantuvieron una controversia local acerca de la certeza en la década de 1890 cuando, liderados por B. H. Carroll, rechazaron la enseñanza de Matthew Thomas Martin (1842-98) a los efectos de que "la certeza completa de salvación o la ausencia de la duda" al respecto "es esencial para la fe salvadora y el bautismo y debe continuar constantemente a lo largo de la vida cristiana, o no se es verdaderamente salvo".[87]

C. FORMULACION SISTEMATICA

1. La certeza y la autenticidad de la revelación especial

La certeza cristiana acerca de la salvación personal es más que la certeza razonable respecto a la autenticidad o validez de la revelación cristiana de Dios. La certeza o la alta probabilidad respecto a la revelación personal

[78] Cap. 18, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 274-75.
[79] Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 348-53.
[80] Ibíd., pp. 295-334.
[81] A pesar de que Juan Wesley afirmó una vez que no había usado el término "certeza" porque no era bíblico, de hecho lo usó. Yates, *The Doctrine of Assurance, with Special Reference to John Wesley*, pp. 133-35.
[82] Ver arriba, cap. 54, III, A e ibíd., pp. 91-102, 111-27.
[83] Yates, *The Doctrine of Assurance*, pp. 128-32.
[84] Colin W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (New York: Abingdon Press, 1960), p. 112.
[85] Ibíd., pp. 187-88; Harald Lindström, *Wesley and Santification: A Study in the Doctrine of Salvation* (London: Epworth Press, 1946), pp. 154-55.
[86] Cannon, *The Theology of John Wesley*, pp. 142-43, 215-20.
[87] James Leo Garret, h., "Waco Baptist Association, 1860-1985: A Noteworthy Model for Texas and Southern Baptists", *Texas Baptist History* 6 (1986):25-26, basado en James Lafayette Walker (1851- ?) y C. P. Lumpkin, *History of the Waco Baptist Association of Texas* (Waco: Byrne-Hill, 1897), pp. 123-47. 159-60, 161, 183, 195.

pertenece al ámbito de la apologética cristiana.[88] Más bien, la certeza le es propia a la seguridad razonable a los efectos de que un ser humano particular ha sido justificado, perdonado, nacido desde arriba, reconciliado con Dios, etc. Algunos teólogos cristianos han tendido a limitar la certeza cristiana a la fe en la revelación divina. Gustav Aulén, por ejemplo, se resistió fuertemente a cualquier esfuerzo por establecer certeza por medio de pruebas científicas, de una ética pragmática o de la experiencia personal.[89] La búsqueda de la certeza personal, sin embargo, no invalida la naturaleza objetiva de la obra reveladora y rendentora de Dios, sino que la suplementa. John Clifford Penn Cockerton ha dejado espacio tanto para la certeza relativa al evangelio como para la certeza relativa a la salvación personal.[90]

2. La certeza y la "esencia de la fe"

Hemos notado que el Catecismo de Heidelberg aceptaba la idea de que la certeza pertenece a "la esencia de la fe", es decir que para tener fe genuina es necesario tener certeza, mientras que la Confesión de Westminster no lo hacía. La tradición puritana estaba muy consciente de la lucha por la certeza. Hay pocos que actualmente defenderían la idea de la certeza como perteneciente a la "esencia de la fe". De hecho, tres teólogos decimonónicos (reformado, wesleyano y anglicano, respectivamente) demostraron un alto grado de acuerdo con los efectos de que la certeza no necesariamente es posesión de todo creyente.

> Hacer de la certeza de la salvación personal algo esencial para la fe es contrario a la Escritura y a la experiencia del pueblo de Dios... Quienes hacen de la certeza la esencia de la fe, generalmente reducen la fe a un mero asentimiento intelectual.[91]

....

> La certeza no puede constituir la esencia de la fe justificadora en la medida que la ausencia de la primera pruebe positivamente la falta de la segunda.[92]

....

> [Un] creyente puede nunca arribar a esta esperanza asegurada, expresada por Pablo, y sin embargo ser salvo... La fe... es la raíz, y la certeza es la flor. Sin duda es imposible tener la flor sin la raíz; pero no es menos cierto que se puede tener la raíz sin la flor.[93]

---

88 Durante los primeros 17 siglos de historia cristiana los apologistas cristianos dependieron en gran manera de profecías cumplidas del Antiguo Testamento y milagros del Nuevo Testamento.
89 *The Faith of the Christian Church*, pp. 105-14.
90 *To Be Sure: Christian Assurance —Presumption or Privilege, Christian Foundations* (London: Hodder and Stoughton, 1967), pp. 24-51.
91 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3:106.
92 Sheldon, *System of Christian Doctrine* (1912 ed. rev.), p. 470.
93 John Charles Ryle, "Assurance": *The Full-Grown Faith of the Believer* (9a. ed.; London: Charles J. Thynne and Jarvis Ltd., 1923), pp. 12, 23.

Puede que existan grados de certeza, es decir, una certeza que acompaña a la fe inicial y una certeza nacida de una fe "más madura".[94]

3. La certeza en cuanto objetiva y subjetiva

La certeza involucra tanto el testimonio del Espíritu Santo como el testimonio del espíritu del creyente. Puede involucrar tanto los frutos aparentes en las actitudes y en la ética de una vida en Jesucristo, como la persuasión o confianza interna y secreta de la relación filial con Dios.

4. La certeza en cuanto bendición a ser buscada y cultivada

John Charles Ryle (1816-1900) sugirió razones por las cuales los cristianos no han logrado la certeza: *Una visión defectuosa de la doctrina de la justificación* entendida como algo puntual, *la pereza en relación con el crecimiento en la gracia* y *un camino inconsistente en la vida.*[95] También identificó razones por las cuales tal certeza es tan deseable: *El consuelo y la paz presentes que otorga*, su tendencia *a hacer del cristiano un trabajador cristiano activo*, su tendencia *a hacer del cristiano un cristiano decidido* y su tendencia *a hacer más santos a los cristianos.*[96] Según Louis Berkhof, la certeza ha de ser "cultivada" por los medios de la gracia como un don glorioso y un privilegio.[97]

> Bendita certeza, ¡Jesús es mío!
> ¡Qué anticipación de la gloria divina!
> Heredero soy de la salvación, comprado por Dios,
> Nacido de su Espíritu, lavado por su sangre.[98]

---

94 Cockerton, *To Be Sure*, p. 70.
95 "Assurance", pp. 42-52.
96 Ibíd., pp. 26-42.
97 *The Assurance of Faith*, pp. 76-86.
98 Fanny J. Crosby (1820-1915).

65

EL DISCIPULADO

Las teologías sistemáticas o dogmáticas antiguas, tanto protestantes como católicas romanas, no consideraron el discipulado como uno de sus temas o categorías. El discipulado tampoco constituía un tema importante para la polémica entre las confesiones. No obstante, es tan central a los cuatro Evangelios y a Hechos y ha sido recuperado de tal forma durante el siglo XX, que un teólogo cristiano hoy día sería negligente si descuidara o ignorara este tema, aunque las teologías sistemáticas escritas desde 1980 no lo han tratado como un tema específico.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

La construcción del plural del sustantivo hebreo (*'ahare*) para "la parte trasera" o "la extremidad" fue usada en el Antiguo Testamento con los verbos que significaban "ir" para connotar la idea de seguir a Yahvé. Tal lenguaje fue aplicado a Caleb y Josué. Caleb "ha demostrado un espíritu diferente y me ha seguido con integridad" (Núm. 14:24a). "Los hombres que vinieron de Egipto... no verán la tierra... porque no me siguieron con integridad; excepto Caleb... y Josué" (Núm. 32:11, 12). Un uso parecido ocurrió en Deuteronomio 1:36. También Caleb testificó de su integridad en seguir a Yahvé (Jos. 14:8b), Moisés testificó lo mismo (Jos. 14:9b), y el autor conectó su seguimiento a Yahvé con la posesión de Hebrón por Caleb y sus descendientes (Jos. 14:14).

II. NUEVO TESTAMENTO

El sustantivo *mathetes,* "discípulo", ocurre en Marcos, Mateo, Lucas, Juan y Hechos, pero no se usa en ninguna de las epístolas del Nuevo Testamento ni en el Apocalipsis.[1] Se usa en el griego clásico para referirse a los alumnos de los filósofos griegos así como en referencia a "quienes se ocupan por aprender en general". *Mathetes* no fue usado en la Septuaginta, aunque el verbo *manthanein* fue usado 55 veces, presumiblemente porque el Antiguo Testamento no tenía un modelo de maestro-discípulo comparado con el de los rabinos posteriores. Al llegar el siglo I d. de J.C., en el judaísmo de Palestina había rabinos con sus respectivas escuelas, mientras que "Qumrán se enclaustró en el desierto". Ser discípulo para Jesús involucraba no sólo el "contenido intelectual" sino también la "obediencia personal".[2]

[1] Young, *Analytical Concordance to the Bible*, pp. 257-58. Mathetes aparece 46 veces en Marcos, 73 en Mateo, 37 en Lucas y 78 en Juan. Robert Paul Meye (1929-), *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 98.
[2] Meye, *Jesus and the Twelve*, pp. 93-97.

A. LOS DISCIPULOS Y LOS DOCE APOSTOLES

Los eruditos neotestamentarios recientes han prestado atención al concepto de "discípulos" en los Evangelios sinópticos, especialmente en Marcos. Gran parte de este estudio se ha centrado en el uso de los términos "discípulos", "los doce", "apóstoles" y las combinaciones de estos.[3] En Marcos el término "los doce" (*dodeka*) se usa diez veces (3:14; 4:10; 6:7; 9:35; 10:32; 11:1; 14:10, 17, 20, 43). En varias ocasiones "los doce" y "discípulos" "se usa intercambiablemente" (6:35; 9:31, 35; 10:32; 11:11, 14; 14:17, 20, 32).[4] En Mateo el uso de "los doce discípulos" (10:1; 11:1; 20:17; 26:20; 28:16) aparece más que "los doce apóstoles"(10:2), y "los doce" ocurre solamente en la frase "uno de los doce", que se aplica a Judas (26:14, 47).[5] En Lucas "discípulos" se usa de los doce o de los apóstoles (9:12, 14, 16, 18; 22:11, 14, 39, 45), pero también "escogió a doce, a quienes también llamó apóstoles" (6:13). Se hace referencia asimismo a "toda la multitud de los discípulos" (*to plethos ton matheton*) (19:37).[6]

En el Evangelio de Juan *mathetes* se usa 77 veces, mientras "los doce" se encuentra solamente en dos contextos (6:67, 70, 71; 20:24), y "apóstoles" no se encuentra. En 6:2, 3 los "discípulos" de Jesús se diferencian de la "gran multitud" (*oclos polus*) que "le seguía". En 6:60-71 "los doce" se diferencian de "muchos de sus discípulos" (*polloi ek ton matheton autou*) que "volvieron atrás y no andaban con él" (6:66), mientras en 20:24-26 "los doce" y los "discípulos" son sinónimos.

En Hechos *mathetes* y "apóstoles" aparecen 28 veces cada uno, y "los doce" se usa solamente una vez (6:2), texto que se refiere a los doce apóstoles como distintos de "los discípulos". "Apóstoles" tal como se usa en Hechos normalmente significa los doce, con la excepción de 14:4, 14, donde se hace referencia a Pablo y Bernabé como "apóstoles". "Discípulos" en Hechos normalmente significa todos los cristianos en un lugar.

B. EL DISCIPULADO ENTENDIDO COMO SEGUIMIENTO

El principal término del Nuevo Testamento relativo al seguimiento de Jesús es el verbo *akolouthoun,* "seguir". Se deriva del copulativo *a* y del sustantivo *keleuthos,* "camino", así sugiriendo que "seguir" es "caminar el mismo camino que" otro. *Akolouthoun* aparece 89 veces cuando se traduce "seguir". De esos usos 77 están en los cuatro Evangelios. No todos los usos connotan el seguir a Jesús. Felipe (Juan 1:43b) y Leví (Mateo) (Mar. 2:14b) fueron

[3] Seán Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles: A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London: Sheed and Ward, 1968), p. 13. John Raymond Donahue, S.J. (1933-), *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark* (Milwaukee: Marquette University Press, 1983), pp. 5-6, rechazando tanto la visión bultmanniana de que "todas las referencias a los doce" [en Marcos] son el resultado de los editores marquinos como la visión de Meye a los efectos de que "todas las referencias son tradicionales", optó por "una combinación de tradición y redacción marquina". Ver también Michael James Wilkins (1949-), "Discipleship" (Discipulado), *Dictionary of Jesus and the Gospels,* ed. Joel B. Green y Scot McKnight (Downers Grove, Ill., Leicester, U.K.: InterVarsity Press, 1992), pp. 182-89.
[4] Meye, *Jesus and the Twelve*, p. 98.
[5] Freyne, *The Twelve*, p. 151.
[6] Ibíd., pp. 208-10.

ordenados por Jesús a "seguirle", y se dijo que Simón (Pedro) y Andrés (Mar. 1:18) lo hicieron. "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mar. 8:34b). Jesús enfatizó el costo de seguirle (Mat. 8:19-22; Mar. 10:21, 22). Las ovejas de Jesús le "siguen" (Juan 10:27) y "tendrán la luz de la vida" (Juan 8:12c). Después de negar a Jesús, Simón Pedro recibió del Señor resucitado una doble reiteración de seguirle (Juan 21:19b, 22c).

El verbo compuesto *sunakolouthoun*, "acompañar", fue usado respecto de "las mujeres que le habían seguido desde Galilea" (Luc. 23:49b), y el verbo compuesto *epakolouthoun*, "seguirle", fue empleado en relación con los cristianos que al enfrentar persecución son instados a tomar "el ejemplo" de Jesús y seguir "sus pisadas" (1 Ped. 2:21). La expresión *deute opiso*, "venir en pos" o "seguir", fue utilizada por Jesús en su mandamiento relativo a ser "pescadores de hombres" (Mat. 4:19). El sustantivo *mimetes*, "imitador", o "seguidor", fue usado por Pablo para referirse a la imitación de Dios (Ef. 5:1a) y a la imitación de Pablo en cuanto él imitaba a Jesucristo (1 Tes. 1:6a; 1 Cor. 11:1).

El discipulado como seguimiento es intensamente personal, porque significa seguir a la persona, la voluntad y el ejemplo de Jesús. Es incondicional en el sentido de que el discípulo no ha de poner límites ni reservas a su seguimiento.

C. EL DISCIPULADO ENTENDIDO COMO APRENDIZAJE[7]

La palabra "discípulo" (*mathetes*) significaba principalmente un estudiante o alumno e indicaba lo opuesto de "maestro" (*didaskalos*). La forma verbal intransitiva de esta palabra era usada para denotar el "ser un discípulo de alguien" o "seguir los preceptos de alguien" en el caso de José de Arimatea (Mat. 27:57), mientras que el uso de la forma transitiva significaba "hacer discípulos" como en la Gran Comisión de Jesús (Mat. 28:19).

Ser discípulo de Jesús significaba someterse a las instrucciones de Jesús como Maestro y Señor en una actitud de aprendizaje y aplicar la voluntad revelada del Señor Maestro. Jesús demostró de varias maneras la relación entre la enseñanza y el discipulado. Tres instancias específicas son instructivas. Jesús tomó la toalla y "comenzó a lavar los pies de los discípulos" declarando a Pedro —que protestaba— : "si no te lavo, no tienes parte conmigo" (Juan 13:5, 8). Otra vez Jesús declaró, "'Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros. Como os he amado, amaos también los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos por los otros'" (Juan 13:34, 35). Por otra parte, uno de sus discípulos vino con un pedido: "Señor, enséñanos (*didaxon*) a orar, como también Juan enseñó a sus discípulos" (Luc. 11:1), y Jesús enseñó la Oración Modelo (el Padrenuestro) (Luc. 11:2-4). En aquel entonces y hoy mismo Jesús llama a sus discípulos del orgullo y el egocentrismo, a un servicio humilde; de rencores,

[7] La mayor parte del resto de este capítulo es una revisión del escrito del presente autor *Evangelism for Discipleship* (Louisville, Ky.: impresión privada, 1964), pp. 51-60.

relaciones rotas y del odio, al amor fraternal; y de la preocupación y la falta de devoción, a la oración seria.

D. EL DISCIPULADO ENTENDIDO COMO UNA DISCIPLINA

Aunque *mathetes* deriva de una palabra griega completamente diferente de la palabra "disciplina"[8] (*paideia*), las palabras "discípulo" y "disciplina" vienen del mismo verbo en el latín, *discere*, "aprender". Al examinarlos cuidadosamente se ve que hay una correlación básica entre los dos términos.

1. *Vivir bajo el yugo de Jesús*

El discipulado es disciplina puesto que significa vivir bajo el "yugo" de Jesús. El mismo dijo: "Venid a mí, todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo (*zugon*) sobre vosotros, y aprended (*mathete*) de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es fácil, y ligera mi carga" (Mat. 11:28-30). Jesús habló específicamente de un yugo, instrumento de labor y sumisión. Sin embargo, describió el yugo como "fácil". Según D. Elton Trueblood, Jesús usó la expresión yugo en relación tanto al "llamado a consuelo" como al "llamado a tumulto". Paradójicamente, Jesús "ofreció descanso a los cargados pidiéndoles que compartan su carga.[9] En vista de las numerosas tradiciones orales que habían sido agregadas a la Torá, el yugo de Jesús sería "fácil". Sin embargo, ¡los símbolos del discipulado cristiano no incluyen un sofá o una almohada sino más bien un yugo y una cruz!

2. *Permanencia en Cristo*

El discipulado es la disciplina que consiste en permanecer en Cristo. "Si vosotros permanecéis (*meinete*) en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (Juan 8:31b, 32). No todos los usos de "discípulo" en los Evangelios equivalen al discipulado completo, continuo y genuino. "Desde entonces, muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con él" (Juan 6:66). El discipulado verdadero no era posible sin una relación íntima con el que disciplina. Jesús dijo a sus dicípulos: "Permaneced en mí" como las ramas tienen que permanecer orgánicamente en la vid (Juan 15:1-8, esp. v. 4).

3. *Llevar fruto*

Vivir bajo el yugo de Jesús y permanecer en él resultarán en llevar mucho fruto. "En esto es glorificado mi Padre: en que llevéis mucho fruto y seáis mis discípulos" (Juan 15:8). Era de esperar que la vid produjera uvas. De igual manera, los seguidores de Jesús (esto es, sus discípulos) producirán fruto debido a su dependencia viviente del Señor Jesús.

[8] Ver Efesios 6:4; 2 Timoteo 3:16 y Hebreos 12:5, 7, 11.

[9] *The Yoke of Christ and Other Sermons* (New York: Harper and Bros., 1958), pp. 17-21.

4. Disciplina comunitaria

El discipulado entendido como disciplina no se limitaba a la relación del discípulo individual con su Señor, sino que abarcaba la comunidad de discípulos. La iglesia de Jerusalén estuvo marcada por la disciplina colectiva del discipulado. Sus miembros "perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en comunión, en el partimiento del pan y en las oraciones" (Hech. 2:42). Este fue el aspecto positivo. Del lado negativo, la disciplina significaba la amonestación o admonición (Mat. 18:15-17) y eventualmente la excomunión (1 Cor. 5).

5. Exhortación divina

Según Hebreos 12:5-11 el discipulado entendido como disciplina puede involucrar un escarmiento divino. Mientras algunas versiones traducen *paideia* (5, 7, 8, 11) como "exhortación", otras la traducen como "disciplina". Es una disciplina apropiada para los hijos. El discípulo es hijo de Dios. Como hijo o hija, ha de esperar la disciplina paternal del Padre todopoderoso. Tal disciplina se describe en términos de castigo (v. 6b), puede involucrar el sufrimiento (v. 7a), y tiene el propósito de producir santidad (v. 10).

E. EL DISCIPULADO CRUCIFORME

"Y cualquiera que no toma su propia cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo" (Luc. 14:27).

1. Llevar la cruz y el arrepentimiento

En alguna medida cargar con la cruz puede correlacionarse con el arrepentimiento. El discípulo de Jesús debe negarse "a sí mismo" (*aparnesastho heauton*), tomar su cruz (*arato ton stauron autou*) y seguirlo (*akoloutheito moi*) (Mar. 8:34). El verbo "negar" puede significar olvidarse de sí mismo y de sus intereses. Renunciar a la voluntad propia y al dominio propio es básico para poder alejarse del pecado (arrepentimiento) y volverse a Dios (conversión).

2. Contar el costo del discipulado

Llevar la cruz involucra contar el costo de ser discípulo de Jesús. Tal discipulado tiene que tener prioridad sobre las lealtades familiares (Luc. 14:26). Así como el que edifica una torre debe calcular el costo de terminarla y como el rey debe evaluar sus recursos militares antes de salir a la batalla contra otro rey con un ejército mayor, así también el discípulo de Jesús debe contar el costo de seguirle (Luc. 14:28-33). La sal debe conservar su sabor, si es que no ha de ser desechada por inútil (14:34, 35).

3. La fidelidad bajo la persecución o aun en el martirio

El *mathetes* ha de ser un "testigo" (*martus*), y el *martus* llegó a ser sinónimo

de quien muere por su fe. Cuatro veces en los Evangelios, de maneras levemente diferentes, encontramos a Jesús diciendo: "El discípulo no es más que su maestro ni el siervo más que su señor" (Mat. 10:24). Lucas (6:40) coloca este dicho en el Sermón del monte, enfatizando la relación del maestro con el discípulo, mientras que Juan 13:16 lo cita en el relato de Jesús cuando lava los pies de sus discípulos, colocando el énfasis en la relación entre el maestro y el siervo. En Mateo 10:24, 25 y en Juan 15:20, sin embargo, el dicho está específicamente ligado con la persecución y el sufrimiento. En la referencia de Pablo a la muerte de Esteban (Hech. 22:20) *martus* puede traducirse como "testigo" o "mártir. En Apocalipsis 2:13, Antipas "fue muerto" (*apektanthe*) como *martus;* el *ten marturon Iesou* de Apocalipsis 17:6a generalmente se traduce como "los mártires de Jesús". Cuando se traduce de otra manera, la palabra se conecta necesariamente con la "sangre".

F. EL DISCIPULADO ENTENDIDO COMO HACER DISCIPULOS

El discipulado, según Jesús, significa participar en hacer otros discípulos. "Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres" (*alieis anthropon*) (Mat. 4:19b). En la Gran Comisión según Mateo (28:19, 20), el único verbo finito es "hacer discípulos" (*matheteusate*) mientras que "id", "bautizándoles" y "enseñándoles" son participios (*poreuthentes, baptizontes, didaskontes*). La acción principal de esta comisión es hacer discípulos, o "discipular". Han de ser testigos los que han recibido el Espíritu Santo (Hech. 1:8).

Todos los que tienen el privilegio de estar entre el "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido" son responsables de anunciar (*exangeilete*) los hechos maravillosos de aquel que los "ha llamado de las tinieblas a su luz admirable" (1 Ped. 2:9). Testificar con el propósito de hacer discípulos es propio del "pueblo de Dios" (*laos theou*) (1 Ped. 2:10).

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. LOS ANABAUTISTAS

Según Harold Stauffer Bender (1897-1962), la primera de tres "enseñanzas centrales" del anabautismo del siglo XVI es su "concepto nuevo del discipulado como la esencia del cristianismo".

> La vida entera había de ser sometida al señorío de Cristo en un pacto de discipulado... La gran palabra de los anabautistas no era la "fe" como en el caso de los reformadores [magistrales], sino el "seguimiento" (*Nachfolge Christi*).[10]

Expresado "negativamente, el concepto anabautista del discipulado" signifi-

---

[10] "The Anabaptist Vision", *Church History* 13 (March 1944):3-24; asimismo *Mennonite Quarterly Review* 18 (April 1944):67-88; ver también Guy F. Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1957), pp. 29-54. Bender (nota 26) citó en apoyo a su interpretación del discipulado en el anabautismo a Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung* (Leipzig, 1923), p. 224

caba "el rechazo de todas las relatividades históricas", es decir, de "todas las adaptaciones históricas a las instituciones de la sociedad que pudieran oscurecer el compromiso con el evangelio puro". Positivamente, significaba *obediencia a la Gran Comisión, amor y resistencia no-violenta, sufrimiento en el espíritu de la cruz* y *la vida santa en separación.*[11]

El compromiso anabautista con el discipulado muchas veces terminó en la persecución y el martirio. El relato más notable y más difundido de tales martirios fue de origen holandés: *Het Offer des Herren,* publicado por primera vez en 1562; más tarde se le dio la forma del *Martyrs' Mirror,* publicado en 1660.[12] Digno de atención entre los relatos del martirio es el de Felix Manz (*c.* 1489-1527), un anabautista suizo que, después de cuatro encarcelaciones fue ahogado en el río Limmat en Zürich por el "crimen" del rebautismo. Johann Heinrich Bullinger (1504-75), testigo poco empático, relató que la madre de Manz desde la orilla de río exhortó al hijo a que no se retractara y que Manz mismo cantó, mientras le ataban: "En tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu".[13]

B. DIETRICH BONHOEFFER

Pareciera que ningún cristiano y ningún escrito del siglo XX han contribuido más a la recuperación del sentido del discipulado que Dietrich Bonhoeffer con su *Nachfolge* ("Seguimiento"; la traducción inglesa se titula *The Cost of Discipleship*).[14]

> Cuando somos llamados al seguimiento de Cristo, somos convocados a un vínculo exclusivo con su persona...
>
> El discipulado significa adhesión a Cristo, y, debido a que Cristo es el objeto de esa adhesión, debe tomar la forma del discipulado...
>
> El discipulado sin Jesucristo es un camino demarcado por nosotros mismos.[15]

Según Bonhoeffer el discipulado costoso está enraizado en la gracia costosa de Dios.

> La gracia barata es el enemigo mortal de nuestra iglesia. Estamos luchando hoy día en favor de la gracia costosa...
>
> La gracia barata es la predicación del perdón sin requirir el arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesial, la comunión sin confesión, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es gracia sin discipulado, gracia sin la cruz, gracia sin Jesucristo, viviente y encarnado.
>
> La gracia costosa es el tesoro escondido en el campo...

---

11 John Lawrence Burkholder (1917-), "The Anabaptist Vision of Discipleship", en Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision,* pp. 135-51.
12 Williams, *The Radical Reformation,* pp. 499-500.
13 Ekkehard Krajewski, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Manz* (Kassel: J. G. Oncken, 1957), pp. 147-48.
14 (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1937); trad. Reginald H. Fuller y Irmgard Booth en ed. rev. y compl. (New York: Macmillan, 1949; ed. rev.; London: SCM Press Ltd.; New York: Macmillan, 1959).
15 *The Cost of Discipleship* (ed. 1959), pp. 49-50.

> Tal gracia es costosa porque nos llama al seguimiento, y es gracia porque nos llama a seguir a Jesucristo.[16]

C. LA SALVACION CONTEMPORANEA CONTRA LA CONTROVERSIA EN TORNO AL SEÑORIO

Durante los últimos años el discipulado ha sido un tema polémico en la controversia dispensacionalista referida a la salvación en contraposición al señorío.[17] La misma tiene implicaciones fuera del movimiento dispensacionalista.[18] Zane Clark Hodges (1932-)[19] y Charles Caldwell Ryrie[20] han defendido el lado de salvación, mientras John F. MacArthur, h.[21] ha representado el lado del señorío.

La escuela de salvación, buscando defender la libertad y la pureza de la gracia de Dios, (1) enfatiza la fe en el sentido de "creer en los hechos revelados divinamente", y le resta cierta importancia al arrepentimiento inicial en cuanto necesario para la salvación; (2) diferencia marcadamente la "salvación" del "discipulado", de Jesús en cuanto Salvador de Jesús en cuanto Señor, y la "salvación" de la "comunión con Dios"; (3) rechaza las obras como base de la seguridad de la salvación; y (4) afirma tanto el "carácter irrevocable del cambio efectuado... por la regeneración, como la perseverancia segura de los creyentes hasta la salvación final".[22]

En contraposición con lo anterior, la escuela del señorío (1) enfatiza la necesidad del arrepentimiento para la conversión/salvación; (2) insiste en que la fe salvadora o salvación involucra el discipulado; (3) enseña que la fe verdadera "abarca la obediencia"; (4) rehúsa separar a Jesús en cuanto Salvador de Jesús en cuanto Señor, de modo de sugerir que para la salvación sólo debe ser aceptado Jesús como Salvador; (5) interpreta a Jesús como Señor no solamente en el sentido de su divinidad sino también en cuanto a su "supremacía soberana"; (6) considera la vida cristiana como marcada por dificultad y agonía; y (7) enseña que la evidencia de la obra salvadora de Dios está en el "fruto de la conducta transformada" y en la perseverancia hasta la salvación final.[23]

La escuela de salvación teme que el legalismo sea tolerado por la escuela del señorío, mientras que la escuela del señorío deplora "el gran número de

---

16 Ibíd., pp. 35-37.
17 Para una definición, ver más adelante, cap. 84, III, B, 4, a.
18 Everett F. Harrison y John R. W. Stott, "Must Christ Be Lord to be Savior?", *Eternity* 10 (September 1959):13-18, 36-37, 48; Millard J. Erickson, "Lordship Theology: The Current Controversy", *Southwestern Journal of Theology* 33 (Spring 1991):5.
19 *The Hungry Inherit: Refreshing Insights on Salvation, Discipleship, and Rewards* (Chicago: Moody Press, 1972); *The Gospel under Siege* (Dallas: Redención Viva, 1981); *Grace in Eclipse: A Study on Eternal Rewards* (Dallas: Redención Viva, 1985; 2a. ed., 1987); *Absolutely Free! A Biblical Reply to Lordship Salvation* (Dallas: Redención Viva; Grand Rapids: Zondervan, 1989).
20 *Balancing the Christian Life* (Chicago: Moody Press, 1969); *So A Great Salvation: What It Means to Believe in Jesus Christ* (Wheaton, Ill.: Scripture Press Publications, Inc., 1989).
21 *El Evangelio según Jesucristo: ¿Qué significa realmente el "sígueme" de Cristo Jesús* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1991).
22 Erickson, "Lordship Theology", pp. 6-9.
23 Ibíd., pp. 9-11. Ver asimismo Robert Lee Hamblin (1928-), *The Doctrine of Lordship* (Nashville: Convention Press, 1990), esp. pp. 14, 59-70.

cristianos nominales". Richard Alan Day (1948-) ha comparado el concepto de la fe de la escuela de salvación con el sandemanianismo del siglo XVIII.[24]

La plena integración de la doctrina del discipulado a la soteriología contemporánea parecería exigir una evaluación más favorable de la escuela del señorío que de la otra.

IV. RESUMEN SISTEMATICO

El discipulado se extiende desde el momento inicial en el que se llega a ser discípulo, a través de la vida en Cristo, hasta la muerte del discípulo. Involucra la adhesión a la persona de Jesucristo en función del seguimiento por el camino o la vía de Cristo. Significa vivir bajo el yugo y el señorío de Cristo, recibiendo sus enseñanzas, llevando la propia cruz con Cristo en sufrimiento y persecución, haciendo otros discípulos según la comisión de Jesucristo.

Existen nuevos recursos significativos para entrenar y equipar a los cristianos como discípulos.[25] El discipulado está ligado a la santificación.

24 "The Lordship Salvation Controversy", *The Theological Educator*, núm. 45 (Spring 1992):23-29. Ver también el escrito de Day, *Lordship: What Does It Mean?* (Nashville: Broadman Press, 1993).

25 J. Dwight Pentecost, *Design for Discipleship* (Grand Rapids: Zondervan, 1971); Carl Wilson (1924-), *With Christ in the School of Disciple Building: A Study of Christ's Method of Building Disciples* (Grand Rapids: Zondervan, 1976); John D. Hendrix (1935-) y Lloyd Thomas Householder (1929-), eds. *The Equipping of Disciples* (Nashville: Broadman Press, 1977); LeRoy Eims (1925-), *The Lost Art of Disciple Making* (Grand Rapids: Zondervan: Colorado Springs, Colo.: Nav Press, 1978); Allen Hadidian (1950-), *Discipleship* (Chicago: Moody Press, 1979); Bill Hull (1946-), *Jesus Christ Disciplemaker* (Colorado Springs, Colo.: Nav Press, 1984); William Edward Thiele (1930-), *Christ Is Lord: The Doctrine of Lordship* (Nashville: Convention Press, 1987).

66

SANTIFICACION

La santidad de Dios le es a la santificación lo que la justicia de Dios le es a la justificación. Las palabras latinas de las cuales provienen las palabras "santificar" y "santificación" derivan de *sanctus*, "santo", y *facere*, "hacer", y ayudan a hacer evidente tal relación lingüística conceptual. Nuestra investigación previa de Dios entendido como santo[1] debe servir como trasfondo de la doctrina de santificación.

Haríamos bien en prestar una atención seria al aspecto bíblico de la doctrina porque la naturaleza de la santificación y poder lograrla son temas que han despertado diferencias importantes entre las denominaciones cristianas.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

El verbo hebreo *qadas* o *qades*, "ser santo" o "estar limpio", se usa mayormente en el Antiguo Testamento en radicales que no sean *kal*. Se expresa repetidamente por medio del radical *niphal* que Yahvé "es santificado" o que "se muestra santo".[2] El radical *piel* se usa para expresar la santificación o la consagración de varios objetos: el sábado,[3] el primogénito,[4] el pueblo de Israel,[5] Aarón y sus hijos,[6] los levitas,[7] el tabernáculo,[8] el altar y sus accesorios,[9] el templo,[10] el ayuno,[11] y cosas semejantes. Se emplea el radical *piel* en la fórmula: "Yo soy Jehovah, el que os santifico."[12] En el radical *hiphil* se dice que son santificados varios objetos: el templo y su contenido,[13] el primogénito de entre los humanos y los animales,[14] la casa propia,[15] una porción de la tierra familiar,[16] un campo que se adquiere[17] y el pan diario de los levitas.[18]

1 Ver Tomo I, cap. 15.
2 Números 20:13; Isaías 5:16; Ezequiel 20:41; 28:22, 25; 38:16; 39:27. También la exposición de su nombre como santo: Ezequiel 36:23.
3 Génesis 2:3; Deuteronomio 5:12; Nehemías 13:22.
4 Exodo 13:2.
5 Exodo 19:10, 14; Josué 7:13; Joel 2:16. En un sentido ceremonial, Ezequiel 44:19; 46:20.
6 Exodo 28:41; 29:33, 44; 40:13; Levítico 8:12, 30.
7 2 Crónicas 29:5.
8 Exodo 29:44; 30:29; Números 7:1.
9 Exodo 29:36, 37; 40:10, 11; Levítico 8:10, 11, 15; Números 7:1.
10 2 Crónicas 29:5, 17.
11 Joel 1:14; 2:15.
12 Exodo 31:13; Levítico 20:8; 21:8, 15, 23; 22:9, 16; Ezequiel 20:12; 37:28.
13 2 Crónicas 7:16, 20; 29:19; 30:8.
14 Levítico 27:26; Números 8:17; Deuteronomio 15:19.
15 Levítico 27:14, 15.
16 Levítico 27:16-19.
17 Levítico 27:22.
18 Nehemías 12:47.

Jeremías fue santificado antes de nacer (1:5). Los israelitas habían de "tener como santo"[19] y "mantener santo" el nombre de Yahvé,[20] aunque Moisés y Aarón no "honraron como santo" a Yahvé ante los israelitas.[21] En el radical *hitpael* el pueblo de Israel es llamado a santificarse,[22] especialmente en vistas a un acontecimiento futuro.[23] Los levitas,[24] los sacerdotes,[25] tanto los levitas como sacerdotes,[26] y las familias sacerdotales[27] reciben el mandamiento de santificarse ceremonialmente, mientras que Yahveh muestra su propia santidad.[28] A la luz de cómo se lo cita en el Nuevo Testamento, no hay texto en el Antiguo Testamento más importante para la doctrina de la santificación que el que en un primer momento se estableció en el contexto de la legislación relativa a las comidas puras e impuras:

> Porque soy Jehovah vuestro Dios, vosotros os santificaréis; y seréis santos, porque yo soy santo. No contaminéis vuestras personas por causa de ningún reptil que se desplaza sobre la tierra. Porque yo soy Jehovah, que os hago subir de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Seréis santos, porque yo soy santo (Lev. 11:44, 45).[29]

El adjetivo *qados*, "santo", cuando se usa sustantivamente en el plural, normalmente se traduce "santos" o "los santos".[30] La palabra castellana "santos" se ha usado para traducir *hasid* (plural, "fieles, piadosos").[31] Que un cognado de *qadas* sea aplicado a los seres humanos implica un aspecto del sentido secundario y derivado de la santidad.[32]

II. NUEVO TESTAMENTO

El verbo griego *agiazein*, "hacer santo" o "santificar", se usa más de dos docenas de veces en el Nuevo Testamento, siendo los usos tanto pasivos como activos. El sustantivo *agiasmos*, "separación" o "santificación," se usa cinco veces,[33] y el sustantivo plural *agioi* se usa más de 60 veces.

A. LOS PASAJES QUE USAN *AGIAZEIN* Y *AGIASMOS*

1. *Las epístolas paulinas*

El Apóstol, que puede decir que Cristo llegó a ser nuestra "santificación" (1 Cor. 1:30), usa el verbo *agiazein* en el tiempo aoristo para referirse a un evento pasado de santificación (1 Cor. 1:2; 6:11); emplea el sustantivo para referirse al apartarse de la fornicación (1 Tes. 4:3,4); y usa el verbo aparentemente para referirse a la santificación escatológica de los creyentes o de la iglesia (1 Tes. 5:23; Ef. 5:26). Con respecto al apostolado paulino a los gentiles, se dice que "la ofrenda de los gentiles" es "santificada por el Espíritu Santo" (Rom. 15:16). El cristiano ha de ser "vaso de honra, consagrado y útil para el Señor, preparado para toda buena obra" (2 Tim. 2:21).[34]

2. *Hebreos y 1 Pedro*

A veces parece que la referencia es a la santificación inicial (Heb. 10:10; 1 Ped. 1:2), y en otras referencias se dice que la santificación depende de la ofrenda de Cristo hecha una vez por todas (Heb. 10:14), de la "sangre del pacto" (Heb. 10:29), o de su padecimiento "fuera de la puerta" (Heb. 13:12). El Dios que santifica así como los que son santificados tienen un mismo origen, y por eso Jesús "no se avergüenza de llamarlos hermanos" (Heb. 2:11). Los cristianos han de santificar[35] en sus corazones a Cristo como Señor y estar siempre listos para responder a todo el que les pida razón de su esperanza (1 Ped. 3:15).[36]

3. *El Evangelio de Juan*

El Padre "santificó y envió al mundo" a su Hijo (Juan 10:36). El Hijo oró al Padre para que santificara a los discípulos "en verdad" (Juan 17:17). Por los discípulos el Hijo oró: "Yo me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en la verdad" (Juan 17:19).

B. LOS PASAJES QUE USAN *AGIOI*

1. *Las epístolas paulinas*

Las epístolas de Pablo comúnmente comienzan con una referencia a los "santos" (*agioi*) en una localidad,[37] y de vez en cuando se usa en el saludo que termina la epístola.[38] El uso predominante de "santos" por Pablo es como un sinónimo de "cristianos".[39] A veces Pablo alude al amor de ciertos grupos de santos (Ef. 1:15; Col:1:4) o de un santo (Film. 5) para todos los otros santos. El término "santos" se usa también escatológicamente (1 Tes. 3:13; 2 Tes. 1:10; 1 Cor. 6:2).

---

19 Isaías 8:13
20 Isaías 29:23.
21 Números 20:12; 27:14.
22 Levítico 11:44a; 20:7.
23 Números 11:18; Josué 3:5; 7:13; 1 Samuel 16:5.
24 2 Crónicas 29:5, 15, 34; 35:6.
25 Exodo 19:22; 2 Crónicas 5:11; 30:3, 24.
26 1 Crónicas 15:12, 14; 2 Crónicas 30:15.
27 2 Crónicas 31:18.
28 Ezequiel 38:23.
29 Ver también Levítico 19:2; 20:7.
30 Deuteronomio 33:3; Job 5:1; 15:15; Salmo 16:3; 34:9; 89:5, 7; Zacarías 14:5. Asimismo *qidis* en Daniel 7:18, 21, 22, 25, 27.
31 1 Samuel 2:9a; 2 Crónicas 6:41c; Sal. 30:4; 31:23a; 37:28a; 50:5; 52:9c; 79:2b; 85:8b; 97:10b; 116:15; 132:9b. 16b; 145:10b; 148:14; 149:1, 5, 9b; Proverbios 2:8.
32 Ver Tomo 1, cap. 15, I, D.
33 1 Tesalonicenses 4:3, 4; 2 Tesalonicenses 2:13; 1 Corintios 1:30; 1 Pedro 1:2.
34 Otros usos se refieren a la santificación de los cónyuges no creyentes (1 Cor. 7:14) y de las así llamadas comidas prohibidas (1 Tim. 4:5).
35 La mayoría de las versiones modernas prefieren traducir el verbo como "reverenciar".
36 *Agiazein* se usa para denotar la purificación de la carne humana a través de la sangre y las cenizas de los animales ofrecidos en sacrificio (Heb. 9:13).
37 1 Corintios 1:2; 2 Corintios 1:1; Romanos 1:7; Efesios 1:1; Filipenses 1:1; Colosenses 1:2.
38 2 Corintios 13:13; Romanos 16:15; Filipenses 4:21, 22.
39 1 Corintios 6:1; 14:33; 16:1, 15; 2 Corintios 8:4; 9:1, 12; Romanos 8:27; 12:13; 15:25, 26; 16:2; Efesios 1:18; 2:19; 3:8, 18; 4:12; 5:3; 6:18; Colosenses 1:12, 26; 1 Timoteo 5:10.

2. *Hechos*

"Santos" funciona como un sinónimo de cristianos en Hechos (9:13, 32; 26:10), pero en un pasaje "santos" y "viudas" se mencionan como si fueran grupos puntuales diferenciados entre sí (9:41).

3. *Hebreos y Judas*

El término "santos" se refiere a todos los creyentes originales (Jud. 4), a los cristianos que reciben saludos (Heb. 13:24), a los cristianos recipientes de la epístola (Heb. 6:10), y a todos los cristianos que acompañarán la *parousia* de Cristo (Jud. 14).

4. *Apocalipsis*

Por lo general el Apocalipsis continúa el uso de "santos" como sinónimo de cristianos. Se hacen alusiones a "las oraciones de todos los santos" (5:8; 8:3, 4) y a "la perseverancia (y la fe) de los santos" (13:10; 14:12). A la bestia le fue "permitido hacer guerra contra los santos y vencerlos" (13:7) y "la gran ramera" (17:12) o "Babilonia" (18:21), está embriagada (17:6) o tiene la sangre de los profetas, santos y mártires (18:24).[40] En el juicio los "profetas y santos" recibirán la recompensa como siervos de Dios (11:18), "los actos justos de los santos" serán como "lino fino" de "la novia" (19:8), y "el campamento de los santos" y "la ciudad amada" serán rodeados por Satanás y las naciones antes que sean consumidos por fuego (20:9).[41]

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA[42]

A. LA DOCTRINA CATOLICA ROMANA

Se ha dado atención previamente[43] al hecho de que el Concilio de Trento definió la justificación de tal manera que equivale a la santificación y se confunde con la misma. Consecuentemente, la teología católica romana posterior a Trento ha rechazado la distinción, sostenida por muchos protestantes, entre la justificación como un hecho y la santificación como un proceso. Por ende,

[40] Ver un uso similar en 16:6.
[41] En Ralph Earle (1907-), *Sanctification in the New Testament* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1988), la selección e interpretación de los textos ha sido influenciada por su compromiso con la experiencia de la santificación plena, posterior a la conversión, así como por testimonios relativos a tal santificación.
[42] Las principales investigaciones históricas del siglo XX sobre la doctrina de "la perfección cristiana" han intentado encontrar ejemplos del concepto peculiarmente wesleyano de la perfección cristiana o santificación plena, y así rastrearlo en su manifestación anterior a la época de Wesley y/o durante la misma: Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: A Historical Study of Christian Ideal for the Present Life* (ed. rep.; New York: Humanities Press, 1968); John Burritt Galloway (1885-1985), *A Study of Holiness from the Early Church Fathers* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1950); William Marvin Greathouse (1919-), *From the Apostles to Wesley: Christian Perfection in Historical Perspective* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1979).
[43] Ver arriba, cap. 60, III, C, 1.

la búsqueda de la santidad ha de ser continua, y el aspecto escatológico de la santificación en la teología católica romana es cubierta tanto por la doctrina del purgatorio como por un énfasis en la visión beatífica de Dios.[44]

El Concilio de Trento le otorgó categoría de dogma a la doctrina de la "intercesión e invocación de santos", entendiéndose "santos" como aquellos que han sido incluidos en el calendario de santos de la Iglesia Católica Romana. Según el Concilio de Trento, "los santos, que reinan juntamente con Cristo, ofrecen sus propias oraciones por los hombres", de modo que "es bueno y útil invocarlos suplicantemente, y tener y apelar a sus oraciones, auxilio y ayuda para obtener beneficios de Dios, por medio de su Hijo, Jesucristo nuestro Señor". Tal invocación no es "repugnante a la Palabra de Dios" ni "se opone al honor del *único mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús*".[45] Así es que los santos que han de ser invocados y cuya intercesión ha de ser buscada[46] han sido incluidos en el calendario de los santos después de un proceso minucioso de beatificación y canonización.[47] No obstante, la teología católica romana enseña además que todos los que están en el cielo, gozando de la visión beatífica de Dios, han de considerarse como santos. Según Edward Myers, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos el "significado normal" de la palabra "santos" es "los elegidos, los que han alcanzado el fin para el cual fueron hechos, en el reino de Dios".[48]

B. LOS REFORMADORES PROTESTANTES

Ya[49] hemos prestado atención a las enseñanzas de Martín Bucero y Juan Calvino, quienes hicieron explícita la distinción protestante, y especialmente la reformada, entre la justificación inicial y la santificación continua o duradera. Esta distinción fundamental entre el hecho y el proceso estuvo destinada a ejercer un impacto extenso sobre la teología protestante.

C. LAS ERAS DE LA POSREFORMA Y MODERNA

1. *Los puritanos*

La santificación, aunque no se puede decir que fue su doctrina[50] más im-

[44] Ver Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 476-79, 482-85.
[45] "On the Invocation, Veneration, and Relics of Saints, and on Sacred Images", 4 December 1563, en Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:200.
[46] Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 318-19, hace remontar la práctica de invocación de los santos a Hipólito de Roma y su práctica precedente, la veneración de los mártires, al *Martirio de Policarpo*.
[47] John F. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church: A Handbook of Catholic Usage*, rev. John C. O'Leary (New York: P. J. Kenedy and Sons, 1951), pp. 332-37.
[48] "The Mystical Body of Christ", en George D. Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church* (2a. ed.; London: Burns and Oats, 1952), p. 685.
[49] Ver arriba, cap. 60, III, C, 2.
[50] William Haller (1885-1974), *The Rise of Puritanism or The Way to the New Jerusalem Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643* (New York: Columbia University Press, 1938; New York: Harper and Bros., 1957), p. 83, identificó como "dogma central del puritanismo" el concepto de "un determinismo que todo lo abarca, teológicamente formulado como la doctrina de la predestinación".

portante, fue un tema central entre los puritanos. Se consideraba que sucedía después de la justificación y seguía de manera continua hasta la muerte. No se puede entender el *Pilgrim's Progress* [El progreso de peregrino] (1678) de Juan Bunyan (1628-88) sin considerar la vida cristiana como un peregrinaje. Algunos escritores posteriores, tales como Walter Marshall (1628-80),[51] un presbiteriano inglés, produjeron estudios sobre la santificación.

2. *Juan y Carlos Wesley*

Juan Wesley le prestó un gran énfasis[52] a la doctrina de santificación. Describiéndola de diversas maneras, como "perfección cristiana", "santificación plena" o "segunda bendición", se centró en una experiencia momentánea o puntual posterior a la justificación.[53] Según Harald Gustav Ake Lindström (1905-):

> Para los Reformadores la perfección fue perfección en la fe, pero para Wesley fue una perfección ética inherente en el amor y la obediencia... Tanto Calvino como Lutero pensaban que la perfección ética inherente llegaba solamente después de la muerte; Wesley sostenía que la santificación plena podría realizarse durante la vida terrenal.[54]

No obstante, Colin Wilbur Williams (1921-) aseveró que el "problema de Wesley" fue "cómo definir una perfección imperfecta", lo que trató de resolver distinguiendo el pecado en cuanto "separación consciente de Dios", frente al cual se puede ser perfecto, del pecado en cuanto falta de "conformidad absoluta con la voluntad perfecta de Dios", frente al cual ningún ser humano puede ser perfecto.[55] William Edwin Robert Sangster (1900-60) prefirió hacer referencia a la doctrina de Wesley como "amor perfecto",[56] y para William M. Greathouse *la fe perfeccionada en amor por la plenitud del espíritu es la esencia de la doctrina wesleyana de la perfección cristiana*.[57] A modo de evaluación, George Croft Cell (1875-1937) afirmó: "La reconstrucción wesleyana de la ética cristiana de la vida es una síntesis original y singular de la ética protestante de la gracia con la ética católica de la santidad."[58] Sin embargo, pareciera que Carlos Wesley en años posteriores se alejó de su hermano Juan al interpretar la santificación como "restauración del *imago Dei*", y por ende libre frente al pecado, gradual en cuanto al tiempo, y relacionada estrechamente con el sufrimiento. Así, tendió al concepto de que la santificación ocurre "justo antes de la muerte".[59]

---

51 *The Gospel-Mystery of Sanctification* (Primera publ. 1692; Grand Rapids: Zondervan. 1954).
52 Ver especialmente su *A Plain Account of Christian Perfection* (Primera publ. *c.* 1765; London: Epworth Press, 1952).
53 Ibíd., esp. pp. 5, 24, 34, 96. No obstante, pareciera que ni Juan ni Carlos Wesley pretendían haber tenido personalmente la experiencia de la perfección cristiana. Fue uno de los primeros metodistas, John William Fletcher (1729-85), al que se le atribuyó la afirmación de que "estoy liberado del pecado" (W. E. R. Sangster, *The Path to Perfection: An Examination and Restatement of John Wesley's Doctrine of Christian Perfection* [New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1943], pp. 161-63).
54 *Wesley and Sanctification*, pp. 136-37.
55 *John Wesley's Theology Today*, pp. 168, 170.
56 *The Path to Perfection*, pp. 142-49.
57 *From the Apostles to Wesley*, p. 112.
58 *The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry Holt and Co., 1935), p. 347.

3. *Charles G. Finney*

Finney interpretó la santificación como un acto humano voluntario, como un estado de autoconsagración a Dios. No es "una condición del intelecto" ni "una mera sensación de alguna clase" sino "un fenómeno de la voluntad". Significa "el hecho de consagrarse, o cualquier servicio a Dios..." Expresa "una condición o actitud de consagración voluntaria a Dios, un hecho continuo de consagración..." Es "exactamente sinónima o idéntica a una condición de obediencia o conformidad a la ley de Dios". Para Finney la santificación completa "se alcanza en esta vida". Sin embargo, los santificados sí cometen pecados, son tentados, necesitan los medios de la gracia y precisan "progresar más en la santidad".[60] Si para Juan Wesley la santificación era una experiencia momentánea efectuada por el Espíritu de Dios, para Finney era una condición continua a la que el ser humano accedía voluntariamente.

4. *El movimiento de Santificación ("Holiness") durante los siglos XIX y XX*

Este movimiento, que surgió en los Estados Unidos durante las últimas décadas del siglo XIX como reacción a la percepción de que el metodismo había abandonado su herencia de santidad, llegó a ser el principal canal para la transmisión al siglo XX de la doctrina de Juan Wesley de la santificación plena. Según Russell Raymond Byrum, se necesita "la santificación plena" a causa de la depravación que persiste en los que han sido regenerados. Ocurre después de la regeneración, es "distinta" en "naturaleza" al bautismo con el Espíritu Santo pero acontece "en el mismo momento", erradica "la tendencia que resulta de" la perversión de la naturaleza humana original, y "se alcanza" durante esta vida presente antes de la muerte.[61] Para H. Orton Wiley, la santificación plena

> es un acto divino, posterior a la regeneración, por el cual los creyentes se libran del pecado original, o la depravación, y son llevados a una condición de devoción entera a Dios y a una obediencia santa del amor hecho perfecto. Es forjada por el bautismo con el Espíritu Santo, y abarca en una sola experiencia la purificación del pecado que hay en el corazón y el establecimiento permanente de la morada del Espíritu Santo en la persona, lo que faculta al creyente para la vida y el servicio. La santificación plena es provista por la sangre de Jesús, es forjada instantáneamente por la fe, es precedida por la consagración plena; y el Espíritu Santo es testigo de esta obra y este estado de gracia.[62]

---

59 John Rodger Tyson (1952-), *Charles Wesley on Sanctification: A Biographical and Theological Study* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 227-301, pero esp. 241, 249-50, 259, 262, 284-85, 295, 297, 299.
60 *Lectures on Systematic Theology*, ed. J. H. Fairchild (ed. ingl., 1851; 1a. ed. estadounidense, 1878; New York: George H. Doran Co., 1921?), pp. 404-08. Sin embargo, Asa Mahan (1800-1889), también presidente del Oberlin College, adoptó la experiencia y doctrina de la perfección cristiana wesleyana: *Christian Perfection* (primera publ. 1839; ed. reimp.: Salem, Ohio: Schmul Publishers, 1975). Ver Wiley, *Christian Theology*, 2:457.
61 *Christian Theology*, pp. 448-65, 468. Byrum fue un teólogo de la Iglesia de Dios (Anderson, Ind.).
62 *Christian Theology*, 2:466-67. Wiley fue un teólogo de la Iglesia del Nazareno. Aquellas ramas del

5. *Keswick*

El término "Keswick" se refiere principalmente a las asambleas anuales de verano realizadas a partir del año 1875 en el pueblo que lleva ese nombre en la parte noroeste de Inglaterra, y en segundo lugar a la enseñanza desarrollada en las asambleas.[63] Con participantes de diversas denominaciones protestantes, las asambleas tenían como propósito "la promoción de la santidad práctica".[64] Un periódico estrechamente vinculado a Keswick explicó:

> Creemos que la Palabra de Dios enseña que la vida cristiana *normal* es una marcada por la victoria uniforme y sostenida sobre el pecado conocido; y que ninguna tentación nos ocurre sin una salida provista por Dios, para que podamos resistir... [De modo que] la experiencia normal del hijo de Dios debe ser una experiencia de victoria en vez de la derrota constante, una de libertad en vez de la esclavitud demoledora, una de "perfecta paz" en vez de ansias inquietas. Muestra que en Cristo se le provee a cada creyente victoria, libertad y descanso, y que esto no se obtiene por una lucha durante toda la vida en pro de un ideal imposible, sino por la entrega a Dios y la morada del Espíritu Santo.[65]

John Robertson McQuilkin (1927-) ha observado que "Keswick no es un sistema doctrinal", pues "ningún líder de Keswick ha escrito un tratado sobre sus enseñanzas", "no hay una declaración teológica oficial", y "se han mantenido o enseñado una variedad de posiciones doctrinales". Pero hay "un fundamento teológico común" que es "básicamente la teología de la mayoría de los protestantes".[66] Su programa de cinco días normalmente enfoca una sucesión de temas diarios: el pecado (primer día); la provisión de Dios–la obra de Cristo y el Espíritu Santo (segundo día); la consagración (tercer día); la vida en el Espíritu (cuarto día) y el servicio (quinto día).[67]

Dado su énfasis en la vida cristiana "normal" entendida como victoriosa, ¿qué ha hecho Keswick al respecto de la doctrina de santificación? B. B. Warfield criticó la enseñanza de Keswick, por lo menos indirectamente, en sus artículos en contra de las enseñanzas de William Edwin Boardman (1810-

movimiento pentecostal en los Estados Unidos que surgieron del movimiento de Santidad (*Holiness*) han conservado la doctrina de Wesley en cuanto a la santificación completa y han hecho del bautismo en o con el Espíritu la tercera experiencia esencial (por ejemplo, la Iglesia de Dios, Cleveland, Tenn.; la Iglesia Pentecostal de la Santidad y la Iglesia de Dios en Cristo). Aquellas ramas que tienen sus orígenes en raíces bautistas o reformadas han enseñado la santificación posicional y progresiva como algo diferente al bautismo en o con el Espíritu (por ejemplo, las Asambleas de Dios, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular). Stanley Monroe Horton (1916-), "The Pentecostal Perspective", en *Five Views on Sanctification* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp. 105-28, y Russell P. Spittler, "The Pentecostal View", en Donald L. Alexander, ed., *Christian Spirituality: Five Views of Santification* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1988), pp. 135-37, 139-40. El último estudio es de Charles Stephen Danzey, "The Holy Spirit in Christian Initiation in the Theologies of Donald Gee, Stanley M. Horton y J. Rodman Williams: Reformed Influences in Pentecostalism" (Dis. de Ph.D., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1995).

63 J. Robertson McQuilkin, "The Keswick Perspective", en *Five Views on Sanctification*, pp. 152-53.

64 Steven Barabas (1904-), *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1952), p. 108, citando a Charles F. Harford, ed. *The Keswick Convention: Its Message, Its Method, and Its Men* (London: Marshall Brothers, 1907), p. 4.

65 Ibíd., p. 84, citando a Harford, ed., *The Keswick Convention*, p. 6.

66 "The Keswick Perspective", pp. 153, 154.

67 Ibíd., pp. 154-56.

86), Charles Gallaudet Trumbull (1872-1941), Theodore Jellinghaus (1841-1913), y la *Heiligungsbewegung* [movimiento de santificación] alemana.[68] Los líderes de Keswick han respondido negando que Keswick haya enseñado la perfección inmaculada en esta vida.[69] Además, estos líderes han negado que la santificación sea automática, que implique crecimiento muy gradual, que destruya el hecho del pecado o que sea la autosupresión de la "naturaleza vieja". Afirman más bien que existe la santificación "posicional", "experimental" o "cotidiana" y "última", y sobre todo que la santificación es por la fe, con su "fundamento" en la cruz de Cristo y el Espíritu Santo como su "agente".[70] Es probable que Wiley tenga razón al notar que Keswick no enseña la "limpieza del pecado innato", pero que se haya equivocado al criticar al movimiento por enseñar que la santidad es "una cuestión de imputación en vez de impartición".[71] El énfasis fuerte de Keswick en la consagración puede conducir a los observadores a deducir que la santificación, para Keswick, no es esencialmente la obra de Dios,[72] pero la importancia de la consagración por la fe tiene el propósito de prevenir que la santificación sea interpretada como por *fíat* divino.

IV. FORMULACION SISTEMATICA[73]

Hay por lo menos tres razones por las cuales debe prestarse seria atención hoy a la doctrina de la santificación. Una razón es que la pluralidad de interpretaciones de la doctrina ha dejado a muchos cristianos confundidos y sin un entendimiento claro. Una segunda razón es que existe un descuido y una indiferencia hacia la santidad o la santificación de parte de muchos en Occidente. Algunos ven la santidad como un nuevo farisaísmo o desean relegarla a los archivos de sus abuelos.[74] Una tercera razón por la cual estudiar la santificación es que el llegar a ser "santo" o ser hecho "santo" no es una mera nota marginal o un apéndice subsidiario de la enseñanza cristiana (1 Ped. 1:16). Más bien, es la meta y el fin de la actividad salvadora y redentora de Dios.

A. SU SIGNIFICADO BASICO: LA DEDICACION

El significado primario de la santificación es la dedicación o consagración. Comprende una separación que es básica al *qados* y al *agios*. El concepto bíblico completo de la santificación está arraigado en la verdad de que Dios es "santo" y afirma que los humanos deben llegar a ser "santos". La separación inherente en la santificación tiene el propósito de guiar últimamente a ser como Dios es.

68 *Perfectionism*, 2 tomos (New York: Oxford University Press, 1931), 2:461-611; 1:303-99.

69 Barabas, *So Great Salvation*, pp. 98-100.

70 Ibíd., pp. 69-75, 84-98.

71 *Christian Theology*, 2:463.

72 Tal como el presente autor lo hizo anteriormente en *Evangelism for Discipleship*, p. 68.

73 Parte del resto de este capítulo es una revisión de la obra del presente autor, *Evangelism for Discipleship*, pp. 61-74.

74 Stephen Charles Neill, *Christian Holiness* (New York: Harper and Brothers, 1960), pp. 44-63, identifica esta tendencia como "el error conformista".

Así es que rechazamos la respuesta alternativa, es decir, que la santificación sea principalmente una purificación o una limpieza, tal como lo propone R. R. Byrum.[75] Tal definición encuentra dificultades hermenéuticas relativas a Juan 17:19, "me santifico a mí mismo". ¿Cómo se puede aplicar el significado básico de purificación a este texto sin hacer que Jesús sea una persona *purificada*? La consagración o la dedicación, en cambio, parece ser la idea básica del texto.

B. SU ALCANCE: TODOS LOS CRISTIANOS

¿Quiénes son los "santos" o los "santificados"? En el Nuevo Testamento la santidad era atributo de todos los cristianos por el mismo uso de "santos" como un sinónimo de los creyentes o cristianos. En sus cartas Pablo usaba repetidamente *agioi* para referirse a todos los cristianos de una localidad. No empleaba el término para indicar un grupo de personas piadosas que se habían congregado o habían sido separadas de la compañía de creyentes por otros o por Dios. Escribió a, y acerca de, los "santos" en Corinto, algunos de los cuales vivían de una manera no muy santa (1 Cor. 5).

La verdad de que todos los cristianos son santos es negada hoy día por dos posturas, explícita o implícitamente: la católica romana y la protestante perfeccionista.[76] La enseñanza católica romana sobre la santidad es una mezcla ambigua de dos enseñanzas: una dice que los santos son todos los elegidos que están en el cielo, y la otra limita los "santos" a aquellos que han sido formalmente incluidos en el calendario eclesial de santos que pueden ser invocados. Estos dos grupos o cuerpos de santos no parecen ser idénticos, y por eso hay una respuesta doble de los católicos romanos en cuanto a la identidad de los santos; ninguna de las dos habla de santos vivientes sobre la tierra.

La doctrina moderna wesleyana de la santificación plena o la perfección[77] asimismo parece negar que todos los cristianos sean de veras santos. Aun cuando tal enseñanza permite una santificación posicional que precede a la santificación completa, el énfasis todavía permanece en la santificación plena, un evento que dicen que no ha sido experimentado por todos los que han

---

75 *Christian Theology*, pp. 448-49. Conforme a Byrum, la santificación "significa primeramente una purificación e incluye también la idea de la consagración". Es "una purificación del corazón de los hombres de la depravación [que todavía tienen] posterior a la regeneración". Sobre Byrum, ver W. T. Conner, *What Is a Saint?* (Nashville: Broadman Press, 1984), pp. 9-14.

76 Anthony A. Hoekema, *Karl Barth's Doctrine of Sanctification* (Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1965), pp. 20-22, criticó a Barth por enseñar una santificación objetiva de todos los hombres, *de jure* y una santificación particular de ciertos seres humanos en los cuales el Espíritu Santo estaba trabajando *de facto*.

77 El principal defensor bautista de la santificación plena en el siglo XX ha sido James Sidlow Baxter (1903-), autor de *Christian Holiness Restudied and Restated* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), una edición que recopila en un tomo tres estudios publicados previamente. Baxter rechazó tanto la teoría de la erradicación del "pecado que mora en la persona", o "pecado innato", la cual rastreó hasta Juan Wesley, como la "teoría de la oposición" que involucraba "una crucifixión interna con Cristo", la cual identificó con Keswick (pp. 45-54, 57-69). En cambio, considerando al "viejo hombre" o al "viejo yo" de Romanos 6:6 como la totalidad de la raza humana en Adam más que como un pecado innato, postuló la completa santificación basada en la unión con el Señor resucitado, que tenía como resultado la transformación del carácter (pp. 73-104, 59, 145-72).

sido justificados. ¿Provee el Nuevo Testamento base para una enseñanza de que el número de santificados sea menos que el número de los justificados? ¿Debemos separar estos dos términos importantes para que uno se refiera a un hecho de gracia puntual y el otro se refiera a un hecho de gracia completamente separado? Pablo escribió: "Pero ya habéis sido lavados, pero ya sois santificados, pero ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor. 6:11). Si Pablo hubiera seguido la doctrina moderna de santificación completa, ¡habría corregido el orden de palabras, escribiendo "justificados" antes de escribir "santificados"! A veces no se discierne cuándo en el Nuevo Testamento la palabra *teleios* significa la madurez más bien que la perfección absoluta. Un concepto demasiado restringido del pecado puede estar implícito en algunas formas de la doctrina de la santificación plena. Así, la santificación puede ser entendida como ausencia de los pecados evidentes o de pecados conscientes, voluntarios e identificables, con el resultado de que puede oscurecerse la participación más profunda de los seres humanos y de la sociedad humana en el pecado. La pretensión de la perfección realizada se contradice con las afirmaciones de algunos de los seguidores más devotos de Jesucristo a través de los siglos, quienes en la hora de sus triunfos espirituales no han vacilado en declarar con Pablo (Fil. 3:12-14) que no han alcanzado la meta de la perfección en Cristo. G. C. Berkouwer ha observado sabiamente: "El perfeccionismo significa querer apoderarse prematuramente de la gloria que ha de ser..."[78]

Aunque se puede decir que todos los cristianos son "santos", no todos los cristianos son igualmente piadosos ni maduros, y no todos están a la misma altura de crecimiento espiritual. Martín Lutero declaró de manera clásica que la persona cristiana es *simul justus et peccator*, "a la vez una persona justificada y pecadora", señalando así la verdad de que el justificado no está completamente libre de la realidad del pecado y que debe luchar en contra del pecado en su vida presente. Parecería apropiado declarar que un cristiano es *simul sanctificatus et peccator*, "a la vez una persona santificada y pecadora".

C. LA OBRA DE DIOS POR MEDIO DE LA FE

1. *La obra del Dios trino*

Según el Nuevo Testamento la santificación es la obra del Dios trino. Cuando Pablo oró: "Y el mismo Dios de paz os santifique por completo... en la venida de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes. 5:23), el término "Dios de paz" era probablemente una referencia a Dios Padre. En otro pasaje (1 Cor. 1:30) Pablo escribió: "Por él estáis vosotros en Cristo Jesús, a quien Dios hizo para nosotros sabiduría, justificación, santificación y redención." Cristo, entonces, se hizo nuestra santificación. Una tercera declaración de Pablo dice: "Pero nosotros debemos dar gracias a Dios siempre por vosotros,... que Dios os haya escogido desde el principio para salvación, por la santificación del

---

78 *Faith and sanctification*, trad. John Vriend, Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 67.

Espíritu y fe en la verdad" (2 Tes. 2:13). Es común enfatizar el papel del Espíritu Santo en la santificación. Eso es correcto y apropiado. Pero no está de más reconocer que la santificación en un sentido sea también obra del Padre y del Hijo. Es la obra del Dios trino.[79]

2. El verbo pasivo en el Nuevo Testamento

El uso recurrente de la voz pasiva de *agiazein* en el Nuevo Testamento deja claro que la santificación es obra de Dios. En el Antiguo Testamento se encuentran las palabras "os santificaréis", pero en el Nuevo Testamento la norma es "seáis santificados". Es cierto que la santificación como obra de Dios no es algo que ocurre sin el permiso de la persona, pero el santificador es Dios.[80]

3. No necesariamente un acto o una condición humana

La definición de la santificación por Finney puede ser criticada por hacer de la santificación un fenómeno humano, un acto o una condición de consagrarse a Dios en vez de una actividad divina. Así también Harold Wayland Tribble (1899-1986) colocó la santificación en su capítulo sobre "The Human Side of Christian Experience" (El lado humano de la experiencia cristiana) junto con el arrepentimiento, la fe y la confesión, y a la vez identificó al Espíritu Santo como su agente; no lo incluyó en su capítulo sobre "The Divine Side of Christian Experience" (El lado divino de la experiencia cristiana) junto con el perdón, la regeneración, la justificación y la adopción.[81] Así, Tribble se inclinó a interpretar la santificación más como una respuesta humana del cristiano que como la obra de Dios.

4. Condicionada por la fe y la obediencia

Como la justificación, la santificación es por la gracia de Dios por la fe. Los seres humanos no pueden ser hechos santos en ningún sentido perfecto sin su participación voluntaria y activa. Dios no es el santificador de autómatas sino de criaturas humanas. La "enseñanza bíblica sobre la santificación aparece tanto en el indicativo... como en el imperativo..."[82] La fe esencial para la santificación puede, por cierto, tener más de la dimensión de entrega que de confianza y asentimiento. Aquí el movimiento Keswick ayuda por su énfasis en la dimensión victoriosa de la vida cristiana y la necesidad absoluta de la fe para esa victoria. Aunque la santificación no es sinónimo de la "mejora moral", sí requiere la "obediencia activa".[83]

---

79 Arthur W. Pink, *The Doctrine of Sanctification* (Grand Rapids: Baker Book House, 1955), pp. 95-100.
80 Ver Erickson, *Christian Theology*, pp. 969-71.
81 *Our Doctrines* (ed. rev.; Nashville: Sunday School Board of Southern Baptist Convention, 1936), pp. 74-103.
82 Sinclair B. Ferguson, "The Reformed View", en Alexander, ed., *Christian Spirituality*, p. 67.
83 Kenneth Francis William Prior (1926-), *The Way of Holiness: The Christian Doctrine of Santification* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1967), pp. 22, 47-48.

La santificación es tanto un don divino como una tarea humana. Es don y es tarea: no sucesiva sino simultáneamente, no separada sino coherente y orgánicamente. Significa estar separado para el servicio de Dios y significa crecimiento cristiano. Significa dedicación y significa transformación. Es obra de Dios y a la vez es responsabilidad del creyente.[84]

D. SUS TIEMPOS

1. El punto de vista de la Reforma

De los reformadores magisteriales, especialmente los de la herencia reformada, nació el punto de vista tradicionalmente decimonónico, protestante y norteamericano de que la justificación es una ocurrencia momentánea o singular (puntual), y la santificación es un proceso extendido (durativo).[85] Debe preguntarse si tal diferenciación se basa en el uso de los términos por los escritores del Nuevo Testamento, y si por ende el uso es sostenido por la teología bíblica. Pareciera que el apóstol Pablo nunca extendió los términos "ser justificado", o "la justificación" para abarcar la vida crisitiana entera, aunque su uso probablemente abarcaba el juicio final. En cambio, hay algunos problemas básicos en cuanto a "ser santificado" y "la santificación". El principal es que en el Nuevo Testamento estos términos a veces se emplean para referirse al llegar a ser cristiano, otras veces para indicar el logro de la santificación completa o la santidad, y en otros lugares para connotar la presente santificación gradual o continuada. Si de veras hay usos puntuales y escatológicos de tales términos en el Nuevo Testamento, ¿por qué continúa la teología sistemática definiendo la santificación solamente en el sentido durativo o progresivo?

2. El punto de vista wesleyano

La doctrina de la santificación wesleyana/del movimiento de Santidad, se ha concentrado de tal manera sobre una experiencia instantánea por un lado, y sobre una experiencia de santificación plena y continua después de la conversión por el otro, que las dimensiones puntuales y escatológicas, aunque no han sido negadas, han sido relativamente insignificantes.[86]

---

84 Tull, *The Atoning Gospel*, p. 74.
85 Belgic Confession (Confesión Belga de Fe) (1561), arts. 22-24; Irish Articles of Religion (Artículos irlandeses sobre la religión) (1615), art. 34-35; Westminster Confession of Faith (Confesión de fe de Westminster) (1647), arts. 11, 13; Finney, *Lectures on Systematic Theology*, pp. 382-481; Hodge, *Systematic Theology* (1871-73), 3:114-258; Boyce, *Abstract of Systematic Theology* (1887), pp. 394-404, 409-25; Strong, *Systematic Theology* (1907), pp. 849-81.
86 Wiley, *Christian Theology*, 2:480-81, se ha referido brevemente a la santificación "inicial" o "parcial""y sólo al pasar a la santificación en relación con la glorificación. Baxter, "Our High Calling", en *Christian Holiness Restudied and Restated*, pp. 13- 25, esp. 23, ha escrito tanto acerca de la santificación "posicional" como de la "experimental", incluyendo en la última tanto la regeneración como la santificación plena.

3. El punto de vista de las tres etapas

Parece más acertado entender la santificación como lo hicieron dos teólogos bautistas, W. T. Conner[87] y Dale Moody,[88] es decir, en función de tiempos o etapas (dos en el caso de Conner, tres en el caso de Moody).[89] En primer lugar está la santificación inicial, que Conner llamó "posicional" y Moody llamó "posesiva". Este aspecto de la santificación coincide con ser justificado o nacer de arriba. En el uso que hace Pablo del sustantivo *agiasmos* en 2 Tesalonicenses 2:13 (donde se conecta con "desde el principio") y en 1 Corintios 1:30; en su uso del verbo *agiazein* en 1 Corintios 6:11; y en su uso del participio aoristo del verbo *agiazein* en 1 Corintios 1:2, el significado "inicial" parece ser inherente a los textos. Lo mismo es cierto del uso verbal en 1 Pedro 1:2. Asimismo es posible considerar que el uso de Pablo de *agioi* sugiere los que previamente han sido santificados y por eso ahora son "santos". Pero la santificación inicial sola no es suficiente. La afirmación del teólogo luterano Gerhard Olaf Forde (1927-) a los efectos de que la santificación es "simplemente *el arte de acostumbrarse a la justificación*",[90] parece dar a entender un énfasis exagerado sobre la santificación inicial.

En segundo lugar, Conner, Moody y Hoekema han identificado la etapa de la santificación "progresiva". Presumiblemente esto significa la santificación que ocurre entre el llegar a ser cristiano y la muerte física. En relación con esta segunda etapa se citan las alusiones paulinas a la santificación que tienen que ver con abstenerse de la inmoralidad (1 Tes. 4:3) y con la "santidad" que evita la profanación (1 Cor. 7:1), así como con el uso que Pedro hace de Levítico 11:44 en cuanto a la santidad (1 Ped. 1:15, 16). No es claro que "Y el mismo Dios de paz os santifique por completo" (1 Tes. 5:23a) sea indicativo de la segunda etapa o bien se refiera a la escatológica. En la segunda etapa la santificación se relaciona con el crecimiento cristiano,[91] o crecimiento en gracia, o la madurez cristiana y con vencer el pecado y la maldad. La doctrina wesleyana de la santificación plena, o de la perfección cristiana, hace que la segunda etapa sea una muy significativa "segunda obra de gracia", instantánea no obstante continua —si no se pierde— hasta la muerte y la vida en el más allá.[92] Pero el uso metafórico de la "circuncisión del corazón", aun más

[87] *System of Christian Doctrine*, p. 468; *El Evangelio de la Redención*, pp. 213-15.
[88] *The Word of Truth*, pp. 323-25.
[89] Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 202-09, también reconoció dos tiempos verbales: el "definitivo" y el "progresivo". ¿Existe una doctrina bautista sobre la naturaleza de la santificación? Esta pregunta ha sido planteada indirectamente por E. Glenn Hinson, (1930-), en su escrito "A Contemplative Response", en Alexander, ed., *Christian Spirituality*, pp. 168-89. Mientras que los otros cuatro autores en el mismo libro escribieron para explicar sus propias doctrinas confesionales de la santificación (luterana reformada, wesleyana, pentecostal), Hinson, un bautista, propuso la doctrina "contemplativa" o "mística". ¿Lo hizo porque la teoría contemplativa era suya propia o porque no había ninguna teoría bautista que explicar? ¿Es la teoría bautista de la santificación una reiteración de la doctrina reformada o tiene sus propios matices?
[90] "The Lutheran View", en Alexander, ed., *Christian Spirituality*, pp. 13, 23, 27, 29.
[91] Ver 2 Tesalonicenses 1:3; Efesios 4:15; Filipenses 1:9; Hebreos 6:1; 1 Pedro 2:2; 3:18. Prior, *The Way of Holiness*, pp. 72-84.
[92] Laurence Willard Wood (1941-), *Pentecostal Grace* (Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., Inc., 1980), pp. 115-24.

que el uso metafórico de la entrada a Canaán, con referencia a la "santificación plena", sugiere su naturaleza momentánea o puntual.[93]

En tercer lugar, en la terminología de Moody hay un aspecto "perfeccionado" o escatológico de la santificación. Entre los pasajes pertinentes del Nuevo Testamento pueden incluirse referencias de Pablo a "corazones irreprensibles en santidad" en la segunda venida de Jesús (1 Tes. 3:13a); a la santificación final de la iglesia y a su presentación a Cristo (Ef. 5:25-27); y la alusión en Hebreos 12:14 a "la santidad sin la cual nadie verá al Señor". Este tercer aspecto de la santificación, solamente alcanzable en el momento de morir o después de la muerte, se asocia estrechamente con la glorificación, porque la "meta final de la santificación" es "la gloria de Dios".[94]

Por eso es apropiado decir que hemos sido santificados, estamos siendo santificados y seremos santificados.

E. SUS MEDIOS

¿Cuáles son las modalidades o los medios que más probablemente sean usados por Dios o hechos efectivos en los cristianos para la santificación del pueblo de Dios?

1. La ley de Dios

Algunos eruditos contestarían la pregunta haciendo que la ley de Dios sea el medio mayor o aun el único medio. Los teólogos reformados, tales como Anthony Hoekema y G. C. Berkouwer, han atribuido a la ley un papel importante en la santificación. Negando que el hecho de cumplir la ley nos pueda ganar la salvación, Hoekema igualmente insistió en que hemos de guardar la ley de Dios (presumiblemente la ley moral) "como una manera de expresarle gratitud por el don de la salvación". Hoekema identificó este cumplimiento con el "tercer uso" de la ley de Calvino. Citando Romanos 8:3, 4 y 13:8-10, Santiago 1:25 y 1 Juan 2:3-5, declaró que la "vida cristiana... debe ser una vida legislada" en el sentido de "vivir en el Espíritu" en una *via media* "entre el legalismo y la desobediencia".[95] De modo que para Hoekema la ley "es uno de los medios más importantes por los cuales Dios nos santifica".[96] Según Berkouwer: "La ley de Dios en la vida de los creyentes... ciertamente no es una fuerza externa que se opone a la fe espontánea o al amor espontáneo."[97]

Sin embargo, Rousas John Rushdoony (1916-), el principal formulador del reconstruccionismo o teología del dominio, defiende la dependencia total sobre la ley de Dios para la santificación. Debe notarse que Rushdoony define la "ley de Dios" de manera que incluye el código mosaico completo, incluyendo los aspectos civiles y ceremoniales. Sostiene que:

[93] Ibíd., pp. 137-75, 37-100.
[94] Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 231-32.
[95] Aquí Hoekema esta citando a Gary N. Weisinger, III, *The Reformed Doctrine of Sanctification*, núm. 9, Fundamentals of Faith (Washington, D.C.: Christianity Today, s.f.). p. 24.
[96] Hoekema, *Saved by Grace*, pp. 225-28.
[97] *Faith and Sanctification*, pp. 166.

> Los redimidos son llamados de nuevo al propósito original del hombre, para ejercer dominio bajo Dios, ser guardadores del pacto y cumplir "la justa exigencia de la ley" (Rom. 8:4). La ley sigue siendo central para el propósito de Dios. El hombre ha sido restablecido para el propósito y el llamado original de Dios. La justificación del hombre es por la gracia de Dios en Cristo Jesús; la santificación del hombre es por medio de la ley de Dios.[98]

¿Puede esto ser otra cosa que una forma moderna de la antigua herejía judaizante (Gál. 3:2-5)?

2. *Diversos medios*

A fines del siglo XIX James P. Boyce mantuvo que el medio principal de la santificación es "la verdad de Dios" (Juan 17:17; 2 Ped. 3:18) y enumeró siete medios "secundarios" o "subordinados": las providencias de Dios (por medio de la tentación, la enfermedad o la perplejidad), las buenas obras hechas por los cristianos, la oración, el día del Señor, la "asociación de los creyentes en las relaciones eclesiásticas", el ministerio de la predicación, y las ordenanzas del bautismo y la cena del Señor.[99] Hacia finales del siglo XX Sinclair Buchanan Ferguson (1948-) ha identificado cuatro medios principales de la santificación: las Escrituras, "las providencias" (aflicciones), "la comunión de la iglesia" y "los sacramentos".[100]

Hemos interpretado la santificación de tal manera que pertenece al llegar a ser cristiano, a la vida cristiana y a la esperanza cristiana.

> Entonces, cuando todas nuestras aflicciones hayan pasado
> ¡Oh! permítenos ser puros y perfectos
> Y ganar por fin el premio del supremo llamamiento,
> por siempre santificados en ti.[101]

Del tema de ser hechos santos o parecidos a Dios ahora nos dirigimos a la responsabilidad bajo Dios por los aspectos materiales del orden creado.

98 *Institutes of Biblical Law,* 2 tomos (Tomo I: Nutley, N.J.: Craig Press, 1973), 13:3-4.
99 *Abstract of Systematic Theology,* pp. 417-21.
100 "The Reformed View", en Alexander, ed., *Christian Spirituality,* pp. 67-74.
101 Carlos Wesley

67
LA MAYORDOMIA

Las palabras inglesas *steward* y *stewardship* ("mayordomo" y "mayordomía") probablemente se deriven de una palabra anglosajona que significaba "guarda de la pocilga" o "cuidador de los cerdos".[1] Esta poco elegante etimología nada tiene que ver directamente con el sentido de los términos bíblicos que se traducen como "mayordomo" y "mayordomía".

La palabra "mayordomía", cuyo uso bíblico a veces nada tiene que ver con las cosas materiales per se, ha llegado a ser usada en la teología y en la vida de las iglesias como un término general que abarca la responsabilidad cristiana por las cosas materiales y el uso que de ellas se hace. Aun así, esta función doctrinal general del término no excluye su aplicación al cuerpo, al tiempo, a los talentos o a los dones espirituales y la influencia del creyente.[2]

En la última centuria la "mayordomía" ha sido tratada mayormente en relación con las ofrendas de dinero o de bienes materiales, dirigidas a las iglesias cristianas como una expresión de la gratitud cristiana y de la responsabilidad en el contexto de la madurez de una vida cristiana. Sin embargo, durante los años recientes el término ha sido aplicado asimismo a la responsabilidad por el medio ambiente: la tierra, las aguas y la atmósfera.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Un estudio significativo reciente sobre la mayordomía ha pasado por alto

1 En el idioma inglés "las palabras mayordomo o mayordomía (*steward, stewardship*) llegaron a usarse para denominar el administrador de un bien; a quien controlara los asuntos domésticos; al miembro del claustro académico que presidiera en la mesa; al criado principal que realizaba transacciones financieras y legales; a quien presidiera la corte en ausencia de su señor; al administrador real de la corte" (James Edgar Dillard [1879-1953], Bible Stewardship: *A Brief Study of the Meaning and Practice of Stewardship in Bible Times with Applications to Our Own Day* [Nashville: Executive Committee, Southern Baptist Convention, 1941], pp. 15-16).
2 Charles Augustus Cook (1856-1940), *The Larger Stewardship* (Philadelphia: Judson Press, 1923); Sterrie Austin Wellman (1879 ?), *Your Steward and Mine: Its Blessings and Responsabilities* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1950), pp. 55-102; J. E. Dillard, *Good Stewards* (Nashville: Broadman Press, 1953), pp. 34-76; Merrill Dennis Moore, *Found Faithful: Christian Stewardship in Personal and Church Life* (Nashville: Broadman Press, 1953, pp. 47-50; Milo Franklin Kauffman (1898-1988), *The Challenge of Christian Stewardship* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1955, pp. 32-43; Remus C. Rein (1905-), *Adventures in Christian Stewardship* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1955), pp. 9-51; Virginia Shackelford Ely (1899-1984), *Stewardship: Witnessing for Christ* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1962), pp. 5-43, 63-96; George August Emmanuel Salstrand (1908-74), *A Good Steward* (Grand Rapids: Baker Book House, 1965), pp. 39-49; Roy Wilbur Howell, *Saved to Serve: Accent on Stewardship* (Grand Rapids: Baker Book House, 1965); Albert Alfred McClellan (1912-), *Christian Stewardship* (Nashville: Convention Press, 1966), pp. 1-87, 108-26; Richard Bryan Cunningham (1932-), *Creative Stewardship* (Nashville: Abingdon Press, 1979), pp. 56-69.

el Antiguo Testamento,[3] pero el trasfondo del Antiguo Testamento es esencial para lograr una doctrina bíblica de la mayordomía cabalmente desarrollada.

La palabra "mayordomo" aparece solamente cinco veces en el Antiguo Testamento (Gén. 15:2; 43:19; 44:1, 4; 1 Crón. 28:1); los cinco textos emplean tres términos hebreos diferentes. Las diferentes versiones usan frases tales como "administrador" o "inspector" o "príncipe". Estos usos "técnicos o literales"[4] no expresan el concepto de la mayordomía frente a Yahvé. Sí dejan claro que *el mayordomo era alguien que manejaba la propiedad o administraba los asuntos de otra persona.*[5] En tales textos "se desarrolla el carácter fáctico del oficio del mayordomo, sobre el cual se basa el uso más figurativo del término que posteriormente se hará en los Evangelios y las epístolas".[6] No obstante, Isaías 22:15-25, con el caso de Sebna, aclara que el mayordomo "no tenía autoridad última y que podía ser reemplazado"; si empezaba a "comportarse como si él mismo estuviera inequívocamente a cargo, era tratado con mucha severidad".[7]

La enseñanza veterotestamentaria acerca de la responsabilidad por las cosas materiales presupone dos grandes temas del Antiguo Testamento, a saber, Dios entendido como Creador de todas las cosas y el carácter positivo de lo creado.[8] Con estas dos presuposiciones en mente procederemos a examinar seis aspectos de la mayordomía en el Antiguo Testamento.

A. TODAS LAS COSAS ENTENDIDAS COMO PROPIEDAD DIVINA

El Antiguo Testamento afirma repetidas veces que Yahvé es dueño de la tierra y de todas las criaturas sobre la tierra. "De Jehová es la tierra y su plenitud, el mundo y los que lo habitan" (Sal. 24:1). "Porque míos son todos los animales del bosque, los millares del ganado en mis montes" (Sal. 50:10). "En su mano están las profundidades de la tierra; suyas son las alturas de los montes. Suyo es el mar, pues él lo hizo; y sus manos formaron la tierra seca" (Sal. 95:4, 5). "¡Todo lo que hay debajo del cielo, mío es!" (Job 41:11b). "El cielo es mi trono, y la tierra es el estrado de mis pies..." (Isa. 66:1a). "Mía es la plata y mío es el oro, dice Jehovah de los Ejércitos" (Hag. 2:8). El hecho de que Dios sea dueño de todo debe ser una consideración importante en el uso que hagan los seres humanos de las cosas materiales.

La tierra de Canaán era especial, pues por un lado pertenecía a Dios por haberla él creado y por el otro había sido otorgada a Abraham y sus descendientes como "posesión perpetua" (Gén. 17:8).[9] La tierra estaba sujeta al descanso sabático cada séptimo año (Lev. 25:1-7) y al año de jubileo cada 50 años (Lev. 25:8-55). Estas prácticas, junto con la ley de redención de la tierra ancestral (Lev. 25:23-25), fueron concebidas para nutrir la prosperidad de la tierra y para preservar la propiedad familiar. Aun la ley referida a las primicias de la tierra en la casa de Yahvé (Exo. 23:19a) puede ser entendida como una expresión de mayordomía.[10]

B. EL DOMINIO HUMANO RELATIVO PERO REAL SOBRE EL RESTO DEL ORDEN CREADO

Anteriormente[11] prestamos atención al concepto de la soberanía o el dominio como una de las posibles interpretaciones del significado de la *imago Dei.* Ahora debemos relacionar tal concepto con la responsabilidad humana hacia Dios. El Creador otorgó a los seres humanos el privilegio y la responsabilidad de ejercer relativo dominio sobre los animales del mar, del aire y de la tierra (Gén. 1:26b, 28b; Sal. 8:6-8). Según el salmista Yahvé hizo al "hombre" para "señorear sobre las obras de tus manos" (Sal. 8:6). Los árboles y las plantas fueron ideados como comida para los seres humanos y los animales (Gén. 1:29, 30). Sin duda, tal soberanía no debía contradecirse con los propósitos del Creador para todas las criaturas. El mandato en cuanto al dominio ha llegado a ser importante en cualquier vía de acercamiento al tema ecológico,[12] así como para el reconstruccionismo cristiano o "teología del dominio".[13]

C. LA PROHIBICION DE LA CODICIA

El décimo mandamiento[14] del Decálogo (Exo. 20:17; Deut. 5:2) claramente prohíbe la codicia respecto de aquello que pertenece al vecino. Por consiguiente, es obligatorio el respeto por la propiedad. La violación de ese respeto significa una violación de la responsabilidad humana.

D. LA PROSPERIDAD MATERIAL COMO INDICACION DE LA BENDICION Y LA PROVISION DIVINAS

Según algunos textos los israelitas constituían un pueblo cuya riqueza o prosperidad material o cuya capacidad de adquirir tales era otorgado por Dios o derivaba de Dios. "No sea que digas en tu corazón: 'Mi fuerza y el poder de mi mano me han traído esta prosperidad.' Al contrario, acuérdate de

---

3 Gene Arnold Getz (1932-), *A Biblical Theology of Material Possessions* (Chicago: Moody Press, 1990).
4 Douglas John Hall (1928-), *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age,* Library of Christian Stewardship (New York: Friendship Press, 1982), p. 17.
5 Dillard, *Bible Stewardship,* p. 19.
6 Hall, *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age,* p. 17.
7 Ibíd., p. 18.
8 Ver Tomo I, cap. 24, II, A, 3, 4.
9 El hecho de que Canaán le fuera otorgada, presuponía que el pueblo de Israel le pertenecía a Yahvé. Cicero Hunt McClure (1913-), "A Study of the Old Testament Teachings on Stewardship" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1954), pp. 5-22. Ver también James Leo Green (1912-94), "The Place of Material Things in the Purpose of God and the Life of Man", en William L. Hendricks, ed., *Resource Unlimited* (Nashville: Stewardship Commission of the Southern Baptist Convention, 1972), pp. 53-78.
10 Holmes Rolston (1900-), *Stewardship in the New Testament Church: A Study in the Teachings of Saint Paul concerning Christian Stewardship* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1946), pp. 16-19.
11 Ver Tomo I, cap. 30, II, B.
12 Ver más adelante, VI, A.
13 Ver arriba, cap. 66, IV, E, 1; ver más adelante, cap. 83, IV, D; cap. 84, III, C, 2.
14 Conforme al uso católico romano y luterano, Exodo 20:17 comprende los mandamientos noveno y décimo.

Jehovah tu Dios. El es el que te da poder para hacer riquezas, con el fin de confirmar su pacto que juró a tus padres, como en este día" (Deut. 8:17, 18). Se darían abundantes y numerosas bendiciones al pueblo de Israel (Deut. 28:1-14) siempre que ellos obedecieran los mandamientos de Yahvé (Deut. 28:1, 2b, 9b, 13b). Serían "la cabeza" y no "la cola" y estarían "encima, nunca debajo" (Deut. 28:13). Según David, hablando inmediatamente antes de su muerte en la presencia del pueblo congregado:

> Las riquezas y la honra provienen de ti.
> Tú lo gobiernas todo;
> en tu mano están la fuerza y el poder,
> y en tu mano está la facultad de engrandecer
> y de fortalecer a todos.
> Y ahora, oh Dios nuestro, nosotros te damos gracias
> y alabamos tu glorioso nombre (1 Crón. 29:12, 13).

En un sentido más personal y menos colectivo, la prosperidad es considerada don de Dios: "Asimismo, el que Dios le dé a un hombre riquezas y posesiones, permitiéndole también comer de ellas, tomar su porción y gozarse de su duro trabajo, esto es un don de Dios" (Ecl. 5:19).

El Antiguo Testamento nunca insiste en lo que podría parecer un corolario de esta enseñanza en cuanto a la prosperidad, es decir, que los pobres sufren la desaprobación de Yahvé. Antes bien, Yahvé defiende la causa de los pobres.[15]

E. LA OFRENDAS DESTINADAS A LOS LUGARES DE CULTO

En el Antiguo Testamento más de una vez la congregación de Israel ofrece ofrendas específicas para la construcción, los muebles o la renovación de los lugares de adoración.[16] El pueblo ofrendó para "la construcción del tabernáculo; la construcción del templo de Salomón; la reparación del templo bajo Joás; la reparación del templo bajo Josías; y la reconstrucción del templo bajo Esdras".[17] También se mencionan a los medio siclos[18] traídos al tabernáculo/templo, descritos como una "ofrenda" como "dinero de las expiaciones" (Exo. 30:13, 16) y como un "impuesto" (2 Crón. 6:9), así como "la tercera parte de un siclo" (Neh. 10:32, 33).

F. EL(LOS) DIEZMO(S)

Existe evidencia extensiva de que otros pueblos antiguos, que no

[15] Exodo 23:10, 11; Levítico 19:9, 10, 15; 25:35-37; Deuteronomio 10:18, 19; 15:7-11; 24:14, 15, 19-22; Salmo 12:5; 34:6; 72:4, 12 14; 82:2-4; 113:7, 8; 140:12; Amós 2:6, 7; 4:1-3; 5:11, 12; 8:4-8; Isaías 3:14, 15; 25:4; 41:17. Le debo las referencias a R. Stanton Norman.
[16] Exodo 25:2-7; 35:4-9, 21-29; 36:4-7; Números 7:1-89; 2 Reyes 12:4-15; 22:3-7 (también 2 Crón. 24:4-14); 1 Crónicas 29:2-9, 14; Esd. 1:4; 7:15-17.
[17] McLure, "A Study of the Old Testament Teachings on Stewardship", p. 47.
[18] Exodo 30:11-16; 38:25, 26; 2 Crónicas 24:6, 9.

pertenecían al relato bíblico, ofrendaban diezmos. Según Henry Lansdell (1841-1919):

> Las pictografías de Egipto, las tablas cuneiformes de Babilonia y los escritores tempranos de Grecia y Roma nos informan que antes de que fuera escrita la Biblia, y aparte de ella, era casi una práctica universal entre las naciones civilizadas pagar diezmos a sus dioses; pero ninguna fuente nos dice cuándo o dónde comenzó la práctica, ni quién proclamó la ley para su acatamiento.[19]

Durante la edad de los patriarcas Abraham le entregó un diezmo, o la décima parte de los bienes después de su victoria militar, a Melquisedec (Gén. 14:20b). Jacob hizo un voto en Betel, prometiendo entregarle su diezmo a Dios (Gén. 28:22b).

Algunos autores protestantes modernos[20] han tendido a seguir el ejemplo del judaísmo primitivo, interpretando los diversos diezmos mencionados en el Pentateuco como diezmos separados y distintos. Así, el "primer" diezmo sería el diezmo del Señor que se describe en Levítico 27:30-33. Incluía tanto productos agrícolas como manadas de animales, seleccionados al azar, sin sustitutos. Pareciera que este diezmo debía ser entregado a los levitas y administrado por ellos como compensación por su servicio en el tabernáculo (Núm. 18:8, 21, 24). Se esperaba que a su vez los levitas le dieran el diezmo de lo que recibieran a los sacerdotes (Núm. 18:25-29). Un segundo diezmo, conocido como diezmo festivo (Deut. 14:22-26), consistía asimismo de productos agrícolas y animales; a causa de las distancias al templo, podía ser convertido en dinero, que a su vez podía ser usado para comprar carne y bebida utilizados en la celebración en el templo. Deuteronomio 12:5-7 proveía para que el ofrendante y su familia comiesen de lo ofrecido. El tercer diezmo, un diezmo de caridad, había de ser separado cada tercer año y almacenado para beneficiar a los levitas, "al forastero, al huérfano y a la viuda" (Deut. 14:28, 29; también Deut. 26:12-15).

No obstante, los estudios críticos modernos han sugerido una respuesta alternativa. G. Ernest Wright, después de considerar el punto de vista según el cual el capítulo 18 de Números "representa el desarrollo de una etapa posterior a Deuteronomio 14", concluyó que "Deuteronomio 14 refleja la costumbre del reino del norte", mientras que Números 18 refleja la práctica en cuanto al diezmo de Judá y del templo en Jerusalén.[21] Según tal conclusión, dada la existencia de prácticas divergentes en el norte y en el sur en cuanto al diezmo, no era necesario que los mismos ofrendantes ofrecieran un segundo y un tercer diezmo. Para Lukas Vischer (1926-), en los textos en Levítico y en Números, entendidos como posexílicos, no había "prácticamente ninguna evidencia del diezmo en los tiempos predeuteronómicos"; el diezmo

[19] *The Tithe in Scripture* (London: S.P.C.K., 1908; reimp. ed.; Grand Rapids: Baker Book House, 1963), p. 7.
[20] Landsell, *The Tithe in Scripture*, pp. 23-36; Dillard, *Bible Stewardship*, pp. 31-34; Moore, *Found Faithful*, pp. 23-24; Milo Kaufmann, *Stewards of God* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1975), pp. 183-85.
[21] "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis", *The Interpreter's Bible*, 2:425 (en referencia a Núm. 14:22-29).

habría pasado cada vez más de ser "un sacrificio de cosecha" a un "impuesto cúltico".[22] Sin embargo, Page Hutto Kelley (1925-) ha interpretado Números 18:21-28 y Levítico 27:30-33 como ejemplos de la "ofrenda para el alfolí", una práctica que habría sido enfatizada después del exilio babilónico, cuando "la adoración en el templo ya no era patrocinada por los reyes de Israel" y "tenía que recibir su sostén de las ofrendas voluntarias del pueblo"; por esto habrían sido necesarias las cámaras para almacenar las ofrendas (Neh. 13:4-13).[23]

Malaquías 3:8, 9 expresa un reproche divino, pues el pueblo del pacto no traía sus "diezmos y ofrendas" al alfolí;[24] el texto está enmarcado en el contexto de un llamado al arrepentimiento (3:7b) y una promesa de bendición (3:10-12).[25]

II. JUDAISMO INTERTESTAMENTARIO

Tobit, judío piadoso, afirmaba haber practicado el triple diezmo, llevando el primer diezmo a Jerusalén para los sacerdotes y los levitas, usando el segundo como diezmo festivo, y ofrendando el tercero como diezmo de caridad (Tob. 1:6-8). Judit informó a Holofernes que, debido a la falta de comida y bebida, los judíos estaban por cometer el gran pecado de comer las "primicias" y los "diezmos" que habían sido "consagrados y apartados para los sacerdotes" en Jerusalén (Judit 11:10-15). Después de la victoria sobre el ejército de Asiria los judíos ofrecieron a Dios "sus holocaustos, sus ofrendas voluntarias y sus regalos" (Judit 16:18). Habían de dar los diezmos y las primicias generosamente y con cara alegre (Eclo. 35:8-10).[26] El ejército de Judas Macabeo ofreció "primicias" y "diezmos" en Jerusalén antes de atacar y vencer al ejército de Lisias, teniente de Antíoco Epífanes (1 Mac. 3:49). El rey Demetrio prometió alivianar la carga impositiva sobre los judíos, de modo que los diezmos para Jerusalén no llevaran impuestos y pudieran ser usados íntegramente para propósitos religiosos (1 Mac. 10:31).

El Talmud contiene numerosos detalles en cuanto a los diezmos farisaicos.[27] El tratado "Semillas" de la Mishná da instrucciones acerca de cómo diezmar los productos agrícolas.[28]

---

22 *Tithing in the Early Church,* trad. Robert C. Schultz, Facet Books, Historical Series, núm. 3 (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. 3-5.

23 *Malachi: Rekindling the Fires of Faith* (Nashville: Convention Press, 1966), pp. 96-97. Le debo la referencia a Dan Gentry Kent.

24 Page H. Kelly, *Micah, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zachariah, Malachi,* vol. 14, Layman's Bible Commentary (Nashville: Broadman Press, 1984), p. 158, ha observado que la versión de la Septuaginta del versículo 8c puede ser traducida "porque los diezmos y los primeros frutos todavía están contigo"; esto es, no han sido entregados y acumulados en el alfolí.

25 Taito Almar Kantonen (1900-), *A Theology for Christian Stewardship* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1956), p. 22, llamó a Malaquías 3:10, 11a un "texto sub-cristiano" que "es tan incompatible con el espíritu del evangelio como la maldición que pronuncia un salmista vengativo sobre los bebés de Babilonia".

26 Kelley, *Malachi,* p. 98; Dillard, *Bible Stewardship,* p. 37.

27 Dillard, *Bible Stewardship,* p. 37.

28 Kelley, *Malachi,* p. 98. Para mayores detalles sobre los conceptos y las prácticas intertestamentarias, ver R. Bruce Corley, "The Intertestamental Perspective of Stewardship", Southwestern Journal of Theology 13 (Spring 1971):5-24. Conforme a Frederick C. Grant, *The Economic Background of the Gospels* (London: Oxford University Press, 1926), p. 95, los "[a]rtesanos, pescadores [y] comerciantes" y los judíos de la Diáspora no acostumbraban a pagar el diezmo en la época de Jesús, pues el diezmo era esencialmente agrícola.

III. NUEVO TESTAMENTO

A. EL SUSTANTIVO *OIKONOMIA* Y SUS COGNADOS[29]

La palabra "mayordomía" a veces es utilizada para traducir el verbo griego *oikonomia,* derivado de *oikos,* "casa" u "hogar" y *nemein,* "dividir, distribuir o asignar". El uso del término *oikonomoi* ("mayordomos", "administradores") puede referirse claramente a la realidad inmaterial (1 Cor. 4:1, "los misterios de Dios"); es una característica de *oikonomia* hacerlo.[30] Merrill Dennis Moore (1904-) notó que Jesús "nunca habló del arrendamiento como la idea básica de la relación del cristiano con Dios, sino siempre de la mayordomía".[31]

Como veremos, la enseñanza neotestamentaria en cuanto a la mayordomía de las cosas materiales se extiende mucho más allá que el uso de *oikonomia.*

B. EVANGELIOS SINOPTICOS

1. *Dichos no parabólicos*

Varios dichos no parabólicos de Jesús son de importancia para la mayordomía de las cosas materiales: "Más bien, buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas (*tauta panta*) os serán añadidas" (Mat. 6:33). "No acumuléis para vosotros tesoros en la tierra, donde la polilla y el óxido corrompen, y donde los ladrones se meten y roban. Más bien, acumulad para vosotros tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el óxido corrompen, y donde los ladrones no se meten ni roban. Porque donde esté tu tesoro, allí también estará tu corazón" (Mat. 6:19-21). "Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá al uno y amará al otro, o se dedicará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas" (Mat. 6:24). "Pues, ¿de qué le sirve al hombre si gana el mundo entero (*ton kosmon holon*) y pierde su alma?" (Mat. 16:26a). "Mirad, guardaos de toda codicia, porque la vida de uno no consiste en la abundancia de los bienes que posee" (Luc. 12:15).

> El que es fiel en lo muy poco también es fiel en lo mucho, y el que en lo muy poco es injusto también es injusto en lo mucho. Así que, si con las riquezas injustas no fuisteis fieles, ¿quién os confiará lo verdadero? Y si en lo ajeno no fuisteis fieles, ¿quién os dará lo que es vuestro? (Luc. 16:10-12).

Al joven rico, Jesús le dijo: "Una cosa te falta: Anda, vende lo que tienes y

---

29 Para las acepciones de *oikonomos* y *oikonomia* en el griego clásico y el griego de la Septuaginta, ver Otto Michel, *oikonomos, oikonomia, Theological Dictionary of the New Testament,* 5:149-53.

30 Helge Brattgard (1920-), *God's Stewards: A Theological Study of the Principles and Practices of Stewardship,* trad. Gene J. Lund (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1963), pp. 31-41.

31 *Found Faithful,* p. 32. Moore definió el término "arrendatario" como "alguien que pagaba cierta porción como alquiler de la propiedad, mientras que todo el sobrante le pertenecía".

dalo a los pobres; y tendrás tesoro en el cielo. Y ven; sígueme" (Mar. 10:21b). "Más fácil le es a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios" (Mar. 10:25). De la viuda pobre que contribuyó en el tesoro del templo, Jesús dijo: "Esta viuda pobre echó más que todos los que echaron en el arca" porque "todos han echado de su abundancia; pero ésta, de su pobreza, echó todo lo que tenía, todo su sustento" (Mar. 12:43b, 44). La única cosa que dijo en cuanto al diezmo[32] fue como sigue:

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque entregáis el diezmo de la menta, del eneldo y del comino; pero habéis omitido lo más importante de la ley, a saber, el juicio, la misericordia y la fe. Era necesario hacer estas cosas sin omitir aquéllas (Mat. 23:23 y par. en Luc. 11:42).

2. *Parábolas*

Aunque se puede decir que numerosas parábolas de Jesús conciernen a la mayordomía de la vida y el reino de Dios, ciertas de ellas se relacionan directamente con la mayordomía de las cosas materiales. En la parábola del rico insensato (Luc. 12:16-21), Jesús describió a un agricultor que había acumulado una cosecha abundante como para planear edificar graneros más grandes para su uso futuro, pero en ese preciso momento murió. Jesús comentó: "Así es el que hace tesoro para sí y no es rico para con Dios" (v. 21). Lucas 16:1-9 ha sido identificado como la parábola del "mayordomo injusto",[33] o del "mayordomo sagaz". El mayordomo fue despedido, pero antes de marcharse redujo el monto de varios deudores del hombre rico. Entonces es elogiado por el hombre rico por su astucia. La parábola termina con un dicho enigmático de Jesús (v. 9): "Y yo os digo: Con las riquezas injustas ganaos amigos para que cuando éstas lleguen a faltar, ellos os reciban en las moradas eternas". La parábola del hombre rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) contrasta los lujosos bienes del hombre rico con la pobreza y mala salud del mendigo Lázaro, y ambas cosas con la presencia después de la muerte de Lázaro en el seno de Abraham y del rico sufriendo en el Hades. En la parábola de las diez minas (Luc. 19:11-27), un noble, antes de partir a un país lejano, entrega a diez de su siervos diez monedas de oro con instrucciones de hacer trabajar el dinero hasta su regreso. Al regresar, llama a sus siervos y se entera de que uno ha ganado diez minas y otro cinco minas; los dos son felicitados y recompensados. Pero un tercer siervo, quien ha guardado la mina en "un pañuelo" y no ha ganado nada, es censurado y su mina le es entregada al siervo que había ganado diez minas. Jesús termina diciendo: "A todo el que tiene, le será dado; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado" (v. 26). De igual manera, en la parábola de los talentos (Mat. 25:14-30) un hombre que estaba por hacer un viaje largo entregó a sus siervos talentos o monedas. Uno recibió cinco, otro dos y otro uno. Los resultados son los mismos que en la parábola de las

---

32 Con la excepción de la referencia incidental en la parábola del fariseo y el publicano (Luc. 18:12).
33 George Arthur Buttrick (1892-1980), *The Parables of Jesus* (New York: Harper and Brothers, 1928), pp. 116-25.

minas, salvo que el tercer siervo fue arrojado a las tinieblas de afuera o Gehena.[34]

C. HECHOS DE LOS APOSTOLES

En su mensaje a los ancianos de la iglesia de Efeso, Pablo citó y así preservó el dicho de Jesús: "Más bienaventurado es dar que recibir" (Hech. 20:35c), que es lo mismo que decir: "De gracia habéis recibido; dad de gracia" (Mat. 10:8e).[35]

La iglesia en Jerusalén por un tiempo al menos compartió voluntariamente sus bienes. "Y todos los que creían se reunían (*epi to auto*) y tenían todas las cosas en común (*eichon hapanta koina*)" (Hech. 2:44). "Vendían sus posesiones y bienes, y los repartían (*diemerizon auta pasin*) a todos, a cada uno según tenía necesidad (*kathoti an tis chreian eichen*)" (2:45). Pareciera que no fue preservada esta costumbre en los años subsiguientes en Jerusalén ni en otros lados.[36]

D. EPISTOLAS PAULINAS

La enseñanza paulina en cuanto a ofrendar dinero se desarrolla principalmente en el contexto de los esfuerzos de Pablo por animar a las iglesias gentiles que habían sido fruto de su ministerio a contribuir una ofrenda para los cristianos judíos necesitados en Judea (1 Cor. 16:1, 2; 2 Cor. 8:1—9:15; Rom. 15:25-28).[37] Si los cristianos gentiles han recibido bendiciones espirituales de los cristianos judíos, es correcto que los cristianos judíos reciban bendiciones materiales de los cristianos gentiles (Rom. 15:27). El ofrendar cristiano debe motivarse por el *agape* (1 Cor. 13:3), debe ser consecuencia de la entrega de uno mismo a Jesucristo (2 Cor. 8:5) y su motivación debe ser el reconocimiento de que Cristo, "siendo rico, por amor de vosotros se hizo pobre, para que vosotros con su pobreza fueseis enriquecidos" (2 Cor. 8:9). Debe ofrendarse con regularidad (1 Cor. 16:2), generosa (2 Cor. 8:2; 9:5) y alegremente (2 Cor. 9:7c). Una siembra generosa dará una cosecha de justicia, acción de gracias y obediencia (2 Cor. 9:6-15). Por otra parte, "los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio" (1 Cor. 9:14; ver Gál. 6:6), aunque Pablo mismo no haya hecho uso de tal sostén (1 Cor. 9:15-18). Las epístolas paulinas no contienen ninguna referencia al diezmo.

IV. PUNTOS DE VISTA NO CRISTIANOS

Las religiones y las filosofías no cristianas han sostenido diversos puntos de vista en cuanto a las cosas materiales. Los gnósticos, por ejemplo, consideraban la materia como algo intrínsecamente malo, elaborada por seres cua-

---

34 Sobre la relación entre estas últimas dos parábolas, ver ibíd., pp. 242-46, notas 5-10.
35 Ver Earle Vaydor Pierce (1869-1959), *The Supreme Beatitude* (New York: Fleming H. Revell Co., 1947), pp. 13-27.
36 Rolston, *Stewardship in the New Testament Church*, pp. 27-36.
37 Ibíd., pp. 63-74. Ver más adelante, cap. 72, III, D.

sidivinos ya muy alejados de la deidad primordial. Por consiguiente, el destino de los seres humanos era que el alma escapara del cuerpo malo. Para los maniqueos las cosas materiales estaban involucradas en la gran lucha entre las tinieblas y la luz. En vez de manejar o administrar las cosas materiales, los humanos, cuyos cuerpos consisten de porciones de luz encarnadas en las tinieblas, deberían ser indiferentes a las cosas materiales. Para los hindúes las cosas materiales son ilusorias o imaginarias y carecen de valor, mientras que para los budistas las cosas materiales son reales pero tienen poco valor en la extirpación humana del deseo y la búsqueda del Nirvana.[38]

V. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. ERAS PREMODERNAS

La mayordomía de las cosas materiales no fue un tema teológico importante durante los períodos patrístico, medieval y de la Reforma. Sin embargo, durante el período patrístico se incluían en la adoración eucarística regalos de cosas materiales.[39] Los diezmos obligatorios, parecidos a los impuestos, llegaron a ser una práctica normal en el cristianismo apadrinado por el Estado ya en el siglo VIII.[40]

Durante la historia del cristianismo han existido tres alternativas principales a la propiedad privada. En primer lugar, el movimiento monástico, reaccionando a la mundanalidad de los cristianos contemporáneos y desafiando a sus adherentes a tomar votos de pobreza, hizo de la comunidad monástica la propietaria de bienes. Dada su extensa adquisición de propiedades, las fundaciones monásticas por momentos se caracterizaron por la misma mundanalidad que anteriormente había evocado el voto de pobreza, como en el caso de los monasterios josefitas en la Rusia del siglo XVI. En segundo lugar, hubo quienes procuraron restaurar el modelo temprano de la iglesia de Jerusalén, entregando las posesiones privadas a la iglesia comunitaria; los hermanos hutteritas proveen un ejemplo notable de tal procedimiento. En tercer lugar, el movimiento socialista de los siglos XIX y XX, a veces con ímpetu cristiano y a veces no, ha abogado por y trabajado por "la nacionalización de las principales industrias y de los medios de transporte y comunicación", presumiblemente para "quitar y reducir la acumulación excesiva de la propiedad por unos pocos o por los favorecidos".

[38] Ver, del presente autor, "A Christian View of Material Things", en Hendricks, ed., *Resource Unlimited*, pp. 87-91.

[39] Justino Mártir, *Apología I*, 65; Hipólito, *La tradición apostólica*, 4.2; 23.1. En su descripción de la adoración eucarística durante los primeros tres siglos, Oscar Hardman (1880 1964), *A History of Christian Worship* (Nashville: Cokesbury Press, 1937), pp. 32-33, se refirió a "la presentación al obispo del pan leudado y de una taza de vino mezclado con agua... a ser bendecido por él, y otras dádivas de la gente, tales como aceite, leche, fruta y verduras, así como pan y vino adicionales para la posterior distribución entre los hermanos más pobres".

[40] Henry Lansdell, *The Sacred Tenth, on Studies in Tithe-Giving Ancient and Modern*, 2 tomos (London: S.P.C.K.; New York: E. S. Gorham, 1906), 1:230-31, rastreó los orígenes de la legislación civil que requería que todos pagaran sus diezmos a Pipino, rey de los francos, en 764 d. de J.C.

> La solución monástica se centró en la comunidad monástica, la solución cristiana en la iglesia comunitaria y la solución socialista se centró en la comunidad nacional. Las tres desafiaron el desarrollo sin límites de la posesión individual o privada. El desafío monástico ocurre en el nombre de la espiritualidad; el desafío del comunitarismo eclesiástico, en nombre del cristianismo neoapostólico; el desafío del socialismo —desafío tanto de la propiedad familiar y grupal como de la propiedad individual— ocurre en nombre de la justicia social.[41]

Cada una de estas alternativas modificó en alguna medida la habilidad del cristiano individual de ejercer la mayordomía de las cosas materiales.

La referencia más antigua a los diezmos en una confesión de fe bautista tenía que ver con el impuesto-diezmo para la Iglesia de Inglaterra (anglicana) y no a las ofrendas voluntarias.[42] La dejadez de los miembros de las iglesias protestantes con respecto a las ofrendas voluntarias a comienzos del período moderno se traducía en tasaciones, alquiler de bancos de iglesia, pedidos a comerciantes, cenas y rifas en las iglesias y campañas de alta presión.

B. EL CRISTIANISMO ESTADOUNIDENSE EN LA ERA MODERNA

Durante la última parte del siglo XIX y la primera parte del siglo XX, las iglesias protestantes desarrollaron una práctica regular de ofrendas voluntarias, incluyendo el diezmo, para el sostén de congregaciones locales y de esfuerzos denominacionales, especialmente para la obra misionera internacional y nacional.[43] Las iglesias estadounidenses, principalmente pero no exclusivamente protestantes, han ejercido liderazgo entre los cristianos del mundo en la práctica y en la formulación doctrinal de la mayordomía de las cosas materiales; esto se debió mayormente a la separación del Estado de la iglesia y a la voluntariedad implícita que la misma conlleva.[44] Hay una gran cantidad de estudios de un sesgo práctico, relativos a la mayordomía en el contexto eclesial.[45]

[41] Garrett, "A Christian View of Material Things", pp. 92-93.

[42] Standard Confession of General Baptists (Confesión estándar de los bautistas generales) (1660), art. 16, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 230.

[43] Lansdell, *The Sacred Tenth*, Tomo 2, consideraba que los orígenes de la recuperación del diezmo voluntario podían encontrarse a principios del siglo XX; George A. E. Sastrand, *The Story of Stewardship in the United States of America* (Grand Rapids: Baker Book House, 1956), relató la práctica de ofrendar en las denominaciones protestantes estadounidenses hasta la época de la Segunda Guerra Mundial.

[44] La "voluntariedad" (*voluntaryism*) se refiere al modelo de apoyo de la iglesia a través de donaciones voluntarias de sus miembros, mientras que el "voluntarismo" (*voluntarism*) es un término filosófico-teológico asociado con el libre albedrío (Franklin Hamlin Littell [1917-], *The Free Church* [Boston: Starr King Press, 1957], pp. 61-62).

[45] De entre el vasto número de estudios, más allá de los escritos mencionados previamente en este capítulo, merecen mencionarse los siguientes: Guy Louis Morrill, *You and Yours: God's Purpose in Things* (New York: Fleming H. Revell Co., 1922); Walter Nathan Johnson (1875-1952), *Stewardship Vitalized* (Nashville: Sunday School Board, Southern Baptist Convention, 1926); Francis John McConnell (1871-1953), *Christian Materialism: Inquiries into the Getting, Spending, and Giving of Money* (New York: Friendship Press, 1936); John Ernest Simpson (1889-?), *Faithful Also in Much: A History of Man in His Relation to His Possesions and His God* (Philadelphia: Blakiston Co., 1942); William Luther Muncy, h. (1901-87), *Fellowship with God through Christian Stewardship* (Kansas City, Kansas: Central Seminary Press, 1949); Alphin Carl Conrad (1905-85), *The Divine Economy: A Study in Stewardship* (Kansas City, Kansas: Central Seminary Press, 1954); Roy Lemon Smith (1887-1963), *Stewardship Studies* (New York: Abingdon Press, 1954); Raymond Marion Olson (1910-), *Stewards Appointed: Ten Studies in*

Hanns Lilje (1899-1977), obispo luterano de Hannover, declaró a mediados de siglo XX en cuanto a la doctrina y práctica de la mayordomía cristiana:

> Reconocer que con todo lo que somos y todo lo que tenemos somos mayordomos de Dios, es la respuesta a un deseo profundo de la época en que vivimos, a saber, el deseo de una *vita nova*, de una renovación completa de nuestra vida. Aquí las percepciones de nuestros hermanos estadounidenses tienen, en la perspectiva de la historia eclesiástica, algo así como el mismo peso que tienen las lecciones que la Reforma luterana alemana nos enseñó en cuanto a la justificación por gracia o que la Comunidad de los hermanos [*Brüdergemeine*] nos enseñó respecto a la unidad de los hijos de Dios.[46]

Al adoptar estas perspectivas respecto a la mayordomía, los cristianos en Alemania han tenido dificultades en el momento de desarrollar un vocabulario apropiado.[47]

VI. FORMULACION SISTEMATICA

Durante la primera mitad del siglo XX la doctrina de la mayordomía podía tratarse casi por completo como la acción responsable de entregar dinero para el sostén de la iglesia y de sus diversos ministerios, aunque se reconociera que la mayordomía tenía que ver también con la responsabilidad ante Dios y la madurez del mayordomo como cristiano. Pero hacia fines del siglo XX ha llegado a ser imposible describir la mayordomía cristiana sin incluir también el conjunto de los temas que han llegado a relacionarse con el medio ambiente o la ecología.

A. LA MAYORDOMIA DE TODAS LAS COSAS NATURALES Y MATERIALES POR PARTE DE LAS SOCIEDADES, LOS GOBIERNOS Y LAS ORGANIZACIONES INTERNACIONALES

Esta clase de mayordomía es particularmente urgente debido a la contaminación masiva de la tierra, las aguas y la atmósfera y debido al exceso de consumo humano por un lado y la falta de recursos por el otro. Los cristianos

Christian Stewardship Based on Luther's Small Catechism (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1958); Hiley Henry Ward (1929-), *Creative Giving* (New York: Macmillan Co., 1958); Robert Jean Hastings (1924-), *My Money and God* (Nashville: Broadman Press, 1961); *Christian Stewardship and Ecumenical Confrontation: Lectures and Study Outlines of a Consultation Organized by the Department on the Laity and Ecumenical Institute of the World Council of Churches, Bossey, Switzerland,* August 31-September 6, 1961 (New York: Department of Stewardship and Benevolence, National Council of Churches of Christ in the U.S.A., 1962); Otto A. Piper, *The Christian Meaning of Money, Library of Christian Stewardship* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1965); Alfred Martin (1916-), *Not My Own* (Chicago: Moody Press, 1968); Hendricks, ed., Resource Unlimited,; Turner Norman Clinard (1917-), *Responding to God: The Life of Stewardship* (Philadelphia: Westminster Press, 1980). Sobre la reciente disminución de las donaciones monetarias en las denominaciones protestantes, ver James R. Wood (1933-), "Liberal Protestant Social Action in a Period of Decline", en Robert Wuthnow y Virginia A. Hodgkinson, eds., *Faith and Philanthropy in America: Exploring the Role of Religion in America's Voluntary Sector* (San Francisco: Jossey Bass, 1990), pp. 174-84.

46 "Foreword" (Prefacio) a Heinrich Rendtorff, *Als die guten Haushalter* (Neuendettelsau: Freimund Verlag, 1953), tal como es trad. y citado por Kantonen, *A Theology for Christian Stewardship,* p. 3.

47 Los términos empleados han incluido los vocablos *Haushälterschaft* (administación doméstica), *Treuhänderschaft* (fideicomiso) y *Liebesdankbarkeit* (gratitud amorosa) (Hall, *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age,* p. 141, nota 2).

encaran tales temas mundiales desde la perspectiva del dominio que Dios encomendó a los humanos (Gén. 1:26, 28), a ser ejercido bajo el señorío del Dios Creador.

Hay temas ecológicos especiales que requieren una mayordomía más responsable: la basura y los desperdicios como un problema creciente; el aumento de la lluvia ácida, consecuencia de la producción industrial; el agotamiento de las tierras agrícolas; la tala de los bosques, especialmente de las selvas tropicales; la contaminación de los ríos y los lagos; el agotamiento de los recursos naturales; y el hambre y la desnutrición generalizados.

Hay temas esencialmente morales asociados con los temas ecológicos: la motivación de la avaricia en la cultura de consumo occidental y especialmente estadounidense;[48] la insistencia excesiva en la comodidad y los placeres para algunos a expensas de otros seres humanos; la tendencia al desarrollo y al consumo desenfrenados; la mentalidad del "ahora" con su gratificación instantánea; y la probable escasez de recursos naturales para las futuras generaciones humanas.

La intensificación de estos temas ha evocado un nuevo cúmulo de escritos dedicados a la incipiente teología de la ecología.[49] Estos temas son ver-

48 A mediados de 1980 se informó que, por día, "los locales de McDonald's sirven el equivalente a 2.250 reses vacunas" en forma de hamburgesas; adicionalmente, los habitantes de los Estados Unidos comerían 4 millones de libras de panceta y un cuarto de millón de libras de cangrejos por día (Tom Parker, *In One Day: The Things Americans Do in a Day* [Boston: Houghton Mifflin Company, 1984], p. 35).

49 Hugh William Montefiore (1920-), *The Question Mark: The End of "Homo Sapiens"* (London: Collins, 1969); Michael Hamilton, ed., *This Little Planet* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970); Francis A. Schaeffer, *Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology* (Wheaton, Ill.: Tyndale House; London: Coverdale House; Toronto: Home Evangel Books, 1970); Frederick Elder, *Crisis in Eden: A Religious Study of Man and Environment* (Nashville: Abingdon Press, 1970); Thomas Sieger Derr (1931-), *Ecology and Human Liberation* (Philadelphia: Westminster Press, 1973; bajo el título, *Ecology and Human Need,* 1975); Mary Evelyn Jegen y Bruno Manno, eds., *The Earth Is the Lord's: Essays on Stewardship* (New York: Paulist Press, 1978); Odil Hannes Steck (1935-), *World and Environment,* trad. del alemán (Nashville: Abingdon Press, 1980); Loren Wilkinson, ed., *Earthkeeping: Christian Stewardship of Natural Resources* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980; ed. rev., 1991); C. A. Cesaretti y Stephen Cummins, eds., *Let the Earth Bless the Lord: A Christian Perspective on Land Use* (New York: Seabury Press, 1981); Ron Elsdon (1944-), *Bent World: A Christian Response to the Environmental Crisis* (Leicester, U.K., Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1981); John Carmody (1939-), *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature* (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1983); Wesley Granberg-Michaelson, *A Worldly Spirituality: The Call to Redeem Life on Earth* (San Francisco: Harper and Row, 1984); Robert L. Stivers (1940-), *Hunger, Technology and Limits to Growth: Christian Responsibility for Three Ethical Issues* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984); Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God,* trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper and Row, 1985), esp. cap. 2; Dieter T. Hessel, ed., *For Creation's Sake: Preaching, Ecology, and Justice* (Philadelphia: Geneva Press, 1985); Sean McDonagh, S.S.C. (1935-), *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986; Santa Fe, N.M.: Bear and Co., 1987); Bernard F. Evans and Gregory D. Cusack, eds., *Theology of the Land* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1987); Wesley Grandberg Michaelson, ed., *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); Sallie McFague (1933-), *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); Richard Cartwright Austin (1934-), *Hope for the Land: Nature in the Bible* (Atlanta: John Knox Press, 1988); Wesley Granberg-Michaelson, *Ecology and Life: Accepting Our Environmental Responsibility, Issues of Christian Conscience* (Waco, Tex.: Word Books, 1988); Jürgen Moltmann, *Creating a Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World,* trad. John Bowden (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989), cap. 3; Sean McDonagh, *The Greening of the Church* (London: Geoffrey Chapman; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990); y Thomas Mary Berry, C.P. (1914-), y Thomas Clarke (1918-), *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth,* ed. por Stephen Dunn, C.P. y Anne Lonergan (Mystic, Conn.: Twenty Third Publications, 1991).

daderamente éticos por naturaleza, pero para los cristianos no pueden ser contestados aparte de la doctrina de la creación y sus corolarios. El hecho de que los adherentes del movimiento de la "Nueva Era" estén participando activamente en la problemática ecológica no debe impedir que los cristianos, que son ciudadanos a la vez que creyentes, participen en los esfuerzos grandes o pequeños que tiendan al uso más responsable de los recursos del planeta.[50] Acaso el juicio de John Hick pueda despertar la conciencia indiferente de algunos cristianos:

> Al ser la primera cultura basada en la ciencia, la cristiandad es además la primera cultura que haya experimentado la dominación —que posiblemente lleve a la destrucción— de la vida humana por parte de su propia tecnología. Pues la tecnología ha creado una sociedad de consumo autoconsumidora, con su egoísta suposición de que el nivel de vida siempre seguirá en ascenso. Esta suposición —junto con el aumento explosivo de la población posibilitada por la tecnología médica— está agotando rápidamente los recursos básicos minerales y energéticos, creando la probabilidad de un desastre ecológico, tal vez en las primeras décadas del próximo siglo. Así, puede que la civilización occidental esté en el proceso de estrangularse a sí misma dado su deseo desenfrenado de riquezas y lujos cada vez mayores... Hasta ahora el cristianismo no ha ofrecido una resistencia efectiva a esta tendencia sino que, por lo contrario, está involucrado profundamente en el estilo de vida autodestructivo y en la tradición violenta del ser humano occidental moderno. La pregunta ahora es si la civilización cristiana, habiendo llegado a ser la primera portadora del espíritu moderno científico, puede evitar estar tan dominada y corrompida por ésta que lleve el mundo entero a la destrucción.[51]

B. LA MAYORDOMIA DE LAS COSAS MATERIALES POR PARTE DE CRISTIANOS INDIVIDUALES, DE FAMILIAS CRISTIANAS Y DE LAS IGLESIAS POR AMOR AL EVANGELIO DE CRISTO Y AL REINO DE DIOS.

1. *El evangelio de sanidad y prosperidad: análisis y crítica*

El cristiano contemporáneo que busca ser un mayordomo responsable de los recursos materiales que han sido entregados a su cuidado, muchas veces encuentra otro mensaje contrario, el evangelio de sanidad y prosperidad (*Health and Wealth Gospel*), también conocido como el "movimiento de la fe".[52]

Bruce Barron (1960-)[53] considera que el pionero de este movimiento fue el inglés Edward Irving, en la primera parte del siglo XIX; otros precursores habrían sido ciertos practicantes de la sanidad, algunos predicadores estadounidenses decimonónicos que enfatizaban la sanidad divina[54] y algunos

---

50 Sin embargo, el compromiso cristiano con los temas ecológicos en ningún modo implica aprobar la adoración de Gaia, la diosa de la tierra (Tod Conner, "Is the Earth Alive?", *Christianity Today,* 11 January 1993, pp. 22-25).
51 *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1980), p. 96.
52 Ver arriba, cap. 49, II.
53 *The Health and Wealth Gospel: What's Going On Today in a Movement That Has Shaped the Faith of Millions?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987), pp. 35-63.
54 A. J. Gordon, A. B. Simpson y John Alexander Dowie.

líderes pentecostales.[55] Pero esta genealogía tiene que ver mucho más con la sanidad que con las riquezas. Barron sostiene que los orígenes del evangelio de la prosperidad se descubren directamente en el libro de Oral Roberts, *God's Formula for Success and Prosperity* (Fórmula divina para el éxito y la prosperidad).[56] Considera a Kenneth E. Hagin como la persona que unificó cabalmente los tres temas de "la sanidad, la confesión positiva y la prosperidad".[57] Sin embargo, Daniel R. McConnell (1957-)[58] ha sostenido que la raíz del evangelio de sanidad y prosperidad se halla en el ministerio de E. W. Kenyon, quien según se afirma adoptó la metafísica del *New Thought* (Nuevo pensamiento)[59] en el Emerson College of Oratory en Boston y la propagó en su ministerio como pastor bautista en Pasadena, Los Angeles y Seattle. McConnell ha mantenido asimismo que Hagin adoptó e hizo circular las enseñanzas de Kenyon a pesar de haber negado que Kenyon fuera la fuente de su doctrina. Tales enseñanzas han sido adoptadas por Kenneth W. Copeland (1937-) y Gloria Copeland (1942-).

Los defensores del evangelio de sanidad y prosperidad han empleado varios pasajes bíblicos en apoyo de su enseñanza. Uno de éstos es 3 Juan 2: "Amados, mi oración es que seas prosperado en todas las cosas y que tengas salud, así como prospera tu alma." Desde la década de 1950, Oral Roberts y otros han interpretado este texto como garantía de prosperidad. Sin embargo:

> Leído en su contexto, 3 Juan 2 parece ser un deseo personal para Gayo, el destinatario de la carta de Juan, no una promesa divina para todos los cristianos. El erudito pentecostal Gordon Fee ha descubierto que este versículo es "la fórmula más común de saludo personal epistolar en la antigüedad".[60]

También hacen uso de Marcos 10:29, 30: "No hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por causa de mí y del evangelio, que no reciba cien veces más ahora en este tiempo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos, con persecuciones; y en la edad venidera, la vida eterna." Gloria y Kenneth Copeland han interpretado que este texto significa que aquellos que tienen suficiente fe pueden esperar una ganancia de cien veces lo invertido en el ministerio cristiano o en donaciones a los ministerios televisivos.[61] ¿Esperan los Copeland recibir cien veces la cantidad de miembros de su familia? ¿Han dejado todo para seguir a Jesús los partidarios del evangelio de sanidad y prosperidad? Por otra parte, el

---

55 Charles Fox Parham (1873-1929), Aimee Semple McPherson y Smith Wigglesworth (1859-1947).
56 (Tulsa: Healing Waters, 1955).
57 Barron, *The Health and Wealth Gospel,* pp. 62-63.
58 *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988), pp. 3-76. Le debo la referencia a Robert B. Stewart.
59 Ver el libro del fundador de la Escuela por la Unidad del Cristianismo (Unity School of Christianity), Charles Sherlock Fillmore (1854-1948), *Prosperity* (Kansas City, Mo.: Unity School of Christianity, 1936).
60 Barron, *The Health and Wealth Gospel,* pp. 91-92. La cita es de Fee, *The Disease of the Health and Wealth Gospels* (Costa Mesa, Calif.: Word for Today, 1979), p. 4.
61 Gloria Copeland (1942-), *God's Will Is Prosperity* (Fort Worth: Kenneth Copeland Publications, 1978), pp. 41-54; Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity* (Fort Worth: Kenneth Copeland Publications, 1974), pp. 67, 87.

pasaje en cuestión está precedido del relato del joven rico y la advertencia de Jesús en cuanto a la dificultad con la que un rico entra en el reino de Dios (Mar. 10:17-27). Estos mismos maestros conectan las promesas divinas a Abraham en cuanto a la tierra prometida (Gén. 17:8) y a los israelitas en cuanto a la prosperidad (Deut. 28:4-6, 8, 11, 12) con lo que dijo Pablo en cuanto a "la bendición de Abraham" que llega a los creyentes gentiles como "descendencia de Abraham" (Gál. 3:14, 29). Así, llegan a la conclusión de que los cristianos en la actualidad han sido redimidos "de la maldición" (Gál. 3:13) de la pobreza.[62] Pero Pablo estaba hablando de "la maldición de la ley" e hizo referencia a recibir la promesa del Espíritu Santo, no a la prosperidad financiera, como resultado de la bendición por medio de Abraham.[63] El uso hecho de 2 Corintios 9:6 probablemente haya sido correcto. Hay algunas indicaciones de que los Copeland han modificado su énfasis en la prosperidad financiera después de que se los cuestionara respecto a cómo sería recibido su mensaje entre los pobres del Tercer Mundo.[64]

En respuesta al evangelio de la sanidad y prosperidad debe enfatizarse que los cristianos, en cuanto mayordomos responsables de las cosas materiales, no han de entregar su dinero o su propiedad a Dios por medio de la iglesia o de movimientos paraeclesiásticos con el fin de obtener mayores posesiones materiales para sí mismos.

2. *Reformulación de la mayordomía cristiana de las cosas materiales para el bien del evangelio y del reino*

a. La cuestión del diezmo

Varios teólogos protestantes han rechazado el concepto según el cual dar el diezmo de los ingresos es una ley de cumplimiento obligatorio para todos los cristianos o debe ser una *condición* para ser miembro de una iglesia.[65] Según T. A. Kantonen, el diezmo entendido como ley contradice la doctrina cristiana del evangelio y la ley, prestándose "a un legalismo centrado en el hombre que hace peligrar la religión verdadera". Sin embargo, Kantonen aprueba el diezmo cuando es "practicado libre y alegremente por los cristianos".[66] Para Lukas Vischer, "volver a introducir el mandamiento de diezmar no solo embota el agudo desafío hecho por Cristo, sino que lo falsifica en su misma esencia". Según este autor, "el desafío de Cristo fue reducido tan pronto como no se requirió más que el diezmo; y su carácter evangélico fue oscurecido cuando aquello a lo que Cristo nos desafía fue fijado a priori". El diezmar puede justificarse sobre la base de "la necesidad de sostener la obra de la iglesia" y como "una manera de confesar que aprobamos de y partici-

62 G. Copeland, *God's Will for You* (Fort Worth: Kenneth Copeland Publications, 1972), pp. 36-41; K. Copeland, *The Laws of Prosperity*, pp. 47-52; G. Copeland, *God's Will Is Prosperity*, pp. 38-39.
63 Barron, *The Health and Wealth Gospel*, pp. 90-91.
64 Ibíd., pp. 93-98.
65 Como en el caso de los adventistas del Séptimo Día y de los Santos de los Ultimos Días (mormones).
66 *A Theology for Christian Stewardship*, pp. 23, 24.

pamos en la obra común de la congregación".[67] Robert Paul Roth (1919-) justificó el diezmo no en cuanto "simple mandamiento bíblico", sino "a la luz del... mensaje escatológico" del Nuevo Testamento y de la "paradoja de los dos reinos" de quienes tienen y quienes no tienen "los bienes de este mundo".[68] Para Alton Rudolph Fagan (1930-), el problema era evitar no solamente la interpretación del diezmo como ley, sino también la idea de que constituye "la mayor parte de la mayordomía o de las dádivas" o "toda la mayordomía". Más bien, el diezmar, al igual que la ley, puede servir como maestro de escuela o pedagogo. Fagan declara: "... Nunca he conocido a una persona cuyo entendimiento y práctica de la mayordomía excediera el concepto del diezmo que no hubiera empezado primero diezmando."[69]

La práctica del diezmo cristiano puede defenderse en base al argumento de "cuánto más", si bien no debe defenderse como ley. Si los adherentes de las religiones antiguas separaban el diezmo para sus deidades, y si los judíos bajo la ley mosaica estaban obligados a dar el diezmo, o hasta tres diezmos, junto con las ofrendas,[70] ¿acaso los cristianos —bajo la gracia de Dios y el nuevo pacto en Cristo— no deberían sentirse compelidos a dar no menos que el diezmo de sus entradas a Dios por causa del Evangelio?[71] ¿Puede el cristiano seriamente comprometido justificar el dar menos que el diezmo excepto en una emergencia aguda?

¿Se debe entregar el diezmo a la congregación donde uno es miembro? En 1895, una congregación metodista en Cincinnati empezó a practicar el "diezmo del alfolí".[72] En 1942 W. T. Conner[73] debatió el tema con John William Cobb (1901-?)[74] y Jesse Yelvington (1892 ?).[75] John R. Rice mantuvo que el

67 *Tithing in the Early Church*, pp. 30, 31.
68 "A Twentieth Century Conception of Christian Tithing", en T. K. Thomson, ed., *Stewardship in Contemporary Theology* (New York: Association Press, 1960), pp. 142-54.
69 *What the Bible Says about Stewardship* (Nashville: Convention Press, 1976), pp. 48, 49. Ver también Brooks Hardy Wester (1917 88), "The Christian and the Tithe"; Henry Franklin Paschall (1922?-), "Tithing in the New Testament"; y Jerry Wade Horner (1936-), "The Christian and the Tithe", en Hendricks, ed., *Resource Unlimited*, pp. 158-202.
70 Grant, *The Economic Background of the Gospels*, pp. 92-97, 105, concluyó que en tiempos de Jesús se esperaba de los judíos devotos que contribuyeran con una docena de diezmos diferentes y ofrendas, adicionalmente a los impuestos exigidos por el gobierno romano y que el total de diezmos, ofrendas e impuestos parecen haberse acercado a la intolerable proporción de entre 30 y 40 por ciento; inclusive la proporción puede que haya sido aun mayor. Ver también Cunningham, *Creative Stewardship*, p. 102.
71 Respecto del argumento desde el silencio basado en la ausencia de toda referencia al diezmo en las epístolas de Pablo, George Brown Davis (1937-), "Are Christians Supposed to Tithe?", *Criswell Theological Review 2* (Fall 1987): 89, ha respondido con la observación de que Pablo tampoco usó "la palabra 'infierno' (*hades, ge'enna, tartarus*)".
72 James Andrew Hensey (1866-?), *Storehouse Tithing, or Stewardship Up-to-Date* (New York: Revell Press, 1922), esp. pp. 73-83; Roth, "A Twentieth Century Conception of Christian Tithing", p. 139.
73 "The Meaning of Stewardship", *Baptist Standard* 54 (7 May 1942):2; "Stewardship of Possessions", ibíd., 54 (21 May 1942):5; "More about Storehouse Tithing", ibíd., 54 (23 July 1942):3; "The Foundation of Stewardship', ibíd., 54 (30 July 1942):2. Conner sostuvo que el Nuevo Testamento no "impone" el "diezmo para el alfolí"; el mismo es "un buen plan", pero no "una ley universal de la vida cristiana". Conner se había opuesto anteriormente al diezmo entendido como ley de la vida cristiana o por lo menos como prueba del seguimiento en las iglesias bautistas o en la denominación bautista ("Are We To Have a New Test of Orthodoxy?" *Baptist Standard* 38 [9 December 1926]:9).
74 "Unity vs. the Unit", *Baptist Standard* 54 (12 February 1942):1 2.
75 "The Question of Storehouse Tithing", *Baptist Standard* 54 (2 July 1942):3; "Tithing: The Discussion Continued", ibíd., 54 (6 August 1954):2.

diezmo "del alfolí" había sido requerido de los judíos pero no de los cristianos. Aparentemente para nutrir las causas interdenominacionales y los ministerios de radio, concluyó que la práctica de entregar el "diezmo del alfolí" a las iglesias locales como lo hacen los cristianos hoy día era "perjudicial".[76] Sin embargo, R. T. Kendall reiteró a una congregación británica el caso a favor del "diezmar del alfolí".[77] La proliferación de organizaciones paraeclesiásticas en décadas recientes ha frenado su práctica. Pareciera que una vida congregacional fuerte y la participación seria de la congregación en la misión mundial del cristianismo depende de los "diezmos del alfolí" o del algún otro sistema equivalente.

b. Mayordomos de todas las posesiones

La doctrina cristiana de la mayordomía no debe limitarse al dinero o a otras posesiones que los cristianos contribuyen a sus iglesias para sus ministerios y la evangelización de todos los pueblos. Abarca la utilización responsable de todas las posesiones para la gloria de Dios.[78] Cómo se gasta o conserva el dinero o la propiedad que no se da específicamente a las causas cristianas también acarrea responsabilidad ante Dios. Gastar el dinero en sustancias que dañan y destruyen el cuerpo humano, en lujos extravagantes y derrochadores y en juegos de azar plantean preguntas importantes relativas a la mayordomía.

Asimismo, a través de una planificación testamentaria cuidadosa, los cristianos pueden y deben posibilitar, por medio de legados y fondos fiduciarios, la mayordomía de sus bienes materiales para la causa del evangelio y del reino de Dios, aun después de la muerte.

c. La ofrenda cristiana a Dios para y por medio de las iglesias

Cuando los cristianos entregan dinero u otros bienes a las iglesias, esto debe estar caracterizado por propósitos y motivos específicos.[79] Los propósitos incluyen honrar a Dios, ya que el ofrendar debería ser un acto de adoración; proveer adecuadamente para el ministerio de la iglesia tanto local como internacional; evitar la codicia o la avaricia; y crecer en carácter cristiano y el discipulado.[80] El seductor materialismo de la cultura occidental a finales del siglo XX hace que la necesidad de una mayordomía fiel de los cristianos se torne aun más imperiosa.[81] Las necesidades apremiantes de los creyentes y

76 *All About Christian Giving* (Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord Publishers, 1954), pp. 75-131.
77 *Tithing* (London: Hodder and Stoughton, 1982), pp. 79-81. Kendall, luego de haber afirmado que "el diezmo no es *adiaforon*", también argumentó en favor del diezmo sobre la base de que bendice la obra de Dios sobre la tierra, agrada al Dios del cielo y le reporta al diezmante alivio y bendición espiritual, así como también a menudo bendiciones materiales (pp. 29-37).
78 Richard B. Cunningham, "Principles and Procedures of Responsible Giving", en Hendricks, ed., *Resource Unlimited*, pp. 219-44
79 Cecil Armstrong Ray (1922-), "The Christian and His Giving", en Hendricks, ed., *Resource Unlimited*, pp. 203-18.
80 George A. E. Salstrand, *The Tithe: The Minimum Standard for Christian Giving* (Grand Rapids: Baker Book House, 1952), pp. 45 49.
81 John White (1924-), *The Golden Cow: Materialism in the 20th Century* (Downers Grove, Ill.: Inter-

de los otros seres humanos —ya sea por la pobreza, el hambre, o los desastres naturales— aumentan la urgencia de la mayordomía cristiana. La ofrenda del cristiano puede ser una puerta a la extensión de los ministerios educativos y diaconales de la congregación; puede llevar a un alcance evangelístico y misionero congregacional más efectivo por medio de las misiones cooperativas. Encontramos aquí la doctrina evangélica de la "transubstanciación". La congregación ofrenda en obediencia y con regularidad. Parte de las ofrendas recibidas por la congregación se mandan a agencias misioneras, educativas y de benevolencia. El dinero es utilizado de manera que sirva para el sostén de personas dedicadas a la obra del evangelio. Su sustancia misma es cambiada o transformada. El dinero fluye hacia la personalidad humana, la que a su vez se entrega a Dios como instrumento de ministerio y misión.

Los cristianos deberían ofrendar dinero y otros bienes a las iglesias debido a motivaciones cristianas y relativas a la mayordomía. El ofrendar no debe ser por ostentación ni para recibir la alabanza de otros. Tampoco debe estar motivado por querer sobornar a Dios para conseguir beneficios o bendiciones. Más bien, debe hacerse regular, generosa y alegremente como reconocimiento de la gracia sin par de Dios. El amor debería ser la principal motivación de las ofrendas cristianas. Tal amor debe reconocer la soberanía del Padre, el señorío de Jesucristo y la dirección del Espíritu Santo. En las palabra de Reginald H. Fuller:

> El discípulo es alguien completamente consagrado a Dios y a sus propósitos en el mundo, y la consagración completa significa que ha entregado a Cristo su vida entera, todo lo que es y todo lo que tiene. De aquí en adelante tiene una relación directa, como dice Bonhoeffer, sólo con Cristo. Puede que Cristo le devuelva las posesiones: tal vez nada, tal vez en parte, tal vez *in toto*, de acuerdo con lo que sea necesario para llevar a cabo los propósitos de Dios. Pero sea lo que sea lo que nos devuelva, nuestra relación con los bienes recibidos no es directa, sino sólo indirecta, a través de Cristo, de manera que somos responsables ante él por el uso que de ellos hagamos. El tiene el derecho absoluto sobre ellas.[82]

La mayordomía cristiana está relacionada estrechamente con las demás doctrinas cristianas. Douglas John Hall ha explicado su relación con las doctrinas de Dios, Cristo, la iglesia, la humanidad, y las últimas cosas;[83] Helge Brattgard ha explicado su relación con la creación, la salvación y la santificación.[84]

Siguiendo por el camino del desarrollo de la vida cristiana, a continuación pasaremos de la mayordomía de los bienes materiales a la mayordomía de los recursos espirituales, tal como es expresada a través de la oración.

Varsity Press, 1979). "La Iglesia del siglo XX ha... olvidado a qué maestro pertenece, pintándose como una muchacha coqueta para su tonta conquista del Señor Mamón. O para usar otra imagen, la iglesia se ha prostituido en su búsqueda del becerro de oro" (p. 67).
82 En Reginald H. Fuller y Brian K. Rice, *Christianity and the Affluent Society* (London: Hodder and Stoughton, 1966), p. 30.
83 *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, pp. 41-48.
84 *God's Stewards*, pp. 138-88.

68

LA ORACION

Si bien se han escuchado quejas recurrentes en el sentido de que la teología cristiana ha transformado el lenguaje de la oración y la alabanza, que se expresa en la segunda persona del singular, en el lenguaje impersonal de la reflexión teológica, expresado en tercera persona, debería admitirse que un lenguaje expresado en la tercera persona puede usarse legítimamente aun con respecto a la oración.

Frecuentemente se ha empleado la palabra "comunión" para definir la oración. Según Friedrich Heiler (1892-1967), la oración es "una comunión viviente del hombre religioso con Dios, concebido como personal y presente en su experiencia, una comunión que refleja las formas de las relaciones sociales de la humanidad". Por cierto, "orar significa hablar con Dios y comunicarse con él".[1] Para W. T. Conner, la oración es "comunión del alma con Dios, eso es, la consciencia salida del alma en compañía espiritual con Dios".[2] Según Karl Ruf Stolz (1884-1943), la oración es "la comunicación del hombre con Dios".[3] John Edgar McFadyen (1870-1933) expresa: "La oración implica reciprocidad. Es más que una meditación, es comunión. Es un diálogo, no un monólogo. No es suficiente que el hombre hable con Dios; tiene que creer que Dios oye y, de alguna manera, que le habla."[4] La definición triple de James Hasting incluye "deseo", "comunión" y "petición".[5]

Aunque estas definiciones no definan adecuadamente la oración colectiva, apuntan a la necesaria dimensión objetiva de la oración, es decir, a una relación recíproca entre la actividad de Dios y la de los seres humanos. Aun así, la oración no se limita a la petición y la intercesión. Por otra parte, estas definiciones no reducen la oración meramente a los efectos subjetivos o reflexivos, tales como una sensación de dependencia, una oportunidad para reflexionar o un medio para autoajustarse. En la oración existe tanto la búsqueda de Dios por medio del pensamiento, el deseo y la palabra hablada, como la espera y la escucha de Dios de manera atenta, receptiva y obediente. La oración, como declara P. T. Forsyth, es "paradójicamente tanto un don como una conquista, una gracia y un deber".[6]

---

1 *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion,* trad. y ed. Samuel McComb y J. Edgar Park (London: Oxford University Press, 1932), pp. 358, 362.
2 *A System of Christian Doctrine,* p. 480; *El Evangelio de la Redención,* p. 258.
3 *The Psychology of Prayer* (New York: Abingdon Press, 1923), p. 18.
4 *The Prayers of the Bible* (London: Hodder and Stoughton, 1906), p. 20.
5 *The Christian Doctrine of Prayer,* The Great Christian Doctrines (Edinburgh: T. and T. Clark, 1915), pp. 21-43.
6 *The Soul of Prayer* (London: Independent Press Ltd., 1916, 1949), p. 13.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

A. TERMINOLOGIA

El verbo *pallal* y el sustantivo *tepilah* son los términos principales del Antiguo Testamento referidos a la oración. El verbo (en la raíz *piel*) significa "pensar", "suponer" o "juzgar", mientras que en la raíz *hitpael* significa "suplicar", "orar" o "interceder". El verbo aparece en el Antiguo Testamento más de 70 veces; hay ejemplos en Números 11:2; 1 Samuel 12:23a; 2 Crónicas 7:14a; y Daniel 9:4a. El sustantivo se usa más de 70 veces; por ejemplo en 1 Reyes 8:28a; Salmo 54:2a; 102:1a; e Isaías 38:5c.

B. ORACIONES ESPECIFICAS PALABRA POR PALABRA

El Antiguo Testamento refleja el contenido de numerosas oraciones, algunas de las cuales son bastante largas. Entre las oraciones de confesión de pecados se encuentran las de Esdras al enterarse de los casamientos con los gentiles (Esd. 9:6-15), la del pueblo al confesar sus pecados (Neh. 9:5c-37) y la de Daniel después de leer la profecía de Jeremías acerca de la "desolación de Jerusalén" durante 70 años (Dan. 9:4b-19). Entre las oraciones de gratitud se incluyen las de David por la generosidad de los líderes israelitas al donar metales y piedras preciosos para la construcción del templo (1 Crón. 29:10b-19, esp. v. 13), la de Jonás por su rescate (Jon. 2:2-9) y la de Daniel por la revelación del significado del sueño de Nabucodonosor (Dan. 2:20-23). Las oraciones de lamento incluyen las de Moisés en Tabera cuando los israelitas pidieron carne (Núm. 11:11-15), de Josué al ser derrotados los israelitas en Hai (Jos. 7:7-9), de Jeremías a causa de los perseguidores (Jer. 15:15-18), de Jerusalén asediada (Lam. 2:20-22; 3:42-47), y de Job por la injusticia de su sufrimiento (10:2-21; 13:23—14:6). Las oraciones de petición incluyen las del siervo de Abraham por dirección en encontrar una esposa para Isaac (Gén. 24:12-14, 42-44), de Jacob para librarse de Esaú (Gén. 32:9-12), de Salomón por sabiduría (1 Rey. 3:7-9), de Elías por la vindicación de su fidelidad a Dios (1 Rey. 18:36b, 37), de Ezequías por salvarse de Senaquerib (2 Rey. 19:15b-19; Isa. 37:16-20) y de Jeremías por su liberación y el castigo de sus perseguidores (17:14-18; 18:19-23). Las oraciones de intercesión incluyen las de Abraham por los residentes de Sodoma (Gén. 18:23b-32), de Moisés por los israelitas después de adorar al becerro de oro (Exo. 32:11-13; Deut. 9:26b-29) y de Salomón por los israelitas penitentes en la dedicación del templo (1 Rey. 8:23-53; 2 Crón. 6:14-42).[7]

---

7 McFadyen, *The Prayers of the Bible,* pp. 241-300. Ver también los recientes estudios de Howard Peskett, "Prayer in the Old Testament outside the Psalms" y de Kyu Nam Jung, "Prayer in the Psalms", en Donald A. Carson, ed., *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World* (Exeter, U.K.: Paternoster Press; Grand Rapids: Baker Book House, 1900), pp. 19-57. Le debo la referencia a Bert B. Dominy.

II. NUEVO TESTAMENTO

A. TERMINOLOGIA

El Nuevo Testamento usa un lenguaje diverso para expresar la experiencia de orar. Se emplean cinco verbos griegos, algunos de los cuales tienen sustantivos cognados.

1. *Los verbos* eucomai *y* proseucomai *y el sustantivo* proseuce

El verbo *eucomai,* que significa "orar (a Dios)" o "desear", se usa a veces para expresar deseos (Hech. 27:29; 2 Cor. 13:7, 9; 3 Jn. 2). El verbo compuesto *proseucomai,* normalmente traducido "orar", aparece casi 80 veces en el Nuevo Testamento traducido "orar". Se usa, por ejemplo, en el relato lucano acerca de la oración modelo (11:2a), en la admonición de Jesús "velad y orad" (Mar. 14:38a) y en el "orad sin cesar" de Pablo (1 Tes. 5:17). El sustantivo *proseuce,* "oración a Dios", ocurre 36 veces en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en "'mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones'" (Mar. 11:17) y "perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión, en el partimiento del pan y en las oraciones" (Hech. 2:42).

2. *El verbo* deomai *y el sustantivo* deesis

El verbo *deomai* tiene múltiples significados: "carecer", "desear", "pedir o rogar" y "orar". En 12 de sus usos en el Nuevo Testamento se traduce "orar". Por ejemplo en "Rogad, pues, al Señor de la mies, que envíe obreros a su mies" (Mat. 9:38) y "Cuando acabaron de orar, el lugar en donde estaban reunidos tembló, y todos fueron llenos del Espíritu Santo y hablaban la palabra de Dios con valentía" (Hech. 4:31). El sustantivo *deesis* significa "hacer una súplica", "oración" y "ruego". Doce veces se traduce "oración". Por ejemplo en "Hermanos, el deseo de mi corazón y mi oración a Dios por Israel es para salvación" (Rom. 10:1), y "la ferviente oración del justo, obrando eficazmente, puede mucho" (Stg. 5:16b). Seis veces *deesis* se traduce "súplicas" o "peticiones". Por ejemplo en "Por nada estéis afanosos; más bien, presentad vuestras peticiones delante de Dios en toda oración y ruego, con acción de gracias" (Fil. 4:6) y "Por esto exhorto, ante todo, que se hagan súplicas, oraciones, intercesiones y acciones de gracias por todos los hombres" (1 Tim. 2:1).

3. *El verbo* erotao

El verbo *erotao,* que significa "rogar", "implorar" y "orar", se traduce "rogar" muchas veces. Entre los ejemplos están "rogaré al Padre y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre" (Juan 14:16) y "Yo ruego por ellos" (Juan 17:9a).

4. *El verbo* entuncano *y el sustantivo* enteuxis

El verbo griego transitivo *tucano* significa "alcanzar" y "obtener" y el verbo intransitivo significa "ocurrir" y "encontrarse". El verbo compuesto *entuncano* significa "encontrarse para consulta o súplica" y por eso "interceder". Así, "el Espíritu intercede por los santos conforme a la voluntad de Dios" (Rom. 8:27b), y Jesús "vive para siempre para interceder por" los que por medio de él se acercan a Dios (Heb. 7:25). El verbo *uperentuncano* se usa una vez: "el Espíritu mismo intercede con gemidos indecibles" (Rom. 8:26b), mientras el sustantivo *enteuxis,* "intercesión", se usa en 1 Timoteo 2:1.

5. *El verbo* parakaleo

El verbo *parakaleo,* que significa "llamar a su lado", "hablar", "amonestar", "implorar" y "consolar", se traduce seis veces como "orar" o "invocar", pero sólo uno de los textos tiene que ver con la oración a Dios (Mat. 26:53).

B. VIDA Y MINISTERIO DE JESUS: LOS EVANGELIOS

1. *La costumbre que Jesús tenía de orar*

James Mann Campbell (1840-1926) afirma que:

> Jesús... fue hombre de oración. La oración fue la fibra misma de su vida diaria. Fue la atmósfera en la cual vivía y se movía y existía... Estaba siempre en espíritu de oración... El poseer el espíritu de oración no lo exaltaba por sobre la necesidad de actos explícitos de oración.[8]

A menudo Jesús oraba en lugares apartados, solitarios, durante períodos largos (Mar. 1:35; Luc. 5:16; Mar. 6:46 y par.; Mat. 14:23). Oró por un discípulo, como Simón Pedro (Luc. 22:31, 32), por los niños (Mat. 19:13) y por sus enemigos (Luc. 23:34).[9]

2. *La oración y las crisis en el ministerio de Jesús*

Jesús oraba habitualmente, sobre todo, según el Evangelio de Lucas, en los momentos de crisis en su ministerio: en su bautismo (3:21), antes de seleccionar a los doce (6:12), antes de revelar la naturaleza de su mesianismo (9:18), en su transfiguración (9:28, 29), antes de resucitar a Lázaro (Juan 11:41c, 42), en la última cena (Luc. 22:19 y par.), en Getsemaní (22:40-45 y par.) y en la cruz (23:34; Mar. 15:34 y par.; Luc. 23:46).[10]

---

8 *The Place of Prayer in the Christian Religion* (New York: Methodist Book Concern, 1915), p. 21.
9 Ibíd., pp. 43-48.
10 Ibíd., pp. 27-42. Sobre las oraciones de Jesús en la cruz, ver D. Elton Trueblood, *The Lord's Prayers* (New York: Harper and Row 1965), pp. 112-26; Donald Coggan (1909-), *The Prayers of the New Testament* (Washington, D.C.: Corpus Books, 1967), pp. 46-47, 53-56.

3. La oración modelo de Jesús

La oración modelo, o Padre Nuestro (Mat. 6:9-13; par. Luc. 11:2-4), según Lucas, fue dada como respuesta a un pedido de los discípulos. La versión más larga en Mateo consiste de siete peticiones; las primeras tres se mueven claramente en dirección a Dios (el nombre divino, el reino divino y la voluntad divina) y las últimas cuatro se mueven claramente hacia los seres humanos (pan, perdón, tentación y Satanás). La segunda y la tercera peticiones apuntan a acontecimientos durante o al final de la historia. La sexta y la séptima peticiones presentan una correlación, especialmente si *apo tou ponerou* se refiere a Satanás.[11] La oración se mueve de la adoración a la petición y del "tú" al "nosotros".

4. La oración dirigida a Dios como Padre (Abba)

Según los Evangelios sinópticos, Jesús oraba a Dios como "Padre" (Mat. 11:25 y par.; Mar. 14:36 y par.; Luc. 23:34, 46) e instruyó a sus discípulos a llamarle a Dios "Padre Nuestro" (Mat. 6:9 y par.). El cuarto Evangelio también se refiere a que Jesús oraba a Dios como "Padre" (11:41; 12:27, 28; 17:1, 5, 11, 21, 24, 25). Tanto en los Sinópticos (Mat. 6:6, 8, 14, 15; 7:11 y par.; 7:21; Mar. 11:25) como en Juan (15:16; 16:23, 26) el término "Padre" se usa en los pasajes que se relacionan con la oración. A diferencia de los judíos de su época, Jesús llamaba a Dios "Padre", usando la palabra aramea *abba*, un término de familiaridad "derivado del lenguaje de los niños pequeños" pero, ya antes de Jesús, extendido al lenguaje de los adultos.[12] Joachim Jeremias ha sugerido que al dar la oración modelo a sus discípulos les autorizó a decir "Abba", tal como Jesús lo decía, y que Jesús prohibió el uso de "*abba* en el discurso diario

---

[11] Este párrafo ha sido tomado del escrito del presente autor "A Theology of Prayer", *Southwestern Journal of Theology* 15 (Spring 1972): 9. "Entre las exposiciones recientes del Padre Nuestro se encuentran" (ibíd., 10) las siguientes: Walter Lüthi (1901-), *The Lord's Prayer: An Exposition*, trad. Kurt Schoenenberger (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961); John Lowe (1899-1960), *The Lord's Prayer* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Henri van den Bussche (1920-), *Understanding the Lord's Prayer*, trad. Charles Schaldenbrand (New York: Sheed and Ward, 1963); Christopher Francis Evans, *The Lord's Prayer* (London: S.P.C.K., 1963); Joachim Jeremias, *The Lord's Prayer*, trad. John Reumann, Facet Books, Biblical Series, núm. 8 (Philadelphia: Fortress Press, 1964); Heinz Schürmann, *Praying with Christ: The "Our Father" for Today*, trad. W. M. Ducey y Alphonse Simon (New York: Herder and Herder, 1964); Ernst Lohmeyer (1890-1946), *The Lord's Prayer*, trad. John Bowden (London: Collins, 1965); Gerhard Ebeling (1912-), *The Lord's Prayer in Today's World*, trad. James W. Leitch (London: SCM Press, 1966); Charles Martin Layman (1904-), *The Lord's Prayer in Its Biblical Setting* (Nashville: Abingdon Press, 1968); Philip B. Horner, *Understanding the Lord's Prayer* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); Jakob J. Petuchowski y Michael Brocke, eds., *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* (New York: Seabury Press, 1978); Oswald Carl Julius Hoffmann (1913-), *The Lord's Prayer* (San Francisco: Harper and Row, 1982); Leonardo Boff, *The Lord's Prayer*, trad. Theodore Morrow (Melbourne: Dove Communications; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983); Jan Milic Lochman (1922-), *The Lord's Prayer*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

[12] Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus*, trad. John Bowden, Studies in Biblical Theology, 2a. serie, núm. 6 (London: SCM Press, 1967), pp. 59-60.

como título de cortesía (Mat. 23:9)"[13] de manera que el término pudiera reservarse para Dios.[14]

Anteriormente ya hemos examinado la oración sacerdotal de Juan 17.[15]

5. La enseñanza de Jesús acerca de la oración

En su enseñanza sobre la oración Jesús enfatizó tanto cómo se ora como aquello por lo cual hay que pedir. Sus discípulos no habían de orar como los fariseos y los escribas, es decir, "para ser vistos por los hombres" (Mat. 6:5, 6); tampoco habían de usar "vanas repeticiones como los gentiles, que piensan que serán oídos por su palabrería" (Mat. 6:7, 8). Por lo tanto, la oración de los cristianos no debería caracterizarse por la ostentación ni la verborragia. El templo ha de ser "casa de oración para todas las naciones" (Mar. 11:17 y par.). Los seguidores de Jesús tienen que seguir pidiendo, buscando y llamando, esperando las cosas buenas del Padre (Mat. 7:7-11). Han de orar en fe, perdonar los pecados de otros (Mat. 6:14, 15; Mar. 11:24, 25 y par.) y, según el cuarto Evangelio, en el nombre de Jesús, confiando en que recibirán lo que se pide (14:13, 14; 15:16b; 16:23, 24, 26). Tres de las parábolas de Jesús tienen que ver con la oración: el amigo que viene a medianoche (Luc. 11:5-13), la viuda insistente (Luc. 18:1-8), y el fariseo y el publicano (Luc. 18:9-14). Las primeras dos enseñan la perseverancia en la oración mientras que la tercera enfatiza la humildad y la contrición. Los discípulos de Jesús han de orar por sus perseguidores y, por implicación, por sus enemigos (Mat. 5:43-45 y par.), y para que el "Señor de la mies... envíe obreros a su mies (Mat. 9:38 y par.). Han de velar y orar[16] en la esperanza de la *parousia* de Jesús (Mar. 13:33) y orar para que la gran tribulación escatológica "no venga en invierno (Mar. 13:17-19 y par.).[17]

C. HECHOS DE LOS APOSTOLES

La oración ocurrió en función del Espíritu Santo: antes de su venida en el día de Pentecostés (1:14), antes que la iglesia de Jerusalén fuera llena "del Espíritu Santo" (4:31b), y por la recepción del Espíritu Santo por los samaritanos (8:15). Se oró por la selección de los líderes de la iglesia: antes de la selección de Matías para reemplazar a Judas entre los doce (1:24), de parte de los apóstoles por los siete (6:6), por la iglesia de Antioquía de Siria antes de comisionar a Bernabé y Saulo (13:3), y por Pablo y Bernabé al constituir ancianos en Antioquía de Pisidia (14:23). Lucas informó de la oración habitual de los doce después de la selección de los siete (6:4), de Cornelio, "hombre piadoso y temeroso de Dios" (10:2), y de las mujeres reunidas junto al río en Filipos

---

[13] Ibíd., p. 63. Jeremias también observó que la referencia a Dios como "Padre" puede encontrarse en "cada uno de los cinco estratos de la tradición evangélica": Marcos, Q, L, M y Juan (pp. 54, 57).

[14] La mayor parte de este párrafo ha sido tomado del texto del presente autor "A Theology of Prayer", p. 6.

[15] Ver Tomo I, cap. 41, IV, C, 4.

[16] Algunos manuscritos versan "mirad, velad y orad" y otros sólo "mirad y orad".

[17] Este párrafo ha sido tomado del escrito del presente autor "A Theology of Prayer", pp. 8-9.

(16:13, 16). Asimismo se hace mención de las oraciones para que Pedro fuera liberado de prisión (12:5), la de Pablo con los ancianos en Efeso (20:36), y la de los marineros para salvar la nave hasta el amanecer (27:29).

D. EPISTOLAS PAULINAS

Pablo prestó atención a la manera en que se ora. En el contexto de los dones espirituales declara que hay que orar con la mente (*to noi*) tanto como con el espíritu (*to pneumati*) (1 Cor. 14:15). En el contexto de equipar a los cristianos para la lucha con los poderes malignos, amonestó a los cristianos de Efeso a orar "en todo tiempo (*en panti kairo*) en el Espíritu con toda oración y ruego" (Ef. 6:18). Después de reconocer que el Espíritu es la seguridad de la resurrección escatológica, Pablo dijo que "el Espíritu mismo intercede con gemidos indecibles" (Rom. 8:26).[18]

Pablo ofrece instancias significativas en cuanto a la oración de intercesión. Hizo referencia a su oración por los tesalonicenses (1 Tes. 1:2, 3; 2 Tes. 1:3, 11, 12; 2:13), por los romanos (Rom. 1:8-10), por los filipenses (Fil. 1:3-5), y por los cristianos colosenses (Col. 1:3-5a). Hizo mención de su oración por los judíos incrédulos (Rom. 10:1) y animó a Timoteo a usar oraciones de varias clases, posiblemente en los cultos públicos, por los gobernantes (1 Tim. 2:1, 2). En sus epístolas Pablo verbalizó oraciones específicas por los cristianos tesalonicenses (1 Tes. 3:11-13; 5:23; 2 Tes. 3:5), corintios (1 Cor. 1:4-9), efesios (Ef. 1:15-22; 3:14-19), y colosenses (Col. 1:9-12). Además, pidió a los cristianos romanos que orasen por él (Rom 15:30-32).[19]

El gran pedido de Pablo que no fue concedido tenía que ver con su "aguijón en la carne" (2 Cor. 12:8, 9).

E. EPISTOLAS GENERALES

El acceso al trono de la gracia de Dios en la oración ocurre por medio de Jesús como sumo sacerdote (Heb. 4:14-16), quien "vive para siempre para interceder por" los creyentes (Heb. 7:25). En vistas del fin de todas las cosas, los que oran han de ser "prudentes y sobrios" (1 Ped. 4:7); el maltrato de los esposos a sus esposas puede estorbar las oraciones (1 Ped. 3:7). Los creyentes son instados a orar por sabiduría (Stg. 1:5, 6). A veces no se pide y a veces se pide mal (Stg. 4:2c, 3). Una persona enferma no sólo debe orar por sí misma, sino que debe pedir a los ancianos de la iglesia que oren por ella con fe (Stg. 5:13-15) porque "la ferviente oración del justo, obrando eficazmente, puede mucho" (Stg. 5:16c).

18 Ver arriba, cap. 54, III, B.
19 La mayor parte de este párrafo ha sido tomada del escrito del presente autor "A Theology of Prayer", p. 16. Ver también William Henry Griffith Thomas (1861-1924), *The Prayers of St. Paul* (Edinburgh: T. y T. Clark, 1914).

F. EPISTOLAS JUANINAS Y APOCALIPSIS

Los creyentes pueden tener "confianza" en pedir según la voluntad de Dios que les oye (1 Jn. 5:14, 15). Se debe orar por los que no han cometido el "pecado de muerte" (1 Jn. 5:16). Se ofreció una oración por la salud física de Gayo de la misma manera que prospera su alma (3 Jn. 2). En un contexto apocalíptico, un ángel añadió al incienso ascendiente "las oraciones" de los "santos" (Apoc. 8:3, 4). El Apocalipsis termina con una oración: "¡Ven, Señor Jesús!" (Apoc. 22:20c). Hay, además, doxologías (5:13; 7:12), aclamaciones (4:11; 5:9, 12) atribuciones (4:8; 15:3, 4; 16:5-7), acción de gracias (11:17, 18), y aleluyas (19:1, 3, 4, 6).[20]

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. ERA PATRISTICA

Sobreviven tres tratados referidos a la oración entre los escritos cristianos prenicenos: *Sobre la oración*, de Tertuliano (*c.* 204 a de J. C.),[21] *Sobre la oración*, de Orígenes (*c.* 233)[22] y *Sobre el Padre Nuestro*, de Cipriano (*c.* 252).[23] El tratado de Tertuliano empieza con una exposición de las siete cláusulas del Padre Nuestro y sigue con instrucciones acerca de la práctica de orar. Considera que el pan de la quinta cláusula es Cristo, de modo que la petición es por la perpetuidad en él y por no ser dividido del cuerpo de Cristo. El tratado de Cipriano depende en gran medida de aquel de Tertuliano tanto en cuanto a la estructura como en el contenido. Robert L. Simpson (1933-) clasificó a los dos tratados sobre la oración como pertenecientes a la "tradición catequética".[24] Orígenes incluyó diversas consideraciones generales sobre la oración tales como el significado de las palabras griegas referidas a la misma y las objeciones y las ventajas de orar, para luego comentar el Padre Nuestro, concluyendo con la práctica de la oración. Interpretó el "pan nuestro de cada día" (*tonarton emon ton epiousion*) (Mat. 6:11; Luc. 11:3) como el Logos, el árbol de la vida o la sabiduría de Dios para la edad venidera.[25] Simpson, de modo menos persuasivo, ha clasificado a Orígenes como perteneciente a la "tradición mística" de los tratados sobre la oración.[26]

En cuanto a los tratados posnicenos, Simpson ha clasificado las *Homilías sobre el Padre Nuestro*[27] de Gregorio de Nisa como místicas[28] y las *Homilías*

20 Esther Yue L. Ng, "Prayer in Revelation", en Carson, ed., *Teach Us to Pray*, pp. 120-21.
21 3:681-91; en traducción inglesa, ver *On Prayer*, ANF, trad. Ernest Evans (London: S.P.C.K., 1953).
22 En inglés, *On Prayer*, LCC, 2:238-329; ACW, 19:15-140.
23 En inglés, *On the Lord's Prayer*, ANF, 5:447-57; trad. T. Herbert Bindley (London: S.P.C.K., 1914).
24 *The Interpretation of Prayer in the Early Church, Library of History and Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), pp. 19-28.
25 *De oratione* 27.
26 *The Interpretation of Prayer in the Early Church*, pp. 32-34.
27 En inglés, *Homilies on the Lord's Prayer*, ACW, 18:21-84.
28 *The Interpretation of Prayer in the Early Church*, pp. 34-39.

catequéticas, núm. 11 de Teodoro de Mopsuestia[29] (entre 388 y 392) como catequéticas.[30]

B. EDAD MEDIEVAL

Según Henry Trevor Hughes (1910-), entre el surgimiento del monasticismo y la Reforma Protestante, la oración fue esencialmente una lucha entre "los elementos místicos y proféticos de la oración". Lo primero, que apunta a una unión absorbente con Dios, impone la pasividad y el retiro del mundo, especialmente a través de la vida monástica, mientras lo segundo, que busca comunión con Dios, involucra la redención que resulta en una obra activa en el contexto social.[31]

En la Iglesia Ortodoxa Griega una forma mística de oración conocida como hesiquiasmo o la "quietud" empezó a ser fomentada por Simeón el Teólogo Nuevo (949-1022), fue defendida más tarde por Gregorio Palamas (1296-1359) y luego combatida por Barlaam el Calabrés (? -1350). Por medio del control de la respiración, la inclinación de la cabeza y el fijar los ojos en el ombligo, se sostenía que uno podía ser envuelto por la misma luz que brilló sobre Cristo durante la transfiguración. Palamas interpretó esa luz como perteneciente a las "energías" de Dios pero no a su "esencia". Por consiguiente, por medio de tales energías el Dios trascendente llega a ser inmanente, permitiéndole a los hesiquiastas tener una relación inmediata con Dios.[32]

Durante la época llamada "medieval" en Occidente, la Iglesia Católica Romana y de una manera menor las iglesias ortodoxas orientales adoptaron y subsecuentemente enseñaron y practicaron la invocación a la virgen María y a los santos canonizados. La forma más extrema de la intercesión necesaria por María para la salvación humana fue la posteriormente defendida por Alfonso María di Liguori (1696-1787).[33]

C. REFORMA PROTESTANTE

Según Hugues, junto con los reformadores magistrales llegó un avivamiento de oración. Repetidamente, Lutero enfatizó la necesidad, la práctica y

29 En inglés, *Catechetical Homilies,* trad. A. Mingana (Cambridge: W. Heffer and Sons, Ltd., 1932-33).
30 *The Interpretation of Prayer in the Early Church,* pp. 28-32.
31 *Prophetic Prayer: A History of the Christian Doctrine of Prayer to the Reformation* (London: Epworth Press, 1947), esp. p. 2. Hughes se fundamentó en el texto de Heiler, *Prayer,* esp. caps. 6—9. Para un tratamiento más favorable de la oración mística, ver Alfred Leslie Lilley (1860-1948), *Prayer in Christian Theology: A Study of Some Moments and Masters of the Christian Life from Clement of Alexandria to Fénelon* (London: Student Christian Movement, 1925).
32 Timothy Ware (1934-), *The Orthodox Church* (ed. rev.; Harmondsworth, U.K., Baltimore, Md.: Penguin Books, 1964), pp. 75-79; Reginald Michael French (1884-?), *The Eastern Orthodox Church* (London: Hutchinson University Library, 1951), pp. 141-43; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1953), pp. 570-71.
33 Liguori, *The Glories of Mary,* ed. Eugene Grimm, 2 tomos en 1, Complete Ascetical Works of St. Alfonsus de Liguori, Tomos 7, 8 (Brooklyn, N.Y.: Redemptorist Fathers, 1931), pte. 1, caps. 4—9. Ver también O. Zöckler, "Liguori, Alfonso Maria di, and the Redemptorist Order", New Schaff-Herzog *Encyclopedia of Religious Knowledge,* 6:487-88.

la eficacia de la oración ferviente, incluyendo la petición y la intercesión. Tanto Lutero[34] como Calvino[35] expusieron el Padre Nuestro. Calvino rechazaba firmemente las oraciones por los muertos como no bíblicas, pero Lutero permitía la oración a o por medio de la virgen María.[36]

D. EL PROTESTANTISMO EN EL SIGLO XX

Los teólogos protestantes del siglo XX han interpretado la oración de petición y la de intercesión de diversas maneras. Algunos han mantenido la opinión de que tales oraciones afectan los actos de Dios (H. H. Farmer, George A. Buttrick); otros han enfatizado que tales oraciones ponen al que ora en contacto con las promesas y la voluntad de Dios (Karl Barth, John R. Rice), y otros han visto a tales oraciones como eficaces principalmente en y por medio de aquel que ora (Harry Emerson Fosdick, Georgia Harkness, John Burnaby, 1891- ?).[37]

IV. FORMULACION SISTEMATICA

A la luz de las enseñanzas bíblicas en cuanto a los modelos de oración, los énfasis y problemas posbíblicos respecto de la oración, y la necesidad contemporánea de oración cristiana auténtica, ¿cuáles son los aspectos esenciales de la doctrina cristiana de la oración?

A . TIPOS DE ORACION

Han sido identificados y reiterados por lo menos cinco modos o maneras diversas de orar.[38]

1. Adoración o alabanza

La adoración es el reconocimiento del valor, la majestad y el honor de Dios como el Dios eterno del amor santo. La adoración puede expresarse inicialmente por dirigirse a Dios como "Dios", "Padre", "Señor', 'Dios todopoderoso", etc. Está expresada en el Padre Nuestro: "Padre nuestro que estás en los

34 *Institutio religionis christianae,* (ed. 1559) 3.20.34-49.
35 *Pequeño Catecismo* 3; *Gran Catecismo* 3.
36 Hughes, *Prophetic Prayer,* pp. 113-30.
37 Thomas Furman Hewitt (1937-), "The Theology of Intercessory Prayer: With Special Reference to Contemporary Protestant Theology" (disertación doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1968), pp. 101-94.
38 McFadyen, *The Prayers of the Bible,* pp. 43-66; Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer,* pp. 45-147; George A. Buttrick, *Prayer* (New York: Abingdon Press, 1942), pp. 215-25; Conner, *El Evangelio de la Redención,* pp. 258-69; Georgia Harkness, *Prayer and the Common Life* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1948), pp. 42-85; Nels F. S. Ferré, *A Theology of Christian Prayer* (Nashville: Tidings, 1963), pp. 51-61; Fred Lewis Fisher, *Prayer in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), pp. 58-98; Leroy Thomas Howe (1936-), *Prayer in a Secular World* (Philadelphia: United Church Press, 1973), pp. 55-76; Fisher H. Humphreys, *The Heart of Prayer* (Nashville: Broadman Press, 1980), pp. 63-72. Richard James Foster (1942-), *Prayer: Finding the Heart's True Home* (San Francisco: Harper Collins, 1992), ha identificado 21 tipos de oración.

cielos: Santificado sea tu nombre" (Mat. 6:9b). "La adoración es más que la admiración" y es una combinación de "confianza y temor". La adoración lleva al "adorador a arrodillarse espiritualmente" y "llena su conciencia de un sentido de la grandeza y la gloria del que es adorado, de la dependencia total del adorador sobre él".[39]

2. Acción de gracias

La acción de gracias "es la expresión de nuestro reconocimiento a Dios como la fuente de las bendiciones recibidas y la confesión del hecho de que los dones que Dios nos da nos ponen bajo obligaciones con el Dador".[40] Orar de esta manera afirma la bondad de la creación y la provisión de Dios. Los Salmos 105; 106; y 107 expresan oraciones de agradecimiento. Las oraciones de acción de gracias abundan en los escritos de Pablo.[41] Las oraciones de acción de gracias deben ser expresiones de gozo, especialmente al reconocer más al Dador que a aquello que nos da.[42]

3. Confesión de pecado

La oración de confesión es el reconocimiento del pecado y de la culpa respecto de la santidad y la justicia de Dios. En el Antiguo Testamento algunas veces las oraciones de confesión vienen después de calamidades[43] e incluyen referencias a los pecados de los antepasados.[44] El Salmo 51 es un ejemplo notable de la confesión del pecado. Según Georgia Harkness, "se requiere un autoexamen que quite toda intelectualización y todo pretexto" pero se debe evitar una "confesión pública de pecado que lleve al exhibicionismo".[45]

4. Petición

"La petición quiere decir que le pedimos algo a Dios que queremos que ocurra."[46] Es formular pedidos directos y específicos a Dios por uno mismo y por los que componen el círculo inmediato. Algunos limitarían toda oración a la petición.[47] El Antiguo Testamento registra numerosas oraciones de petición por la comida y por victoria militar, pero el "deseo supremo de las almas más profundas de Israel fue el deseo por Dios mismo, no por sus dádivas".[48]

39 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 55, 59, 64, 57.
40 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 259.
41 McFadyen, *The Prayers of the Bible*, pp. 146-50. Ver 1 Tesalonicenses 1:2, 3, 13; 3:9; 5:18; 2 Tesalonicenses 1:3, 2:13; 1 Corintios 1:4; 15:57; 2 Corintios 8:6; 9:15; Romanos 1:8; 6:17, 18; Efesios 1:15, 16; 5:20; Filipenses 1:3-5; 4:6; Colosenses 1:3, 4; 2:7; 3:15, 17; 4:2; Filemón 4, 5.
42 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 144-47.
43 Por ejemplo, Jueces 10:9, 10; Esdras 9:12-15; Nehemías 9:26, 27; Daniel 9:4-19.
44 Por ejemplo, Salmo 106:6, 7; Jeremías 3:25; Esdras 9:7; Nehemías 9:2; Daniel 9:16. McFadyen, *The Prayers of the Bible*, pp. 54-56.
45 *Prayer and the Common Life*, pp. 57, 56.
46 Fisher, *Prayer in the New Testament*, p. 71.
47 John R. Rice, *Prayer: Asking and Receiving* (Wheaton, Ill.: Sword of the Lord Publishers, 1942), p. 54.
48 McFadyen, *The Prayers of the Bible*, pp. 43-49.

¿A quién tengo yo en los cielos?
Aparte de ti nada deseo en la tierra.
Mi cuerpo y mi corazón desfallecen;
pero la roca de mi corazón y mi porción
es Dios, para siempre (Sal. 73:25, 26).

La enseñanza de Jesús en cuanto a la oración enfatizaba el pedir, el buscar y el llamar (Mat. 7:7, 8 y par.), el atrevimiento de un amigo a la medianoche (Luc. 11:5-8) y la persistencia de una viuda buscando justicia (Luc. 18:1-8). Fred Lewis Fisher (1911-90), después de insistir en que "no hemos de pensar en Dios como un siervo del hombre" ni orar como "medio de imponerle a Dios nuestra voluntad", afirmó que la oración de petición es necesaria no sólo porque la Biblia la demanda, sino porque "no recibiremos las mejores dádivas de Dios si no estamos conscientes del hecho de que precisamos esas dádivas".[49]

5. Intercesión

La intercesión es pedirle a Dios "la bendición para otros antes que para uno mismo". Es hacerle a Dios pedidos específicos para otros seres humanos y causas. De modo que "es una forma especial de la petición".[50] Abraham intercedió por los residentes justos de Sodoma (Gén. 18:22-33), Moisés por el Israel idólatra (Exo. 32:31, 32) y rebelde (Deut. 9:25-29), Samuel por sus contemporáneos (1 Sam. 7:5, 8; 12:19, 23) y Pablo por los judíos incrédulos (Rom. 9:1-3; 10:11). Mónica intercedió durante nueve años por su hijo, Agustín de Hipona.[51] La oración intercesora no solamente bendice al intercesor y evoca su esfuerzo a favor de lo que pide, sino que anticipa la respuesta de Dios.[52] En el Nuevo Testamento se encuentra la intercesión por los gobernadores civiles, por la salvación de los perdidos, por la protección de peligros, por el sostén de los misioneros, por el bienestar de las iglesias, por cristianos pecaminosos y por sanidad física.[53] En la intercesión pueden alcanzarse las cumbres andinas de la oración.

B. ESCENARIOS DE LA ORACION

Los individuos o grupos pueden orar en distintos escenarios.[54] Primero, existe la oración personal o la oración entre una persona y Dios. Tal oración puede ser privada ya que ocurre dentro de la casa u oficina, o puede ser pública como cuando uno ora durante los períodos de oración en silencio durante el culto de adoración. Esta oración personal puede realizarse en voz alta o en silencio; puede ser ocasional o de hábito fijo.

49 *Prayer in the New Testament*, pp. 71-76.
50 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 260.
51 Agustín, *Confesiones*, 3.11.20.
52 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 118-29.
53 Fisher, *Prayer in the New Testament*, pp. 87-98.
54 Campbell, *The Place of Prayer in the Christian Religion*, pp. 245-72.

Segundo, la oración puede hacerse entre compañeros de oración. Así, dos o tres creyentes se ponen de acuerdo para reunirse y orar. Normalmente estas oraciones son orales. Pueden ser ocasionales o regulares.

Tercero, existe la oración familiar, en la cual los miembros de una familia oran juntos en momentos designados como por la mañana, o dando gracias antes de comer, o en ocasiones especiales tales como tiempos de crisis o durante las fiestas.

Cuarto, la oración ocurre en el contexto congregacional. La oración es esencial no solamente en los cultos de adoración congregacional sino también es significativa en reuniones de hombres, mujeres, jóvenes, niños, etc. En la herencia protestante la reunión semanal de oración ha sido un indicador importante del nivel de oración y un distintivo de la vida de la iglesia.[55]

Quinto, la oración ocurre en las reuniones denominacionales y paraeclesiáticas para cumplir ministerios misioneros, educacionales y/o diaconales. "La historia de la iglesia cristiana, más de lo que suponemos, es la historia de la oración ferviente."[56]

Oh, ¿dónde están ahora los reyes y los imperios
De antaño que vinieron y se fueron?
Pero, Señor, tu iglesia todavía está orando,
De igual manera durante milenios.[57]

Sexto, se puede orar en asambleas públicas, legislativas, en convenciones políticas, en reuniones cívicas y en asociaciones de bienestar. La pregunta a los efectos de si se debe permitir la oración en las escuelas públicas ha llegado a ser un asunto altamente controvertido a nivel legal, constitucional y político en los Estados Unidos de América durante las últimas décadas.[58]

C. POSTURAS CORPORALES PARA LA ORACION

Existen por los menos cuatro posturas corporales que han sido empleadas por los cristianos en el momento de la oración. La más común actualmente, es decir, el estar sentado, no necesariamente tiene un fundamento bíblico. La postura de orar parado es sugerida por 1 Samuel 11:9; 1 Reyes 8:22; Marcos 11:25 y Lucas 18:11. Alzar las manos mientras se ora (1 Tim. 2:8), una práctica cristiana derivada del judaísmo, aparentemente se hacía de pie. El arrodillarse para orar es sostenido por los ejemplos de Jesús (Luc. 22:41), Esteban (Hech. 7:60), Pedro (Hech. 9:4)) y Pablo (Ef. 3:14). Postrarse en el suelo es la

55 Respecto de la historia y el significado de la reunión de oración en la vida bautista, ver Charles William Deweese (1944-), *Prayer in Baptist Life* (Nashville: Broadman Press, 1986), esp. pp. 29-47, 98-101.
56 Ferré, *A Theology for Christian Prayer*, p. 9.
57 Citado por Campbell, *The Place of Prayer in the Christian Religion*, p. 245.
58 William Ker Muir, Jr. (1931-), *Prayer in the Public Schools: Law and Attitude Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); James Edward Wood, Jr. (1922-), "Legislating Prayer in the Public Schools""Journal of Church and State 23 (Spring 1981): 205-13; Daniel Doyle McGarry (1907-), *Public Schools Teach Religion without God and Should not Have a Monopoly: Secularism in American Public Education and the Unconstitutionality of Its Exclusive Government Support* (St. Louis: Thomas J. White Educational Foundation, 1986).

manera en que Mateo describe la postura de Jesús en el huerto del Getsemaní (26:39).[59]

D. FORMAS DE ORACION

¿Qué forma debe tomar la oración cuando los cristianos se reúnen para adorar a Dios? Históricamente han existido dos formas principales: la oración litúrgica y la oración libre. La oración litúrgica significa el uso de oraciones bíblicas y/o de oraciones de la historia litúrgica posbíblica del cristianismo, especialmente de libros de adoración y oración, como el modo principal de oración contemporánea en la adoración congregacional. La oración libre significa el uso de oraciones compuestas por líderes de adoración actuales o por participantes en la adoración como el principal modo de oración en la adoración congregacional contemporánea.

El problema de la oración litúrgica contrapuesta a la oración libre "no es planteado directamente en la Biblia. La única oración prescrita en el Antiguo Testamento es la que ha de ofrecerse en la presentación de las primicias [Deut. 26]; y, con la excepción del Padre Nuestro, el Nuevo Testamento no prescribe oración alguna".[60] Las principales consideraciones que apoyan el uso de la oración litúrgica son tres: ubica a la congregación en la "continuidad" con el pasado cristiano y con la comunidad cristiana mundial actual; puede proveer "decoro" y "orden" (1 Cor. 14:40); y evita las deficiencias de líderes mal equipados. La defensa de la adoración libre también es triple: es "más consecuente"con la idea de la oración como "un verdadero intercambio del corazón humano con Dios"; evita la dificultad inherente para transferir oraciones históricamente contextuales de la Biblia y de la historia cristiana posbíblica a la congregación contemporánea; y es probablemente una alternativa al formalismo, en el cual "oraciones nobles" son "farfulladas en vez de ser oradas".[61] La oración libre, denominada a menudo oración *ex tempore*, no es verdaderamente *ex tempore* si los líderes de la adoración se preparan para la misma,[62] y la oración litúrgica no está exenta de variedad y selectividad.

E . PROPOSITO Y TEMATICA DE LA ORACION

La oración no tiene como propósito el lograr que "un Dios poco dispuesto" haga la voluntad de un ser humano. Tal afirmación no imposibilita la importunidad o la "lucha" con Dios en oración. Más bien, busca llevar la voluntad humana a la subordinación a la voluntad de Dios para que Dios pueda bendecir a esa persona y llevar a cabo su voluntad y propósito.[63]

59 Campbell, *The Place of Prayer in the Christian Religion*, pp. 253-55; Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 427-32.
60 McFadyen, *The Prayers of the Bible*, p. 222.
61 Ibíd., pp. 224-28, 221, 228-29, 233.
62 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 434-35.
63 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 260; también Harkness, *Prayer and the Common Life*, p. 28.

Fisher Humphreys describe la oración como "hablar con el Dios que nos escucha y responde porque nos ama".[64] El incrédulo puede orar para buscar y obtener una relación correcta con Dios; el creyente ora para que Dios lo mantenga en comunión íntima con él.

El tema apropiado para la oración es "toda cosa que concierna" a los seres humanos, pues el "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo se interesa por cualquier y toda cosa que toca las vidas de sus hijos humanos".[65]

F. OBJECIONES A LA ORACION DE PARTE DE LOS INCREDULOS

Algunas de las principales objeciones a la oración, especialmente a la oración de petición y de intercesión, que han sido planteadas por quienes no creen, necesitan ser identificadas.

En primer lugar, el naturalismo filosófico formula una objeción que generalmente se articula con el discurso del lenguaje de la "ley natural" y de la "necesidad científica". Una "respuesta a la oración involucraría la interrupción del orden establecido" y por ende sería una "violación de la ley [natural]".[66] Esto es bastante similar a la objeción a los milagros en base a la ley natural,[67] y se precisan consideraciones similares como respuesta.[68]

En segundo lugar, desde el panteísmo y la Ciencia Cristiana viene la objeción de que la oración de petición y de intercesión no puede ser efectiva porque no hay un Dios personal que pueda otorgar tales pedidos.[69] El tema en cuestión aquí es finalmente la existencia de un Dios personal y sus atributos.

En tercer lugar, de la psicología moderna proviene la idea de que la oración no es otra cosa que la autosugestión, o las aspiraciones de deseo proyectadas por los seres humanos. Tal concepto proviene del proyeccionismo de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Sigmund Freud.[70] El quid de la cuestión es: ¿Existe un Dios personal santo y amoroso que recibe tales proyecciones y responde a ellas?

G. DIFICULTADES PRACTICAS DE LOS CREYENTES EN RELACION CON LA ORACION

Algunos temas prácticos o preguntas con respecto a la oración han sido planteadas a menudo por cristianos y en medios cristianos.

1. *¿Por qué molestar a la buena y sabia Providencia?*

Si Dios es un Dios bueno que sabe qué es lo mejor para los seres humanos, ¿por qué habríamos de molestarlo con peticiones e intercesiones impertinentes? Como respuesta puede afirmarse que "la oración cambia las condiciones" para el desarrollo de la providencia de Dios y que los "mejores dones de Dios", evidenciados tanto por la experiencia como por la razón, no pueden ser brindados "fuera de la oración".[71]

2. *¿Acaso no es inútil la oración dada la presciencia de Dios?*

Algunas personas presuponen que la presciencia de Dios significa una preordenación fatalista de todos los eventos, por lo que Dios no tiene la libertad de actuar en respuesta a las peticiones y las intercesiones de los seres humanos. No obstante, Dios, no una presciencia abstracta, es el Señor. Su presciencia puede abarcar la oración. Según Jesús, Dios conoce nuestras necesidades humanas antes de que oremos y por ende, mientras que no es apropiada una verborrea excesiva, hemos de orar (Mat. 6:8).[72]

3. *¿Cambia la oración la voluntad de Dios?*

Esta puede ser la pregunta de alguien que busca con sinceridad, o bien la pregunta de alguien que ha reducido la oración solamente a efectos subjetivos sobre el orante. Es preciso una definición. Si por "la voluntad de Dios" uno quiere decir "el plan o propósito último de Dios para el universo", obviamente la oración no altera la voluntad de Dios. Si, por el otro lado, con la frase "la voluntad de Dios" uno quiere decir una "volición ejecutiva" específica de Dios, entonces los cristianos tienen razones para afirmar que "la oración sí altera la voluntad de Dios". Dios no es esclavo de una "inmutabilidad" abstracta, y su respuesta a la oración no "hace de Dios una marioneta de los hombres".[73] Según P. T. Forsyth, la oración es "un encuentro de voluntades, hasta que cede una voluntad o la otra". Por otra parte, por medio de la oración "cambiamos la conducta, si no la voluntad, de Dios hacia nosotros".[74]

4. *¿Puede Dios otorgar peticiones e intercesiones contradictorias de parte de diversos seres humanos y grupos?*

¿Qué pasa cuando hay oraciones humanas que le piden a Dios efectos contradictorios? "Los españoles oraron por el éxito de su Armada y los ingleses oraron por su derrota." La pregunta sugiere que tales oraciones ubican a Dios en un dilema embarazoso. Como parecería indicar el Padre Nuestro, las respuestas a pedidos específicos están condicionadas por el hecho de que sea santificado el nombre de Dios, la venida de su reino y la realización de su voluntad. Dios es lo suficientemente sabio como para saber cómo responder.[75]

---

64 *The Heart of Prayer*, p. 11.
65 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 261.
66 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 220, 224-35.
67 Ver Tomo I, cap. 27, III, A.
68 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 263-66.
69 Ver Tomo I, cap. 5, III, D, esp. 2.
70 Garrett, "A Theology of Prayer", p. 12.

71 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 252-59.
72 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 262-63.
73 Ibíd., pp. 240-41.
74 *The Soul of Prayer*, pp. 83, 84.
75 Hastings, *The Christian Doctrine of Prayer*, pp. 245-49.

5. *¿Qué de las "oraciones sin respuesta"?*

Esta pregunta plantea inmediatamente una cuestión de terminología. Si la oración se entiende correctamente como comunión con Dios, entonces orar verdaderamente a Dios no resulta en oraciones "sin contestar". Orar es tener comunión con Dios, aunque ciertas peticiones o intercesiones dirigidas a Dios no sean contestadas inmediatamente de manera afirmativa. Por consiguiente, la pregunta debe plantearse en función de "peticiones y/o intercesiones sin respuesta".

El Nuevo Testamento, especialmente la enseñanza de Jesús, provee algunas condiciones necesarias para que la petición y la intercesión sean contestadas. Recibir la respuesta a la oración depende de la fe (Mat. 21:22; Stg. 1:6), de la persistencia o de la importunidad (Mat. 7:7, 8; Luc. 11:5-13; 18:1-8) y de orar en el nombre de Jesús —o como su agente (Juan 14:13, 14)— mientras se permanece en Jesús (Juan 15:7), pidiendo de acuerdo con la voluntad de Dios (1 Jn 5:14b) y estando bajo la guía del Espíritu Santo (Rom. 8:26, 27).

Quienes ofrecen la oración de petición e intercesión hacen bien en reconocer que la respuesta de Dios puede ser tanto "negativa" como "afirmativa", puede venir tanto "luego" como "ahora" y puede manifestarse en función de una respuesta más bendecida que la que ha sido pedida.[76]

H. ALGUNOS EXTREMOS PELIGROSOS EN LA ORACION

La experiencia o el acto de la oración puede llevar a extremos injustificables. En primer lugar, puede haber extremos peligrosos ya sea de exceso de familiaridad con Dios o de oraciones indirectas, formuladas en la tercera persona. Cuando las personas hablan con cierta liviandad del "Jefe de arriba", su acercamiento casual a Dios puede haber excedido el uso cristiano correcto del "Abba" ("Papi") y reflejar la ausencia de cualquier tipo de conciencia de la trascendencia del Dios divino. Por el otro lado, la práctica recurrente de la oración formulada en tercera persona y no en segunda persona, particularmente en la alabanza congregacional, indica un grado de relación indirecta que oscurece la relación cara-a-cara que es esencial para la oración. Este es un peligro particularmente para pastores y otros que lideran la adoración, pues es posible que hayan permitido que un sermón dirigido a la congregación haya invadido la oración de la congregación a Dios.

En segundo lugar, puede que se presenten los extremos peligrosos ya sea de la absorción mística por la deidad, o de la transformación de la oración en una suerte de "piñata" a la merced de manejos humanos. El misticismo panteísta, derivado del neoplatonismo, alienta a quienes oran a buscar aquella unión última con Dios cuya naturaleza es la absorción.[77] Esto tiende a relativizar el lugar de las peticiones e intercesiones. La comunión legítima da lugar a una unión en la cual lo humano deja de serlo. Por el otro lado, existe el

[76] Ibíd., pp. 329-48.
[77] Ver arriba, cap. 64, I, C, 2.

extremo peligroso de reducir las admoniciones que alientan a la oración, las condiciones de fe y la voluntad de Dios, y las promesas de Dios a un método humano asegurado de lograr sin pérdida de tiempo la salud, la riqueza o el éxito.[78]

V. EL CARACTER INDISPENSABLE Y LA URGENCIA DE LA ORACION

La oración es un imperativo para los cristianos, por razones tanto negativas como positivas. Es indispensable porque la falta de oración es el "peor pecado", la "raíz de toda herejía mortal"[79] y el enemigo de la vida cristiana victoriosa.[80] Es indispensable porque trae al que ora a la presencia de Dios y a la comunión con él. Ole Christian Hallesby (1879-1961) interpretaba la oración como "trabajo" — "el trabajo más importante del reino de Dios"— y asimismo como una "lucha" con Dios.[81] Para Forsyth, la oración no solamente es "el gran medio de la vida cristiana", sino también "el gran fin de esa vida". Finalmente, es "más verdadero decir que vivimos la vida cristiana para orar, que decir que oramos para vivir la vida cristiana".[82]

Resistiendo la tendencia a tratar la oración "como un apéndice a la verdad bíblica", Huber Lelland Drumwright, h. (1924-81) afirmó que la "doctrina de la oración es la doctrina integradora de la Biblia".[83]

[78] Ver arriba, cap. 49, II; cap. 67, VI, B, 1.
[79] Forsyth, *The Soul of Prayer*, pp. 11, 27. Ver también Jack Taylor (1933-), *Prayer: Life's Limitless Reach* (Nashville: Broadman Press, 1977), pp. 34-40.
[80] Los cristianos norteamericanos y europeos tienen mucho que aprender de los hábitos y las experiencias de oración de los cristianos del Tercer Mundo. Ver Myung Hyuk Kim, "Lessons from the Prayer Habits of the Church in Korea"; David Wang, "Lessons from the Prayer Habits of the Church in China"; Pablo E. Pérez, "Lessons from the Prayer Habits of the Church in Latin America"; y Tite Tiénou, "Lessons from the Prayer Habits of the Church in Africa", en Carson, ed., *Teach Us to Pray*, pp. 231-71.
[81] *Prayer*, trad. Clarence J. Carlsen (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1931), pp. 61-118, esp. 68.
[82] *The Soul of Prayer*, p. 16.
[83] *Prayer Rediscovered* (Nashville: Broadman Press, 1978), p. 9.

69

PERMANECER EN CRISTO

Anteriormente[1] explicamos las doctrinas de unión con Cristo y de la certeza, de manera que concluimos que el verdadero creyente o discípulo de Jesucristo está unido a él y puede sentirse seguro acerca de tal unión. Un tema que los cristianos han discutido seriamente desde la época de Agustín de Hipona es la pregunta: "¿Perseverarán todos los verdaderos creyentes o discípulos en esta relación con Cristo hasta la muerte y la vida venidera?"

Las teologías sistemáticas y los tratados antiguos han tendido a denominar el tema de acuerdo con la conclusión a ser desarrollada por sus autores. Quienes afirman con certeza que los creyentes continúan hasta el fin se han referido a "la perseverancia de los santos",[2] término cuyos orígenes se remontan por lo menos a la época de Agustín,[3] a "la seguridad (eterna) del creyente",[4] o a la doctrina según la cual "una vez que se es salvo, se lo es eternamente".[5] Quienes niegan la certeza de que todos perseverarán hacen referencia a la posibilidad de que algunos cometan "apostasía" o "caigan de la gracia",[6] mientras que otros perseveren en Cristo.

En el presente capítulo el concepto de perseverar en Cristo se identificará por medio del término bíblico "permanecer en Cristo". Tanto el Evangelio de Juan[7] como 1 Juan[8] emplean el verbo griego *menein*, "permanecer" o "morar", para expresar la idea de la persistencia de los creyentes unidos a Cristo.[9]

I. ANTIGUO TESTAMENTO

¿Qué enseña el Antiguo Testamento en cuanto a la permanencia en la gra-

[1] Ver arriba, cap. 64.
[2] Patrick Hues Mell (1814- 88), *Predestination and the Saint's Perseverance, Stated and Defended* (Charleston, S.C.: Southern Baptist Publication Society, 1851; ed. rep., Fort Worth: Wicket Gate, *c.* 1984).
[3] *Sobre el don de la perseverancia;* en inglés, *On the Gift of Perseverance* (428 o 429 d. de J.C.), NPNF, 1a. ser., 5:521-52.
[4] Edward Steane (1798-1882), *The Security of Believers: A Sermon Occasioned by the death of the Rev. John Dyer* (London: G. B. Dyer, 1841); W. P. Bennett, *The Security of Believers* (Owensboro, Ky.: Messenger Job Printing Co., 1895); Lewis Sperry Chafer, *Salvation* (Wheaton, Ill.: Van Kempen Press, 1917), pp. 96-137; Henry Allen Ironside (1876-1951), *The Eternal Security of the Believer* (New York: Loizeaux Brothers, Inc., 1934?); Arthur W. Pink, *Eternal Security* (Grand Rapids: Guardian Press, 1974); John R. Tyson, "Eternal Security", *Dictionary of Christianity in America*, ed. Daniel G. Reid (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), pp. 402-03.
[5] Albin Perry Lassiter (1935-), *Once Saved, Always Saved* (Nashville: Broadman Press, 1975) y R. T. Kendall, *Once Saved, Always Saved* (London: Hodder and Stoughton, 1983; Chicago: Moody Press, 1985).
[6] Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*, pp. 455-66; Miley, *Systematic Theology*, 2:268-70.
[7] 15:4-7, 10.
[8] 2:6, 10, 17, 24, 27, 28; 3:6, 24; 4:13. En 1 Juan 4:15, 16 el texto se refiere a permanecer en Dios y en 2 Juan 9 a permancer en la enseñanza.
[9] Usando *menein*, Dale Moody, *The Letters of John* (Waco, Tex., London: Word Books, 1970), p. 35, acuñó el término "menismo" (*menism*).

cia o la apostasía del pueblo del pacto o de los israelitas individuales? La respuesta involucra varias consideraciones.

A. LA FIDELIDAD DEL PACTO DE YAHVE

El sustantivo hebreo *hesed*, que es preferible traducirlo como "amor constante" antes que como "misericordia", a diferencia del sustantivo hebreo *ahabah* ("amor que elige"), conllevaba la idea de que Yahvé sería fiel a su pacto con Israel.[10] En el Antiguo Testamento hay 43 casos en los que *hesed* se vincula con otro sustantivo; 23 veces se vincula con *munah*, "firmeza" o "fidelidad", siete veces con *berith*, "pacto", y seis veces con *rahamin*, "misericordia".[11]

B. LA INFIDELIDAD AL PACTO O LA APOSTASIA DE ISRAEL-JUDA

El pueblo del pacto quebró el pacto a pesar de la fidelidad de Yahvé al mismo (Jer. 3:19, 20) y a pesar de sus declaraciones de fidelidad (Sal. 44:17, 18). Frecuentemente se dice que Israel o Judá se ha rebelado contra Yahvé o lo ha abandonado. Al ofrecer sacrificios a los demonios y abandonar a "la Roca" Yahvé, el pueblo había llegado a ser "generación torcida y perversa" (Deut. 32:17a, 18, 5). "Abandonaron a Jehovah, y sirvieron a Baal y a las Astartes" (Jue. 2:11, 12; también Sal. 106:28). Olvidando las obras poderosas de Yahvé, Israel no guardó el pacto ni sus leyes, con el resultado de que Dios rechazó al pueblo y optó por bendecir a Judá por medio de David (Sal. 78:9, 10, 59, 67-72). El pueblo del pacto se entregó a la prostitución "con muchos amantes" (Jer. 3:1c). "Actuaron con soberbia; endurecieron su cerviz", llegando a ser "desobedientes" y "rebeldes", matando a los profetas de Dios (Neh. 9:16, 26). En estos textos y en otros del Antiguo Testamento se pronuncia juicio divino con el correspondiente castigo ante tal infidelidad,[12] pero a la vez se ofrece misericordia a quienes se arrepintieran.[13] Ian Howard Marshall (1934 -) ha resumido la enseñanza del Antiguo Testamento de la siguiente manera:

> Muchas veces el Antiguo Testamento describe el pecado como alejamiento de Dios por parte del pueblo. Cuando esto pasa y se rechaza su gracia, él quita su presencia y su bendición y lo somete a la destrucción y al exilio. La apostasía y su castigo son realidades en el Antiguo Testamento. No obstante, a la vez, Dios desea que su pueblo vuelva a él contrito y arrepentido, y su juicio está mitigado por la misericordia. Aunque haya grupos individuales y generaciones dentro de Israel que se alejen y mueran, todavía es posible que la nación vuelva a él, y los profetas anticipan la posibilidad de una época en la que el pueblo deje de apostatar.[14]

[10] Ver Tomo 1, cap. 18, I, A.
[11] Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 126.
[12] Deuteronomio 32:19-27; Jueces 2:14, 15, 20-23; Salmo 78:31, 33, 59-64; 106:26, 27, 29, 40-42; Jeremías 2:30; 5:9; 11:8; 14:10; 15:1-4.
[13] Salmo 78:38; 106:44-46; Oseas 11:1-4; 14:1-4; Jeremías 3:12-14a, 22-25; 4:1, 2; 31:18-22; Isaías 57:18, 19; Ezequiel 37:23; Nehemías 9:17c, d, 18.
[14] *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (London: Epworth Press, 1969; Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975), p. 34.

C. CONSECUENCIAS DE LOS PECADOS DE LOS ISRAELITAS INDIVIDUALES

Los salmos de confesión de pecado (Sal. 32; 51; 130) ofrecen el perdón divino del pecado sin restricciones en cuanto a la clase de pecado a ser perdonado. De igual manera las instrucciones referidas a los sacrificios a ser realizados por el sumo sacerdote el día de la Expiación incluyen todos los pecados. Se hace referencia a "todos sus pecados" y a las "rebeliones y los pecados de los hijos de Israel" (Lev. 16:16a, 21b, 30b). Sin embargo, Números 15:22-31 hace una distinción entre los pecados inadvertidos u omisiones para los cuales valen los sacrificios, y la blasfemia desafiante y deliberada. Tales ofensores han de ser excluidos por completo del pueblo del pacto.

D. EL REMANENTE DENTRO DEL PUEBLO DEL PACTO

En los libros proféticos del Antiguo Testamento se encuentra la doctrina del remanente dentro de Israel-Judá. Según Edmund Prosper Clowney (1917-) es un remanente tanto en cuanto "sobreviviente" como en cuanto "purificado".[15] Lo primero está indicado por varias expresiones gráficas: "dos piernas o la punta de la oreja" de la oveja después de haber sido atacada por un león (Amós 3:12), "leño salvado del fuego" (Amós 4:11), "unos pocos sobrevivientes" (Isa. 1:9), "queda el tronco" (Isa. 6:13b), "dos o tres olivas en el extremo de una rama" (Isa. 17:6), y "un asta sobre la cumbre de un monte o como una bandera sobre una colina" (Isa. 30:17). Son expresiones de lo segundo aquellos textos que se refieren a ser "purificados" (Isa. 4:3, 4; Eze. 36:25), vivificados (Eze. 37:12b, 14a), probados o sacudidos (Amós 9:9), recibir valor (Isa. 28:5, 6b), volver y reunirse nuevamente (Ose. 6:1; Jer. 3:14, 22; Eze. 11:17b; 37:12c, 14b), y ser un "remanente de bendición" (Zac. 8:12b, 13a) cuyo "corazón de piedra" será quitado, recibiendo en su lugar un "corazón de carne" (Eze. 11:19b).

II. EL JUDAISMO NO CANONICO

A. LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Howard Marshall ha resumido las enseñanzas pertinentes de los Rollos del Mar Muerto. Se interpreta la historia de Israel como "un registro de apostasía" y a Dios preservando al remanente fiel y condenando a la nación. Esa historia se estaba repitiendo durante la época de la comunidad o secta de Qumrán en cuanto había "una apostasía continua", se creía que el grupo de Qumrán era el remanente y existía la expectativa de una inminente "era final de apostasía". La presciencia de Dios en cuanto a todo lo que había de suceder no invalidaba la elección humana. Estando conscientes de que la apos-

15 "Toward a Biblical Doctrine of the Church", *The Westminster Theological Journal* 31 (November 1968): 41, reimp. en Millard J. Erickson, ed., *The New Life*, Tomo 3, Readings in Christian Theology (Grand Rapids: Baker Books House, 1979), p. 264.

tasía podría ocurrir entre ellos, los hombres de Qumrán instituyeron un sistema jerárquico en que la pena por la apostasía o la blasfemia deliberada por parte de miembros antiguos era la expulsión permanente sin esperanza de poder volver, mientras que para ofensas menores se aplicaba una expulsión provisoria.[16]

B. LA LITERATURA RABINICA

En los escritos rabínicos de los primeros cuatro siglos d. de J.C. la salvación era considerada algo futuro, a ocurrir después de la muerte. Se subrayaba el arrepentimiento, entendido como algo que abarcaba tanto la confesión como el alejarse del pecado, y se consideraba que llevaba a la expiación por violaciones de los mandamientos menores; la pena capital era el medio para la expiación de los mandamientos más importantes; el día de la Expiación era tenido como efectivo respecto de los pecados de los que no fuera "consciente" la persona. En las enseñanzas rabínicas tempranas los "apóstatas impenitentes" no se podían arrepentir y eran excluidos de la salvación escatológica, pero más tarde se consideró que aun los apóstatas "podían arrepentirse".[17]

III. NUEVO TESTAMENTO

No hace falta indagar muy profundamente en el estudio de los textos del Nuevo Testamento que supuestamente se refieren a la pregunta de si todos los verdaderos cristianos obtendrán la salvación, para descubrir que a menudo se han elaborado dos colecciones de tales textos: una que consiste de los textos que supuestamente apoyan cierta perseverancia y otra de los textos que supuestamente apoyan una apostasía posible o cierta. Algunos teólogos se han concentrado en la colección de los textos referidos a la perseverancia[18] mientras que otros se han concentrado en la colección de los textos de apostasía.[19] Otros han contemplado ambas colecciones.[20] Pareciera que dividir de esta manera a los textos del Nuevo Testamento provee un modelo más útil que tratar a todos los textos según los diversos escritos del Nuevo Testamento.

Al tratar los pasajes, ya sea referidos a la perseverancia o la apostasía, ¿debe uno organizar cada colección según las clases de literatura neotestamentaria o según la materia a tratar? Tal como lo notaremos, Erickson ha seguido el segundo método; nosotros aplicaremos el primero.

16 *Kept by the Power of God*, pp. 38-43.
17 Ibíd., pp. 43-47.
18 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3:110-13; Herschel H. Hobbs, *The Baptist Faith and Message* (Nashville: Convention Press, 1971), pp. 68-71.
19 Moody, *The Word of Truth*, pp. 348-58.
20 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 269-80 ; Erickson, *Christian Theology*, pp. 987-91.

A. PASAJES QUE APOYARIAN LA IDEA DE LA PERSEVERANCIA

1. *Evangelios sinópticos*

Hablándole a Simón Pedro, Jesús declaró: "Simón, Simón, he aquí Satanás os ha pedido para zarandearos como a trigo. Pero yo he rogado por ti que tu fe no falle" (Luc. 22:31, 32a).

2. *Epístolas paulinas*

Como ya se dijo,[21] Pablo usó tres metáforas referidas a la relación entre el don del Espíritu Santo y la redención final: la "garantía" (*arrabon*) (2 Cor. 1:22b; 5:5; Ef. 1:14); las "primicias" (*aparche*) (Rom. 8:23); y el ser "sellado" (*sfragizein*) (2 Cor. 1:22; Ef. 1:13; 4:30).

Escribiendo a los corintios, Pablo les aseguró que Cristo "os confirmará hasta el fin, para que seáis irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo" porque "fiel es Dios" (1 Cor. 1:8, 9a). A los romanos declaró: "A los que justificó, a éstos también glorificó" (8:30c). De una manera clásica el Apóstol rehusó reconocer cualquier causa externa de separación de Cristo:

> ¿Quién nos separará (*corisei*) del amor de Cristo? ¿Tribulación? ¿angustia? ¿persecución? ¿hambre? ¿desnudez? ¿peligros? ¿espada? Como está escrito:
>
> Por tu causa somos muertos todo el tiempo;
> fuimos estimados como ovejas para el matadero.[22]
>
> Más bien, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. Por lo cual estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo porvenir, ni poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom. 8:35-39).

A los filipenses el mismo apóstol escribió: "Estando convencido de esto: que el que en vosotros comenzó la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Cristo Jesús" (Fil. 1:6). A Timoteo, Pablo le afirmó: "Yo sé a quien he creído, y estoy convencido de que él es poderoso para guardar mi depósito[23] para aquel día" (2 Tim. 1:12c, d). De veras "el Señor me librará de toda obra mala y me preservará para su reino celestial" (2 Tim. 4:18a).[24]

3. *Epístolas generales*

El autor de la epístola a los Hebreos amonestó a sus lectores diciendo: "Pero deseamos que cada uno de vosotros muestre la misma diligencia

[21] Ver arriba, cap. 54, IV, A, B, C.
[22] Salmo 44:22.
[23] Las traducciones varían: algunas dan a entender que es una referencia a Cristo y otras a Pablo.
[24] Sobre los textos de Pablo, ver Judith M. Gundry-Volf, *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).

[como en su "obra" y "amor" anteriores] para ir logrando plena certidumbre de la esperanza hasta el final, a fin de que no seáis perezosos, sino imitadores de los que por la ley y la paciencia heredan las promesas (*eis to panteles*, Heb. 6:11, 12) Por otra parte Jesús, como el sacerdote Melquisedec, "puede salvar por completo a los que por medio de él se acercan a Dios, puesto que vive para siempre para interceder por ellos" (7:25).

Frente a la amenaza de una persecución inminente Pedro escribió con seguridad:

> Según su grande misericordia nos ha hecho nacer de nuevo para una esperanza viva por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos; para una herencia incorruptible (*aftharton*), incontaminable (*amianton*) e inmarchitable (*amaranton*), reservada (*teteremenen*) en los cielos para vosotros que sois guardados (*frouroumenous*) por el poder de Dios mediante la fe, para la salvación preparada para ser revelada en el tiempo final (1 Ped. 1:3b-5).

Por otra parte:

> Por eso, hermanos, procurad aun con mayor empeño hacer firme vuestro llamamiento y elección, porque haciendo estas cosas no tropezaréis jamás (*ou me*). Pues de esta manera os será otorgada amplia entrada en el reino eterno... (2 Ped. 1:10, 11).

La doxología final de Judas se refiere "a aquel que es poderoso para guardaros (*fulaxai*) sin caída (*aptaistous*) y para presentaros irreprensibles delante de su gloria con gran alegría" (v. 24).

4. *Evangelio de Juan*

Se han citado cuatro textos en apoyo de la perseverancia. Se encuentran en el discurso posterior a la sanidad del paralítico en Betesda, en el discurso del "Pan de vida", en la enseñanza en la fiesta de los Tabernáculos y en la oración sacerdotal. "Os digo que el que oye mi palabra y cree al que me envió tiene (*ecei*) vida eterna. El tal no viene a condenación,[25] sino que ha pasado (*metabebeken*) de muerte a vida" (5:24). "Todo lo que el Padre me da vendrá a mí; y al que a mí viene, jamás lo echaré fuera (*ou me ekbalo exo*)... Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada (*me apoleso*) de todo lo que me ha dado, sino que lo resucite en el día final" (6:37, 39). "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen. Yo les doy vida eterna, y no perecerán jamás (*ou me apolontai eis ton aiona*), y nadie las arrebatará (*harpasei*) de mi mano. Mi Padre que me las ha dado, es mayor que todos; y nadie las puede arrebatar de las manos del Padre" (10:27-29). "Cuando yo estaba con ellos, yo los guardaba (*eteroun*) en tu nombre que me has dado. Y los cuidé (*efulaxa*), y ninguno de ellos se perdió (*apoleto*) excepto el hijo de perdición... No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes (*tereses*) del maligno" (17:12, 15).

[25] Algunas versiones los traducen como "no será juzgado" o "no será llevado a juicio".

Millard Erickson ha clasificado la mayoría de estos mismos pasajes bajo cinco rubros:[26] (1) pasajes que enfatizan "la cualidad indestructible de la salvación que Dios provee";[27] (2) "textos que enfatizan la persistencia y el poder del amor divino";[28] (3) la seguridad con la que, por la provisión de Dios, podremos tratar con y vencer cualquier obstáculo o tentación que encontramos";[29] (4) "promesas directas del cuidado de Dios";[30] y (5) sugerencias en cuanto a la perseverancia de las doctrinas de la unión con Cristo,[31] el nuevo nacimiento,[32] y la confianza.[33]

B. PASAJES QUE APOYARIAN LA IDEA DE LA APOSTASIA

1. *Evangelios sinópticos*

Los pasajes pertinentes se encontrarían en el Sermón del monte, en las parábolas y en dichos varios. "Pero si la sal pierde su sabor, ¿con qué será salada? No vale más para nada, sino para ser echada fuera y pisoteada por los hombres" (Mat. 5:13b, c).

> No todo el que me dice "Señor, Señor" entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: "¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre? ¿En tu nombre no echamos demonios? ¿Y en tu nombre no hicimos muchas obras poderosas?" Entonces yo les declararé: "Nunca os he conocido. ¡Apartaos de mí, obradores de maldad!" (Mat. 7:21-23).

El Sermón del monte termina con la parábola de los dos cimientos (Mat. 7:24 y par.). Jesús declaró que "a cualquiera que me niegue delante de los hombres, yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos" (Mat. 10:33 y par.).

El tercer segmento de la parábola del sembrador en el relato de Lucas, el terreno pedregoso, se explica de la siguiente manera: "Los de sobre la roca son los que, cuando oyen, reciben la palabra con gozo. Pero éstos no tienen raíz; por un tiempo creen (*pros kairon*) y en el tiempo de la prueba se apartan (*afistantai*)" (Luc. 8:13). En la parábola del trigo y la cizaña el enemigo "sembró cizaña entre el trigo", y cuando brotó el trigo "entonces apareció también la cizaña" (Mat. 13:26). Existe, además, el dicho: "Ninguno que ha puesto su mano en el arado y sigue mirando atrás, es apto para el reino de Dios" (Luc. 9:62). En la parábola del siervo malvado, "su señor, enojado, le entregó a los verdugos hasta que le pagara todo lo que le debía" (Mat. 18:34). Según la parábola de los mayordomos, dice del mayordomo infiel que "vendrá el

---

26 *Christian Theology*, pp. 987-89.
27 1 Pedro 1:3-5.
28 Romanos 8:31-39; Filipenses 1:6; Hebreos 7:25; Juan 11:42; Romanos 8:26.
29 Romanos 14:4; 1 Corintios 10:13.
30 Juan 10:27-30; 2 Timoteo 1:12.
31 Juan 15:1-11.
32 1 Juan 3:9.
33 Hebreos 6:11; 10:22; 2 Pedro 1:10, 1 Juan 5:13.

señor de aquel siervo... y le castigará duramente y pondrá su parte con los incrédulos" (Luc. 12:46). En la parábola del banquete de bodas los invitados eran indiferentes o mataron a los mensajeros y después fueron muertos (Mat. 22:1-14). Muchos serán engañados por los que falsamente afirman ser el Cristo (Mar. 13:5 y par.), y "muchos tropezarán (*skandalisthesontai*) y se traicionarán unos a otros, y se aborrecerán unos a otros" (Mat. 24:10), pero "el que persevere hasta el fin (*upomeinas eis telos*) será salvo" (Mat. 24:13). Según la parábola de las diez vírgenes solamente la mitad entró a la boda (Mat. 25: 1-13), y en la parábola de los talentos "el siervo inútil" fue echado "en las tinieblas de afuera" (Mat. 25:30).[34]

2. *Epístolas paulinas*

Pablo escribió a los gálatas: "Vosotros que pretendéis ser justificados en la ley, ¡habéis quedado desligados de Cristo y de la gracia habéis caído!"(*tes caritos exepesate*) (5:4). Escribiendo a los corintios (1 Cor. 3:10-15) habló de edificar sobre el fundamento de Jesucristo con varios materiales de construcción —"oro, plata, piedras preciosas, madera, heno u hojarasca"— y de probar por fuego tales materiales. En el lado negativo: "Si la obra de alguien es quemada, él sufrirá pérdida; aunque él mismo será salvo, pero apenas, como por fuego." El mismo apóstol dijo que "pongo mi cuerpo bajo disciplina y lo hago obedecer; no sea que, después de haber predicado a otros, yo mismo venga a ser descalificado (*adokimos genomai*) (1 Cor. 9:27). Pronunció advertencias parecidas en el contexto de ejemplos del Antiguo Testamento: "Así que, él que piensa estar firme, mire que no caiga" (*me pese*) (1 Cor. 10:12). Se refirió al evangelio por el cual uno se salva "si lo retenéis como yo os lo he predicado. De otro modo, creísteis en vano" (1 Cor. 15:2).

Los que han sido reconciliados con Cristo serán presentados por él a Dios "santos, sin mancha e irreprensibles" si permanecen "fundados y firmes en la fe" (*ei ge epimenete te pistei tethemeliomenoi kai hedraioi*) (Col. 1:22-23a). Himeneo y Alejandro, no habiendo mantenido "la fe y la buena conciencia... naufragaron en cuanto a la fe" (1 Tim. 1:19, 20), y algunos, codiciando el dinero "fueron descarriados de la fe" (1 Tim. 6:10b). Hay una doble promesa citada: "Si perseveramos, también reinaremos con él. Si le negamos, él también nos negará" (2 Tim. 2:12). Por enseñar que la resurrección de los creyentes ya había ocurrido, Himeneo y Fileto "se extraviaron con respecto a la verdad" (*peri ten aletheian estocesan*) (2 Tim. 2:17b, 18a), y Demas había abandonado a Pablo, "habiendo amado el mundo presente" (2 Tim. 4:10a).

3. *Escritos juaninos*

En el discurso sobre los hijos de Abraham, Jesús afirmó que "si alguno

---

34 La blasfemia contra el Espíritu Santo (Mar. 3:28-30 y par.), la correción fraternal (Mat. 18:15-17) y el dicho "Porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos" (Mat. 22:14) no estan incluidos, aunque son tratados por Marshall, *Kept by the Power of God*, pp. 76-87, porque se interpreta que el primero no se aplica a los creyentes o discípulos, el segundo de ningún modo excluye la restauración o reconciliación y el tercero parece aplicarse al llamado general y al llamado eficaz.

guarda mi palabra, nunca verá la muerte para siempre" (Juan 8:51), y en la alegoría de la vid y los pámpanos advirtió: "Si alguien no permanece en mí, es echado fuera como rama, y se seca. Y las recogen y las echan en el fuego, y son quemadas" (Juan 15:6). El abandono de algunos de la comunidad cristiana se describe como: "Salieron de entre nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros. Pero salieron, para que fuera evidente que no todos eran de nosotros" (1 Jn. 2:19). La misma epístola urge orar por los que han cometido "pecado que no es de muerte" (*amartian me pros thanaton*) y desanima orar por los que han cometido pecado de muerte (5:16). Cerca del fin de cada una de las cartas a las siete iglesias en el Apocalipsis (2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21) aparece la frase "al que venza" (*he nikon*). Cada vez se hace una promesa distinta.

4. Epístolas Generales

La epístola a los Hebreos contiene varios textos importantes. La primera admonición dice: "Es necesario que con más diligencia atendamos a las cosas que hemos oído, no sea que nos deslicemos" (*me pote pararyomen*) (2:1). Somos de la casa de Dios "si retenemos la confianza (*ean ten parre sian... katascomen*) y el gloriarnos de la esperanza" (3:6). "Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros un corazón malo de incredulidad que os aparte (*en to apostenai*) del Dios vivo. Más bien, exhortaos los unos a los otros cada día... para que ninguno de vosotros se endurezca (*sklerunthe*) por el engaño del pecado. Porque hemos llegado a ser participantes de Cristo, si de veras retenemos el principio de nuestra confianza hasta el fin (*mechri telous bebaian*)" (3:12-14). "Por tanto, teniendo un gran sumo sacerdote..., retengamos nuestra confesión (*kratomen tes homologias*) (4:14).

De no poca importancia son dos pasajes extensos en Hebreos 5:12—6:12 y 10:26-31. En el primero se dice que los lectores han "llegado a tener necesidad de leche" como niños cuando deberían comer alimento sólido. Ahora no habían de volver a los primeros fundamentos sino ser llevados hasta la madurez (5:12—6:3).

> Porque es imposible que los que fueron una vez iluminados, que gustaron del don celestial, que llegaron a ser participantes del Espíritu Santo, que también probaron la buena palabra de Dios y los poderes del mundo venidero, y después recayeron (*kai parapesontas*), sean otra vez renovados para arrepentimiento (*palin anakainizein eis metanoian*); puesto que crucifican de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios y le exponen a vituperio (6:4-6).

De la manera que la tierra productiva produce una buena cosecha y la tierra infestada de espinos y abrojos fracasa, así ocure en cuanto a lo espiritual (6:7, 8).

El otro pasaje consiste de una amonestación severa:

> Porque si pecamos voluntariamente (*ekousios gar amartanonton*) después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por el pecado, sino una horrenda expectativa de juicio y de fuego ardiente que ha de devorar a los adversarios. El que ha desechado la ley de Moisés ha de morir sin compasión por el testimonio de dos o tres testigos. ¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecerá el que ha pisoteado al Hijo de Dios, que ha considerado de poca importancia la sangre del pacto por la cual fue santificado y que ha ultrajado al Espíritu de gracia?... ¡Horrenda cosa es caer (*to empesin*) en las manos del Dios vivo! (10:26-29, 31).

Segunda de Pedro 2:20, 21 es citada por los que defienden la apostasía tanto como por los que sostienen la perseverancia. Después de comentar ampliamente en cuanto a los que seguían detrás de los falsos profetas y según "el camino de Balaam", el autor deplora el hecho de que ello "engañaba" a quienes "se han escapado de las contaminaciones del mundo".

> Porque si los que se han escapado de las contaminaciones del mundo por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo se enredan de nuevo en ellas y son vencidos, el último estado les viene a ser peor que el primero. Pues mejor les habría sido no haber conocido el camino de justicia, que después de conocerlo, volver atrás del santo mandamiento que les fue dado. A ellos les ha ocurrido lo del acertado proverbio: *El perro se volvió a su propio vómito;*[35] y "la puerca lavada, a revolcarse en el cieno" (2 Ped. 2:20-22).

"Así que vosotros, oh amados, sabiendo esto de antemano, guardaos (*fulassesthe*); no sea que, siendo desviados por el engaño de los malvados, caigáis de vuestra firmeza"(*ekpesete tou idiou sterigmou*) (2 Ped. 3:17).

Erickson ha clasificado a los llamados pasajes de la apostasía bajo cuatro rubros:[36] (1) los textos que advierten que no debe caerse en la apostasía;[37] (2) los textos que animan a los creyentes a mantener la fe;[38] (3) los textos que aparentemente enseñan que se puede apostatar;[39] y (4) los textos con casos concretos de apóstatas.[40] W. T. Conner había empleado[41] cuatro clasificaciones distintas de estos pasajes: (1) pasajes que enseñan que una fe perseverante es necesaria para la liberación final del pecado;[42] (2) pasajes en los cuales el pensamiento probablemente es que la perseverancia es evidencia de la regeneración y de un carácter piadoso,[43] mientras los que tienen una fe aparente "recaen" y de esa manera "manifiestan el carácter superficial de su fe";[44] (3) textos que subrayan la falta de desarrollo en carácter cristiano o la pérdida del galardón de servicio fiel,[45] y (4) otros textos que puntualizan el peligro de rechazar lo que se conoce del evangelio, especialmente donde ha habido una iluminación espiritual para la comprensión de la verdad.[46]

---

35 Proverbios 26:11.
36 *Christian Theology*, pp. 989-91.
37 Mateo 24:3-14; Colosenses 1:21-23a; 1 Corintios 10:12; Hebreos 2:1; 3:12-14.
38 Hebreos 6:11, 12; 1 Corintios 9:27.
39 Hebreos 6:4-6; 10:26, 27.
40 1 Samuel 28:6; Mateo 26:14-16, 47-49; 27:3-5; Hechos 5:1-11; 1 Timoteo 1:19, 20; 2 Timoteo 2:16-18; 4:10; 2 Pedro 2:1, 2.
41 *El Evangelio de la Redención*, pp. 277-80.
42 Marcos 13:13 y par.; 1 Corintios 15:2; Apocalipsis 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21.
43 Juan 3:6, 14; 4:14; 8:31; 15:1-7; 2 Juan 9.
44 Mateo 13:20, 21 y par.; 2 Pedro 2:20-22; 1 Juan 2:19.
45 1 Corintios 3:14, 15; Hebreos 5:12—6:8; 2 Pedro 1:8-11.
46 Mateo 12:43-45 y par.; Hebreos 10:26-31; 2 Pedro 2:20-22; 1 Juan 5:16.

C. APLICABILIDAD DE LOS PASAJES AL TEMA EN DISPUTA

No necesariamente todos los textos del Nuevo Testamento citados a favor de la perseverancia llevan ineludible o inequívocamente a esa conclusión, y no todo texto del Nuevo Testamento citado en apoyo de la apostasía lleva obligada e inequívocamente a esa conclusión.

La declaración paulina a los efectos de que ni los nueve factores externos ni ninguna otra cosa puede separar a los creyentes del amor de Dios en Cristo (Rom. 8:35-39) no elimina la posibilidad de la autoexclusión. De la misma manera, ni la promesa de Jesús de no "echar fuera" al que a él viene (Juan 6:37), ni su promesa de que nadie puede arrebatarnos de su mano o de la mano de su Padre (Juan 10:28c, 29c), necesariamente excluye la posibilidad de que los creyentes puedan quitarse ellos mismos de su mano.

Quienes, en el día final, sostengan que tienen una relación con Jesucristo (Mat. 7:21-23) no necesariamente serán verdaderos discípulos o creyentes. Si las parábolas llevan una verdad central, ¿pueden las parábolas escatológicas en cuanto a la segunda venida de Cristo[47] o la parábolas de mayordomía[48] usarse correctamente para contestar la cuestión de la perseverancia o la apostasía? ¿Debe una advertencia a los judaizantes (Gál. 5:4) aplicarse a todos los creyentes de todas las edades? Si 1 Corintios 3:10-15 se refiere a la pérdida de las recompensas de la labor apostólica, ¿debe servir de texto lema en cuanto a perder la salvación? ¿No se refiere 1 Juan 2:19 a los incrédulos? El afirmar que el creyente es "el que venza" (Apoc. 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21), o que los creyentes deben "retener la confianza" (Heb. 3:6) o retener la confesión (Heb. 4:14), ¿no significa llegar a la conclusión de que ningún creyente fiel ha dejado de hacerlo?

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. AGUSTIN DE HIPONA

El obispo de Hipona, especialmente en sus escritos finales en contra de los llamados semipelagianos, dio gran énfasis al concepto de la "perseverancia", haciéndolo viable teológicamente. El sustantivo latino *perseverantia* derivaba de *per*, "por", y *severas*, "estricto". Se puede comparar el sustantivo al progreso de una canoa por un estrecho angosto sin zozobrar. La persistencia y la constancia son términos sinónimos. Según Agustín la perseverancia es don de Dios, no un mérito humano, sino algo dado a los elegidos. Se la puede buscar y obtener por medio de la oración, porque varias de las peticiones de la Oración Modelo tienen que ver con la perseverancia, pero no se la puede rehusar. La perseverancia y la predestinación a la gracia están íntimamente ligadas en la teología de Agustín. Pero no es posible tener una certeza plena de la perseverancia antes de la muerte,[49] pues los caminos de Dios son inescrutables.

---

47 Especialmente las parábolas del trigo y la cizaña y la de las vírgenes.
48 La parábola de los talentos.
49 *On the Gift of Perseverance* 1, 16, 33, 10, 4-8, 9, 35, 1, 33, 17-25, 32.

Aunque la teología de Agustín ejerció mucha influencia en la teología occidental medieval, la interpretación de los conceptos referidos a la seguridad[50] desarrollada por Gregorio Magno y Bernardo de Claraval indica que la doctrina de perseverancia de Agustín no fue enfatizada mayormente por los más destacados eclesiásticos medievales.

B. JUAN CALVINO

Apoyándose en Agustín, Calvino primeramente trató a la perseverancia como un aspecto del sometimiento de la voluntad humana y de la corrupción de la naturaleza humana.[51] La perseverancia no es una recompensa sino un don de Dios y "es... la gracia de Dios que forma tanto la elección como la voluntad en el corazón, de modo que todas las obras buenas que siguen son fruto y efecto de la gracia; y no obedecen a otra voluntad que la que fue hecha".[52] En segundo lugar, Calvino trató la perseverancia como un aspecto de la confirmación de la elección por medio del llamado de Dios.[53] Interpretó el don de la perseverancia a los elegidos como una seguridad presente y una liberación de la ansiedad, presuponiendo tanto el llamado general como el llamado especial.[54]

C. CONCILIO DE TRENTO

Para los Padres conciliares de Trento no debía presumirse que uno ha sido divinamente predestinado a una salvación final "excepto por revelación especial", ni tampoco suponer que ha recibido "el don de la perseverancia". No se puede suponer con certeza ninguna de las dos cosas dada la lucha que queda por librarse contra el mundo, la carne y el diablo. Por otra parte, se puede perder la gracia de la justificación por la incredulidad o por un pecado mortal.[55]

D. ARMINIANISMO

Aunque los Artículos de los Remonstrantes (1610) dejaron en suspenso la cuestión de si los verdaderos cristianos pueden perder la salvación a pesar de los recursos de la gracia hasta que fuera confirmado por el estudio más exahustivo de la Biblia,[56] el arminianismo posterior afirmó la posibilidad de tal pérdida.

---

50 Ver arriba, cap. 64, II, B, 2, 3.
51 *Institutio religionis christianae* (ed. 1559), 2.3.11-14.
52 Ibíd., 2.3.11.13 (LCC).
53 Ibíd., 3.24.6-11.
54 Las confesiones y catecismos reformados también enseñaron específicamente la perseverancia: La confesión de fe francesa (1559), art. 21; Los treinta y nueve artículos de la Iglesia Anglicana (1562), art. 17; El catecismo de Heidelberg (1563), preg. 127; Los artículos de Lamberth (1595), arts. 5, 6; Los artículos irlandeses (1615), arts. 37, 38; Los cánones del sínodo de Dort (1619), 5° encabezamiento, arts. 1-15; y La confesión de fe de Westminster (1647), art. 17.
55 Decreto relativo a la justificación, caps. 12—13, 15, en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 2:103-4, 106-7.
56 Art. 5, en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 3:548-49.

E. JUAN WESLEY

Según Harold Lindström, las doctrinas de Wesley en cuanto a la elección, la gracia y la apostasía representan un desarrollo lógico, si bien no cronológico, de su teología.[57] Habiendo al principio adoptado la doctrina arminiana de la elección/predestinación con su énfasis en la presciencia del ser humano, más tarde Wesley rechazó como no bíblica la doctrina de la gracia irresistible.[58] Por cierto, según Wesley, la eficacia de la gracia "depende de la cooperación humana".[59] Wesley posteriormente llegó a rechazar la perseverancia incondicional. Los creyentes cristianos "no son vistos como incapaces de la apostasía".[60] Como enfatizó:

> Si un creyente naufraga en la fe, ya no es hijo de Dios. Puede entonces ir al infierno, sí, y ciertamente lo hará, si sigue en su incredulidad... [además], pues, un hombre que cree ahora puede en otra ocasión llegar a ser incrédulo,... pero, si lo hace, aquel que hoy es hijo de Dios mañana puede ser hijo del diablo.[61]

Así, la doctrina de la perseverancia incondicional conduce a "la presunción" y entonces a una "desesperación tenebrosa".[62] De modo que para Wesley no hay un estado de gracia desde el cual la apostasía sea imposible.[63]

F. BAUTISTAS QUE FAVORECEN LA DOCTRINA DE LA APOSTASIA

Fue común la enseñanza de la doctrina de la apostasía entre los bautistas generales de Inglaterra durante la primera parte del siglo XVII. Thomas Helwys (1570-1615) la enseñó, citando Hebreos 6:4, 5; 12:15; 2 Pedro 2:20 y Ezequiel 18:24, 26.[64] El grupo en torno a John Smyth (1570-1612) conectó la apostasía con la blasfemia contra el Espíritu Santo.[65] La *Standard Confession* (Confesión Estándar) de 1660 enseñó la apostasía basada en Juan 15:1-6.[66] Sin embargo, el Credo Ortodoxo de los bautistas generales (1679), una adaptación de la confesión de Westminister, enseñó la santificación[67] pero no articuló ninguna doctrina de apostasía, y los Artículos de Religión de la Nueva

---

57 *Wesley and Sanctification*, p. 214.
58 *Predestination Calmly Considered* (1752), 16-29, 80-83, en *The Works of the Rev. John Wesley, A. M.*, 14 tomos (London: Wesleyan-Methodist Book-Room, 1872), 10:209-20, 254-56.
59 Lindström, *Wesley and Sanctification*, p. 214.
60 Ibíd., basado en Wesley, *Salvation by Faith* (1738) en *Standard Sermons*, ed. Edward H. Sugden, 2 tomos (London: 1921, 1935), 1:43.
61 Wesley, *Serious Thoughts upon the Perseverance of the Saints* (1751), 29, en *Works*, 10:297-98.
62 Carta de Wesley a Harriet Lewis, 3 de agosto de 1789, en *The Letters of the Rev. John Wesley, A. M.*, 8 tomos (London: Epworth Press, 1931), 8:159.
63 Lindström, *Wesley and Sanctification*, p. 214.
64 "Una declaración de fe de los ingleses que permanecieron en Amsterdam, Holanda (1610)", art. 7, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 118-19. Sin embargo, en "Breve confesión de fe en 20 artículos" (1609) de John Smyth, art. 9, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 100-01, sólo enseñaba que la gracia puede ser resistida.
65 "Proposiciones y conclusiones relativas a la verdadera religión cristiana" (1612-14), art. 79, en ibíd., pp. 138-39.
66 Art. 18, en ibíd., p. 230.
67 Art. 26, en ibíd., pp. 316-17.

Conexión de Bautistas Generales (1770)[68] mantuvieron silencio en cuanto a la apostasía.

En los Estados Unidos de América, los bautistas "del libre albedrío" (*Freewill Baptists*) en el Norte enseñaban la perseverancia condicional,[69] y los bautistas "del libre albedrío" (*Free Will Baptists*) en el Sur claramente afirmaron (1834, 1948) el peligro de la apostasía y la incertidumbre respecto de la salvación de todos los regenerados.[70] Los bautistas generales del valle de Ohio afirmaron y luego relativizaron la doctrina de la perseverancia;[71] finalmente enseñaron que la salvación depende de una fe constante y que los creyentes pueden usar su libre albedrío para apostatar.[72]

La Confesión Bautista Rumana, en la edición en 1974, afirma la perseverancia "hasta el momento de la incredulidad", definido como aquel en el cual se opta por rechazar el cuidado de Dios y se elige la apostasía.[73]

Ciertos eruditos bautistas pertenecientes a entidades bautistas que enseñaban la perseverancia asimismo han enseñado la apostasía: Robert Lee Shank (1918-), autor de *Life in the Son: A Study of the Doctrine of Perseverance* (Vida en el Hijo: Un estudio de la doctrina de la perseverancia);[74] Dale Moody, que defendía fuertemente la apostasía en *The Word of Truth* (La palabra de verdad)[75] y en Apostasy (Apostasía),[76] y Clark H. Pinnock, que pasó de una posición calvinista o agustiniana a una arminiana.[77]

G. BAUTISTAS QUE FAVORECEN LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA

La mayoría de los bautistas ha afirmado la doctrina de la perseverancia, al menos después del siglo XVIII. Según la Primera Confesión de Londres de los Bautistas Particulares (1644):

> Los que tienen esta fe preciosa puesta por el Espíritu nunca pueden perderla final ni enteramente; y aunque lleguen tormentas e inundaciones que les asedian, no podrán ser removidos de la roca y del fundamento a los cuales están adheridos por la fe (Mat. 7:24, 25), sino que serán guardados por el poder de Dios para salvación (1 Ped.

---

68 En ibíd., pp. 342-44.
69 Norman Allen Baxter (1925-), *History of the Freewill Baptists: A Study in New England Separatism* (Rochester, N.Y.: American Baptist Historical Society, 157), pp. 130-31.
70 "Un tratado de fe y prácticas de los bautistas originales del libre albedrío", art. 13, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 374.
71 T. A. H. Laslie, *History of the General Baptists*, rev. por L. O. Roberts y E. Y. Laslie (Poplar Bluff, Mo.: General Baptist Publishing House, 1938), pp. 206, 214, 229-30, 266.
72 Robert F. Head, *Theology of General Baptists* (Poplar Bluff, Mo.: General Baptist Press, 1963), pp. 65-66, 81-85.
73 Art. 17, en G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History and Confessions of Faith* (Nashville: Broadman Press, 1982), pp. 227-28.
74 (Springfield, Mo.: Westcott Publishers, 1960).
75 Pp. 348-65.
76 *A Study in the Epistle to the Hebrews and in Baptist History* (Greenville, S.C.: Smyth and Helwys Publishing, Inc., 1991).
77 Pinnock, "From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology", en Pinnock, ed., *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), pp. 15-30.

1:4-6), donde gozarán de su posesión adquirida, estando antes grabados en las palmas de las manos de Dios (Isa. 49:3-16).[78]

Entre las afirmaciones más breves se encuentran las confesiones de la Asociaciones de Midland (1655)[79] y de Somerset (1656).[80] La Segunda Confesión de Londres de los Bautistas Particulares (1677) contenía un artículo en tres partes sobre la "perseverancia de los santos"[81] que copió la estructura y el lenguaje de la confesión de Westminster[82] pero agregó a la primera parte conceptos tomados de la primera Confesión de Londres. Los elegidos y santificados "no pueden caer de la gracia ni totalmente ni finalmente; sino que ciertamente perseverán hasta el fin y serán salvados eternamente". Aunque puedan ser sujetos a infidelidades, tentaciones y "pecados gravosos", "renovarán su arrepentimiento". Su perseverancia no "depende de su voluntad" sino de la elección de Dios, la eficacia de la intercesión de Cristo y la unión con él, la permanencia del Espíritu y la "naturaleza del pacto de la gracia". Esta confesión llegó a ser la Confesión de Filadelfia con el agregado de dos artículos que no tenían que ver con al perseverancia.

Se desarrollaron declaraciones más breves en los Estados Unidos, por ejemplo por parte de la Asociación Bautista Primitiva de Kehukee (1777),[83] de los Bautistas Regulares y Separados del Estado de Kentucky, al unirse (1801),[84] y de la Asociación Sandy Creek (Bautistas Separados) (1816).[85] La Confesión de New Hampshire (1833) incluye una frase que depende poco de confesiones anteriores:

> [Creemos] Que solamente los verdaderos creyentes permanecen hasta el fin; que su permanencia en Cristo es la gran marca que los distingue de los que meramente profesan la fe; que una Providencia especial vela sobre su bienestar; y que por el poder de Dios son mantenidos por medio de la fe para la salvación.[86]

El Resumen de Principios del Seminario Teológico Bautista del Sur (1858) afirmó la perseverancia por medio de formulaciones tomadas de la Confesión de Filadelfia. John L. Dagg presentó argumentos a favor de la perseverancia en base a la naturaleza inmortal de la regeneración, la naturaleza indisoluble de la unión con Cristo y las promesas de Dios. En las Escrituras encontró que la apostasía, cuando ocurre, caracteriza a los incrédulos, e interpretó los pasajes de advertencia como "una manera importante puesta por Dios" para la "perseverancia del pueblo de Dios" "en santidad para vida eterna".[87] Según A. H. Strong, la perseverancia es "el lado humano" de la

---

78 Art. 23, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 163.
79 Arts. 5, 12, en ibíd., pp. 198, 199.
80 Art. 11, en ibíd., p. 205.
81 Art. 17, en ibíd., pp. 272-74.
82 Art. 17 en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:636-37.
83 Artículos de fe, art. 10, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 356.
84 Términos de unión entre las Asociaciones de Elkhorn y de Kentucky del Sur o Separada, art. 5, en ibíd., p. 359.
85 Principios de fe, art. 4, en ibíd., p. 358.
86 Art. 11, en ibíd., p. 365.
87 *A Manual of Theology*, pp. 287-300.

santificación, entendida esta última como obra de Dios. "No es una consecuencia natural de la conversión, sino que tiene que ver con una actividad constante de la voluntad humana desde el momento de la conversión hasta el fin de la vida."[88] Criticando tanto "la tendencia panteísta del calvinismo extremo como la tendencia deísta del arminianismo extremo", E. Y. Mullins procuró explicar la "doctrina pura de la perseverancia" tratando tanto los textos aducidos para la doctrina de la perseverancia como los que son aducidos para la doctrina de la apostasía.[89] W. T. Conner intentó contestar a las objeciones mayores a la perseverancia: que es "inconsecuente" con la libertad humana, que "estimula a uno para una vida de pecado", y que la Biblia más bien enseña la existencia de la apostasía.[90]

La Declaración de Fe y Mensaje Bautistas de la Convención Bautista del Sur (1925)[91] utilizó el lenguaje de la Confesión de New Hampshire, pero la declaración de 1963 volvió al lenguaje de la Confesión de Filadelfia.[92] Herschel H. Hobbs declaró que "la respuesta fulminante de la Escritura" a la pregunta de si un cristiano "una vez salvado" puede "jamás ser perdido" es un "no".[93] Después de examinar y clasificar tanto los textos de perseverancia como los de apostasía, Millard J. Erickson optó por la perseverancia. Buscó armonizar Juan 10:27-30 y Hebreos 6:4-6 afirmando que los "verdaderos cristianos *podrían* caer" (Heb. 6) pero que Juan 10 enseña que *no lo harán*.[94] Después de estudiar 1 Corintios, el Evangelio de Juan y Hebreos, Gerald Leo Borchert (1932-) concluyó que estos libros mantienen en tensión la seguridad y la advertencia.[95]

V. FORMULACION SISTEMATICA

¿Qué debe decirse en nuestro contexto en cuanto a este asunto que ya lleva varios siglos? Hay que enfrentar algunos problemas antes de buscar una conclusión.

A. PROBLEMAS EN TORNO A LA DOCTRINA DE LA APOSTASIA

1. No es inusual que los proponentes contemporáneos de la doctrina de la apostasía, por lo menos a un nivel popular, enseñen que un verdadero cristiano puede caer de la gracia de tal manera que pierda su salvación, que sea restaurado por arrepentirse y que tal vez recaiga, volviendo luego a ser res-

---

88 *Systematic Theology*, p. 881.
89 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 440-46.
90 *A System of Christian Doctrine*, pp. 489-99.
91 Art. 11, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (ed. 1959), pp. 394-95. En los "Artículos de fe" de la Unión Bíblica Bautista Estadounidense ("Baptist Bible Union of America") (1923), art. 15, había hecho lo propio (Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 388).
92 Art. 5, párr. 2, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (ed. 1969), p. 396.
93 *Fundamentals of Our Faith*, p. 106. Ver también sus *Studies in Hebrews* (Nashville Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1954), pp. 52-59; *What Baptists Believe* (Nashville: Broadman Press, 1964), pp. 103-04; *A Layman's Handbook of Christian Doctrine* (Nashville: Broadman Press, 1974), p. 130.
94 *Christian Theology*, pp. 985-97, esp. 994.
95 *Assurance and Warning* (Nashville: Broadman Press, 1987), esp. pp. 203-14.

taurado. Tal afirmación no armoniza con Hebreos 6:4-6, especialmente con las palabras "Porque es imposible... que sean otra vez renovados para arrepentimiento". Sea lo que sea el peligro que el autor contempló, parece que rechazó un posible arrepentimiento o una restauración.[96] Es inconsecuente usar Hebreos 6:4-6 para apoyar la doctrina de la apostasía e ignorar un elemento mayor en el texto.

2. La doctrina de la apostasía no parece poder acomodarse a las afirmaciones acerca de la agencia de Dios y su poder de retención de los creyentes (1 Ped. 1:3-5), y de la imposibilidad de separar a los creyentes "del amor de Dios que está en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom. 8:39). De todas maneras, quienes sostienen la doctrina de la apostasía contestan que el apóstata ya no es creyente.

B. PROBLEMAS EN TORNO A LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA

1. ¿No contradice la doctrina de la perseverancia la libertad del hombre? Se ha dicho que si inicialmente se es libre para rechazar a Jesucristo en incredulidad, se debe ser libre para repudiar o rechazar a Jesucristo luego. Pero, ¿cómo usa esa libertad un verdadero creyente/discípulo? Los proponentes de la perseverancia insistirían en que los creyentes no están retenidos en contra de su voluntad sino con su consentimiento y fe. "El mismo Dios que... engendró la fe en nuestros corazones" sin violar nuestra libertad, "guarda viva aquella fe en nuestros corazones."[97]

2. No es inusual que los proponentes de la doctrina de la perseverancia, por lo menos a un nivel popular —y especialmente al emplear la frase "se es salvo de una vez y para siempre"— denoten una cierta laxitud frente al problema de quienes profesan ser discípulos de Jesucristo pero se alejan o incurren en desobediencia mayor;[98] no es inusual que sean menos que celosos acerca de la necesidad del crecimiento y de la madurez cristianos. Por consiguiente, los proponentes de la apostasía tienden a advertir del peligro del antinomianismo,[99] mientras que los proponentes de la perseverancia contestan que la regeneración obra tal transformación que el nuevo nacido no puede yacer en una vida de pecado.[100]

3. ¿Toman en serio los proponentes de la perseverancia los pasajes de advertencia del Nuevo Testamento? Los proponentes de la apostasía son propensos a presumir que un trato serio de tales pasajes necesariamente conduce

96 Johannes Schneider (1895-1970), *The Letter to the Hebrews*, trad. William A. Mueller (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 51-52.
97 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 271.
98 Algunos han sostenido que la apostasía destruye la "comunión" que uno tiene con Cristo, no la "unión". Ironside, *The Eternal Security of the Believer*, p. 38.
99 El antinomianismo "denota las herejías y tendencias heréticas que hacen uso de la oposición paulina entre gracia y ley (ver Rom. 7—8 y Gál. 3) como pretexto para declarar que ya no hay ninguna ley que un cristiano deba respetar" (Louis Bouyer, *Dictionary of Theology*, trad. Charles Underhill Quinn [New York: Desclee Co., 1965], p. 31). Le agradezco la referencia a W. Stacey Boutwell.
100 Moody, *The Word of Truth*, pp. 349-55, 357-58.

a la doctrina de la apostasía de algunos cristianos verdaderos.[101] Pero algunos teólogos que han enseñando la perseverancia han interpretado los textos de advertencia como una parte del cuidado providencial de Dios y una protección para el creyente verdadero.[102]

4. ¿Interpretan adecuadamente Hebreos 6:4-6 los proponentes de la perseverancia? Es claro que la tradición arminiana-wesleyana ha interpretado los textos de tal manera que significan que es posible que aun verdaderos creyentes del pasado y del presente apostaten o caigan de la gracia.[103] Por otra parte se sabe que Juan Calvino[104] y otros que le siguieron han considerado que los mencionados por el autor en este texto no habían sido regenerados o no eran creyentes verdaderos, porque el hecho de que gustaran del don celestial y que fueran iluminados no había producido la regeneración. ¿Son estas las únicas interpretaciones posibles de Hebreos 6:4-6? No, los proponentes de la perseverancia han sugerido por lo menos otras cuatro interpretaciones. Primera, se puede llegar a la conclusión de que el texto, que se refiere a personas que "son realmente redimidas",[105] presenta una apostasía teórica, que se puede identificar como una apostasía hipotética del cristianismo judío al judaísmo.[106] Segunda, se puede considerar que el texto se refiere a cristianos judíos que enfrentaron "el peligro de un crecimiento espiritual estancado por el cual" "están en peligro de falsear su destino último reflejado por el comportamiento cristiano y el servicio".[107] Tercera, se puede considerar el texto como una evaluación por parte del pastor a los efectos de que su grey no se arrepentirá en el presente momento, sin preocuparse por el problema de su renovación futura.[108] Cuarta, en base a los cambios de los pronombres de primera persona a tercera persona y después a segunda persona en Hebreos 6:1-10, se puede concluir que los vv. 4-8 "hacen referencia a un grupo no cristiano relacionado con un grupo judeocristiano dentro de la sinagoga".[109] De modo que los proponentes de la perseverancia tienen por lo menos

101 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 278-79.
102 Dagg, *A Manual of Theology*, pp. 29-98, insistió en que las advertencias realizadas a los cristianos "constituyen un parte importante de los medios que Dios ha establecido para" la "perseverancia" del "pueblo de Dios" "en función de la vida eterna". G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, trad. Robert D. Knudsen, Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 83-124, esp. 121, insistió en que "la epístola a los Hebreos está llena de admonición y consolación porque es por esta vía que se logra preservar a la iglesia".
103 Para una reciente exposición de esta interpretación, ver Marshall, *Kept by the Power of God*, pp. 140-47.
104 *Comentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, trad. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 136-38.
105 Erickson, *Christian Theology*, p. 993.
106 Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (3a. ed.; London: Macmillan, 1909), p. 167 y pp. xxxv-xlii; Harvey Eugene Dana, *Jewish Christianity: An Expository Survey of Acts I to XII, James, I and II Peter, Jude and Hebrews* (New Orleans: Bible Institute Memorial Press, 1937), pp. 238-40; Thomas Hewitt (1909-), *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), pp. 110-11.
107 Hobbs, *Studies in Hebrews*, p. 55. Ver también Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 263-64, y William Manson (1882-1958), *The Epistle to the Hebrews* (London: Hodder and Stoughton, 1951), pp. 61-65.
108 Roark, *The Christian Faith*, p. 249.
109 Redus Edgar Glaze, Jr. (1918-), *No Easy Salvation* (Nashville: Broadman Press, 1966), pp. 40-41.

cinco alternativas para interpretar Hebreos 6:4-6, y unida a éstas está la confianza del autor de la epístola en cuanto a "las cosas mejores que conducen a la salvación" para sus lectores (Heb. 6:9).

C. ESFUERZOS POR CORRELACIONAR LOS DOS GRUPOS DE TEXTOS BIBLICOS

La resolución de los problemas entre los proponentes de la apostasía y los de la perseverancia parecería requerir una correlación entre los pasajes designados como "de apostasía" o "de perseverancia". Cualquier intento de tal correlación tendría que basarse en la conciencia de las imágenes utilizadas en el Nuevo Testamento, que son muy diversas. ¿Cómo se relaciona la escatología realizada juanina de la "vida eterna" con la imagen del peregrinaje lineal que el autor de la epístola a los Hebreos traza del viaje del pueblo de Israel desde el éxodo hasta entrar en Canaán?

La resolución de los problemas parecería requerir adicionalmente que se pregunte si algunos textos del Nuevo Testamento están tan orientados al contexto como para no tener aplicación universal. ¿Presenta la epístola a los Hebreos un problema especial de la negación de Cristo de aquellos que volvían al judaísmo, o pueden las advertencias ser universales de modo que se apliquen a los cristianos de todas las épocas y circunstancias? Posiblemente se deba anteponer la reducción de la lista de los textos a su correlación.

Berkouwer ha insistido sobre la correlación inherente dentro del mismo Nuevo Testamento. Por ende, "los pasajes en cuanto a la constancia de la fidelidad de Dios y los pasajes con admoniciones son inseparables", porque no hay "un solo pasaje que permitiría presuponer la inmutabilidad de la gracia de Dios en Cristo" y "los pasajes en cuanto a la salvación divina segura siempre se desplazan hacia palabras de admonición y advertencia".[110]

D. IDENTIFICACION DE LOS PROBLEMAS CRUCIALES

Hay dos cuestiones cruciales en la exposición de la doctrina de la permanencia en Cristo.

Primera, los proponentes de la permanencia y los de la apostasía no difieren en cuanto a la necesidad de una fe constante en Jesucristo para una salvación final o escatológica. Están ambos de acuerdo en que es así. Más bien, difieren en cuanto a si todos los cristianos o todos los creyentes verdaderos mantendrán la fe hasta el fin.[111] A esta pregunta los proponentes de la apostasía contestan que "no", y los proponentes de la perseverancia contestan que "sí".

Segunda, los proponentes de la perseverancia y de la apostasía no solo tienen el mismo canon del Nuevo Testamento sino que tratan el mismo fenómeno religioso: los casos de seres humanos que aparentemente empiezan como creyentes en Jesucristo, y posteriormente y muy aparentemente llegan

110 *Faith and Perseverance*, pp. 97, 98.
111 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 278.

a ser o decirse incrédulos. Los proponentes de la doctrina de la apostasía, por una parte, diagnostican tales casos como muy probablemente una apostasía de creyentes genuinos[112] —es decir, su caída de la fe y la gracia a ser incrédulos y perdidos— porque encuentran casos de apostasía en la Biblia. Los proponentes de la doctrina de la perseverancia, en cambio, diagnostican tales casos como los alejados desobedientes que a lo último regresarán al camino de Cristo, o como los creyentes/discípulos defectuosos o aparentes que nunca han sido cristianos y que solo después de algún tiempo se manifiestan como incrédulos.

E. CONCLUSION

¿Puede un verdadero cristiano caer para siempre de la gracia de Dios y perderse eternamente, u obtendrá todo creyente verdadero la salvación final? Se trata de una reformulación de la pregunta. Siguiendo a Millard Erickson, si en la primera mitad de la pregunta se cambiara el "puede... caer" por "caerá", nos ayudará a responder a la pregunta. De modo que "un verdadero creyente *puede* caer" pero *no lo hará*.[113] Nos acercamos a una resolución de este problema histórico si entendemos que la segunda parte de la pregunta no se refiere a un edicto divino eterno o a alguna construcción humana racional, sino a la fidelidad, constancia y credibilidad del Dios trino de la gracia.

Es imperativo creer en Jesucristo para continuar o perseverar en la fe. Pero los cristianos no se mantienen a sí mismos en la gracia de manera unilateral. Según Berkouwer, "*nuestra* perseverancia propia[114] se orienta enteramente al hecho de que Dios nos guarda a nosotros".[115] En las palabras de Antonio Hoekema: "No descansamos finalmente en nuestro aferrarnos a Dios, sino en el hecho de que Dios nos sostiene en su mano."[116]

Con humilde gratitud y con pleno conocimiento de las advertencias bíblicas y de los peligros contemporáneos para el peregrinaje cristiano, podemos afirmar que nuestra permanencia en Cristo, debido a su gracia y poder de sostenimiento, ha de esperarse con reverencia.

112 No obstante, para Marshall, *Kept by the Power of God*, pp. 208-11, la posibilidad de apostasía en el Nuevo Testamento es colocada lado a lado con la posibilidad mayor de continuar en la fe y en la perseverancia.
113 *Christian Theology*, p. 994.
114 Ver 1 Timoteo 5:22; 1 Juan 5:18, 21; Santiago 1:27; Judas 21.
115 *Faith and Perseverance*, p. 104.
116 *Saved by Grace*, p. 255. Sin embargo Pink, *Eternal Security*, pp. 69-71, instó a no perder el equilibrio "entre la preservación divina y la perseverancia cristiana".

70

LA ELECCION

La última de las doctrinas que hemos de tratar bajo el rubro de cómo se llega a ser cristiano y de la vida cristiana —de modo alguno la menos significativa— es la doctrina de la elección a la fe cristiana y al discipulado.

Los teólogos cristianos han tenido diferentes criterios en cuanto a la ubicación de la doctrina de la elección, o de la predestinación, dentro de los sistemas teológicos.[1] Algunos la han ubicado bajo la doctrina de Dios, como por ejemplo Juan de Damasco,[2] Pedro Lombardo,[3] Juan Duns Escoto (*c.* 1264-1308),[4] Ulrico Zwinglio,[5] Jerónimo Zanchi (1416-90),[6] W. G. T. Shedd,[7] Karl Barth,[8] Louis Berkhof[9] y Emil Brunner.[10] Ubicada de este modo, la doctrina podría considerarse un aspecto de los "decretos" divinos, como en el caso de Shedd y Berkhof, o bien como un aspecto de la "voluntad de Dios", como en Brunner. Otros teólogos han ubicado la elección, o la predestinación, en el ámbito de la doctrina de la salvación o la doctrina de la gracia.[11] Esta ha sido la tendencia de Juan Calvino,[12] John L. Dagg,[13] Charles Hodge,[14] A. H. Strong,[15] E. Y. Mullins,[16] W. T. Conner[17] y Millard Erickson.[18] Ya que esta última posición ofrece ciertas ventajas, tales como relacionar la elección con la actividad redentora de Dios y permitir que la elección evoque la alabanza y la gratitud del pueblo de Dios por la salvación, partiremos de esta perspectiva. Por otra parte, ubicar la elección al final de la discusión soteriológica y justo antes de empezar la presentación de la iglesia, permite que la elección haga de puente para conectar la soteriología con la eclesiología.

---

[1] Ver el tratamiento detallado de los dos principales esquemas por Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:417-28.
[2] *Exposition of the Orthodox Faith* 2:30 (NPNF, 2a. ser., 9:42-44).
[3] *Liber Quatuor Sententiarum* 1.40, conforme a Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:417, nota 14.
[4] Conforme a Reinhold Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus* (Leipzig: Dietrich, J. Weicher, 1900), pp. 155 y sig., tal como es citado por Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:418, nota 18.
[5] *On the Providence of God* (1530), cap. 6, en *On Providence and Other Essays*, ed. William John Henke (ed. rep.; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983), pp. 180-92.
[6] Según Richard Alfred Muller (1948-), *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1986; Grand Rapids: Baker Book House, 1988), pp. 83-87, 112.
[7] *Dogmatic Theology*, 1:393-462.
[8] *Church Dogmatics*, II/2, pp. 1-506.
[9] *Teología Sistemática*, pp. 117-48.
[10] *The Christian Doctrine of God*, pp. 303-39.
[11] Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2:422-24, entendía a Agustín de Hipona como el padre del modelo que interpreta la elección en conjunción con la gracia, pero Agustín no escribió una teología sistemática.
[12] *Institutio christianae religionis* (ed. 1559), 3.21-24.
[13] *A Manual of Theology*, pp. 309-23.
[14] *Systematic Theology*, 2:313-53.
[15] *Systematic Theology*, pp. 777-90. Strong (ibíd., pp. 353-70) trató "los decretos de Dios" bajo el rubro de la doctrina de Dios.
[16] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 345-65.
[17] *A System of Christian Doctrine*, pp. 353-72; *El Evangelio de la Redención*, pp. 65-90.
[18] *Christian Theology*, pp. 907-28.

La doctrina de la elección presupone un Dios personal que tiene un propósito redentor para sus criaturas humanas y que puede obrar tal propósito para y entre los seres humanos en el orden creado y dentro de la historia.[19] Se tornarán más aparentes estas presuposiciones cuando hayamos examinado los materiales bíblicos.

La elección/predestinación ha sido una de las doctrinas cristianas más controvertidas. Ha sido mal entendida y mal aplicada, muchas veces como consecuencia de su divorcio de otras verdades cristianas. Ha sido debatida y discutida durante siglos. A veces ha sido sometida a la lógica y separada de la adoración y la alabanza. Nos conviene acercarnos a esta doctrina con humildad, librándonos en lo posible de todo sesgo prejuicioso.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Una de las características más distintivas de la religión del antiguo Israel fue su pretensión de que Israel había sido elegido por Yahvé (Dios) para ser su pueblo particular. La particularidad de la relación de Israel con Yahvé se contrastaba con los cultos a la naturaleza del Medio Oriente antiguo. La literatura del Antiguo Testamento testifica del hecho que Israel ha sido llamado y escogido por Yahvé para ser su pueblo especial. H. H. Rowley[20] ha explicado ampliamente la enseñanza del Antiguo Testamento en cuanto al llamado y elección de Israel. Previamente W. J. Phythian-Adams había tratado el tema en forma difusa.[21] Muy distinta fue la monografía de Gordon H. Clark (m. 1985) en la cual procuró encontrar e interpretar los pasajes bíblicos del Antiguo Testamento que podrían apoyar el determinismo divino.[22]

A. MOMENTO(S) DE LA ELECCION DE ISRAEL

Pueden aducirse dos grupos de textos veterotestamentarios para demostrar que se dieron dos respuestas paralelas a la pregunta acerca de los orígenes históricos de la elección de Israel. Por un lado, la elección se remonta a la época de Moisés. "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo" (Ose. 11:1). Jeremías parece haber enunciado la misma respuesta (2:2).

---

[19] Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 66-73.
[20] *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1950).
[21] *The Call of Israel: An Introduction to the Study of Divine Election* (London: Oxford University Press, 1934), pp. 4, 14, 23, 32-34, 36, 40, 175, 179-83.
[22] *Predestination: The Combined Edition of "Biblical Predestination" and "Predestination in the Old Testament"* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1987). *Predestination in the Old Testament* fue publicado por primera vez en 1978. Citando 75 textos del Antiguo Testamento, ninguno de los cuales, excepto Génesis 12:1-3 e Isaías 49 y 53, coinciden con aquellos citados por Rowley, Clark definió la "predestinación" como "una forma de determinismo" (p. 180).

> El día que escogí a Israel, alcé mi mano jurando a la descendencia de la casa de Jacob, y me di a conocer a ellos en la tierra de Egipto. Entonces alcé mi mano jurando y dije: Yo soy Jehovah vuestro Dios. Aquel día les alcé mi mano jurando que les sacaría de la tierra de Egipto a la tierra que había explorado para ellos... (Eze. 20:5b,c-6a).[23]

Por el otro lado, se consideraba que la elección se remontaba a la época de Abraham.

> Entonces Jehovah dijo a Abram: "Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Yo haré de ti una gran nación. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré. Y en ti serán benditas todas las familias de la tierra" (Gén. 12:1-3).

"Yo soy Jehovah, que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra como posesión" (Gén. 15:7). "Concederás la verdad a Jacob y a Abraham la lealtad que juraste a nuestros padres desde tiempos antiguos" (Miq. 7:20). Se consideraba que Abraham, llamado tanto "amigo" de Dios como "padre" del pueblo de Israel, fue "llamado", "escogido" y "bendecido" por Yahvé (Isa. 41:8, 9; 51:2). Yahvé hizo un pacto con Abraham y le prestó juramento a Isaac (Sal. 105:9).[24]

Estas diferencias con respecto al momento de la elección de Israel pueden reflejar una distinción entre el pacto nacional o sinaítico y el pacto abrahámico.

B. LA NATURALEZA DE LA ELECCION DE ISRAEL

1. La elección de Israel y la liberación de Egipto

La elección de Israel en la era mosaica estaba conectada directamente con el rescate de Israel de Egipto por mano de Yahvé. Por cierto, Yahvé reclamaba su derecho sobre el pueblo rescatado. "Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios, y cómo os he levantado a vosotros sobre alas de águilas y os he traído a mí. Ahora pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi pacto, seréis para mí un pueblo especial entre todos los pueblos..." (Exo. 19:4, 5a).[25]

2. La elección de Israel y el amor electivo de Yahvé

La elección de Israel no fue decidida en función de la población de Israel (Deut. 7:7) ni de ninguno de sus logros, sino sobre la base de la *ahabah* de Yahvé y su juramento a los padres (Deut. 7:7, 8). No fue un convenio humano en sentido alguno, como en el caso de Jacob en Bet-el (Gén. 28:20-22),[26] sino el ofrecimiento de un Dios misericordioso (Exo. 34:6, 7).

---

[23] Ezequiel 20:5, 6 depende de Exodo 6:2, 3.
[24] Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, pp. 19-23, 30-33.
[25] Ibíd., pp. 45-46.
[26] Ibíd., p. 46.

3. La elección de Israel y el pacto

El pueblo elegido respondió y aceptó el pacto ofrecido por Yahvé (Exo. 19:7, 8). Por lo tanto, la elección y el pacto están entrelazados. Rowley insistió en la plena libertad de los israelitas para aceptar o rechazar el pacto.

> Israel no está obligado a entrar en el pacto; no está obligado a mantenerlo. Es su respuesta libre a la gracia de Dios... La esencia fundamental del pacto era que constituía la respuesta del hombre a la gracia divina y solamente los herederos de la respuesta podrían ser herederos del pacto.[27]

4. La elección de Israel y su renovación subsiguiente

Si la elección de Israel por parte de Yahvé y el pacto de Yahvé con Israel no tenía un carácter automático ni se basaba únicamente en la descendencia física, entonces pareciera que el pacto precisaba ser renovado o ratificado por generaciones posteriores de israelitas. Por cierto, este puede que sea el significado de un texto deuteronómico que cita a Moisés: "Jehovah nuestro Dios hizo un pacto con nosotros en Horeb. No fue sólo con nuestros padres que Jehovah hizo este pacto, sino también con nosotros, nosotros que estamos aquí hoy, todos vivos" (5:2, 3).[28]

5. La elección de Israel como un llamado al servicio

La elección de Israel no fue presentada como una recompensa por un servicio en el pasado sino como un llamado a un futuro servicio a Yahvé. Por medio de Abraham todas las familias de la tierra serían bendecidas (Gén. 12:3b). Como "siervo" de Yahvé Israel sería "luz para las naciones" y "testigo" de Yahvé (Isa. 41:8a, 9b; 42:1a, 6c; 43:9, 10). Por ende, "todos los confines de la tierra" mirarían a Dios y se salvarían (Isa. 45:22). Una misión menos extendida habría sido demasiado "poca cosa" para Yahvé (Isa. 49:6).[29]

6. La elección y el pacto de Yahvé con Israel y el quebrantamiento del pacto por parte de Israel

Fue la intención de Yahvé que el pacto con Israel fuera incondicional, obligatorio religiosa y moralmente, pero aun así se reconocía un elemento de condicionalidad (Exo. 19:5). Aunque Yahvé fue fiel a su pacto, Israel lo quebrantó (Ose. 6:7a; 8:1c) y abandonó al Dios del pacto (Isa. 1:4), "como la mujer que traiciona a su compañero" (Jer. 3:20a). Rowley dice que al repudiar el pacto, Israel repudió su elección.[30]

---

[27] Ibíd., pp. 47, 48.
[28] Ibíd., p. 48.
[29] Ibíd., pp. 45, 53-55, 59-60, 62-64.
[30] Ibíd., pp. 49-52.

7. La elección de Israel y el castigo de Yahvé

La elección divina no eximió al pueblo elegido de la corrección divina. Más bien, pareciera que la elección fue precisamente la razón por el castigo o el escarmiento aplicado por Yahvé. "Solamente a vosotros he conocido de todas las familias de la tierra; por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades (Amós 3:2).[31]

C. LA "LIMITACION" Y LA "EXTENSION" DE LA ELECCION DE ISRAEL

1. La doctrina del remanente

El concepto de un remanente (*se'ar* y *seerit*)[32] dentro del pueblo de Israel puede haber tenido su origen con la elección de Jacob en vez de Esaú (Gén. 25:23; Mal. 1:1, 2; Rom. 9:13) y haber sido aseverado en la respuesta de Yahvé a Elías en cuanto a los 7.000 que no habían adorado a Baal (1 Rey. 19:18), pero tuvo su forma clásica en los profetas.[33] Mientras que Edmund Clowney ha distinguido un remanente "sobreviviente" y un remanente "purificado",[34] T. W. Manson hizo una distinción entre "un remanente *salvado*" y "un remanente *salvador*" en su discusión acerca de Ezequiel y Deutero-Isaías:

> La doctrina del remanente se bifurca en este punto: y en toda la enseñanza religiosa siguiente, donde aparece, toma la forma ya sea de un remanente *salvado* o de un remanente *salvador:* de modo que la religión llega a ser farisaica, en el sentido verdadero de una palabra de la que tanto se ha abusado, o bien apostólica.[35]

Tal remanente había de estar en tiempos pasados contra Asiria "en medio de muchos pueblos como el rocío de Jehovah... y como león entre las fieras salvajes" (Miq. 5:7, 8) y en tiempos posteriores ser como "una señal" entre las naciones (Isa. 66:18, 19).

2. El pueblo elegido y los prosélitos

> Así como en el concepto del remanente existía la limitación de la elección de Israel a una parte de Israel según la carne, también existía el concepto de la expansión de los elegidos más allá de Israel según la carne. No todo Israel era elegido y no todos los elegidos eran de Israel.[36]

Si Rut la moabita fue una prosélita primitiva a la fe de Israel (Rut 1:16, 17), Zacarías, siguiendo a Isaías (14:1), anticipó plenamente la recepción de

[31] Ibíd., p. 53.
[32] Del verbo hebreo *sa'ar*, "ser dejado" o "permanecer".
[33] Ver arriba, cap. 69, I, D, para un tratamiento de la doctrina del remanente.
[34] "Toward a Biblical Doctrine of the Church", p. 41.
[35] *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content* (2a. ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1935), p. 181.
[36] Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, p. 86.

prosélitos, así como "diez hombres de todas las naciones de todos los idiomas se asirán del manto de un judío" (Zac. 2:11; 8:20-23).[37] Si es cierto que hubo pocos prosélitos durante el período posexílico,[38] en la era neotestamentaria existieron tanto prosélitos[39] como simpatizantes ("temeroso de Dios").[40]

3. El pueblo elegido y un pacto posterior

Jeremías registró la promesa divina y la expectativa de un pacto "nuevo" o posterior, en el cual Yahvé "pondría" su "ley" en el "interior" de su pueblo y la escribiría "en su corazón", para que todos conocieran personalmente a Yahvé sin depender para su instrucción del vecino o del hermano y para recibir el perdón del pecado (31:31-34).

II. NUEVO TESTAMENTO

Mientras que bajo el Antiguo Pacto Israel fue el pueblo escogido de Dios, bajo el Nuevo Pacto los cristianos han sido estimados el pueblo escogido de Dios. Primeramente trataremos el pacto nuevo, posteriormente consideraremos la elección y finalmente trataremos la cuestión de los judíos y el nuevo pacto.

A. EL NUEVO PACTO EN JESUCRISTO

En la última cena Jesús se refirió a la copa como "mi sangre del pacto[41] la cual es derramada para el perdón del pecado para muchos" (Mat. 26:28 y par.). El autor de la epístola a los Hebreos identificó a Jesús como el "mediador de un pacto superior" (8:6, 13) al pacto descrito por Jeremías.[42] En cambio el dispensacionalismo posterga hasta el milenio el establecimiento del nuevo pacto.[43]

B. LOS CRISTIANOS COMO PUEBLO ELEGIDO DE DIOS

1. Terminología

El sustantivo "elección" (*ekloge*) aparece siete veces en el Nuevo Testamento; cinco menciones están contenidas en las epístolas paulinas. De los 24 usos

[37] Ibíd., pp. 87-89.
[38] Ibíd., p. 89 H. H. Rowley, *Israel's Mission to the World* (London: SCM Press, 1939), p. 71, insistió en que el "particularismo" del judaísmo intertestamentario "no nació de la deslealtad a la visión más amplia del Deutero-Isaías y sus compañeros, sino de la necesidad, y su objetivo no era limitar el judaísmo a los judíos, sino preservar el judaísmo para los judíos..."
[39] Mateo 23:15; Hechos 2:10; 6:5; 13:43.
[40] Hechos 10:2a, 22b.
[41] La inclusión de la palabra "nuevo" no tiene un sustento adecuado desde la crítica textual.
[42] Según Roderick Campbell (1883-19590, *Israel and the New Convenant* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1954), p. 222: "Sólo en la medida en que la iglesia reconozca y utilice las provisiones del Nuevo Pacto podrá cumplir efectivamente su tarea misionera prescripta."
[43] Chafer, *Systematic Theology*, 4:314-15; contra, Albertus Pieters (1869-1955), *The Seed of Abraham: A Biblical Study of Israel, the Church, and the Jew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), pp. 63-64.

del adjetivo "electo" (*eklektos*) (plural *elektoi*), seis están en los escritos de Pablo. Hay 21 usos del verbo (*eklegein*), de los cuales solamente cuatro son paulinos; estos usos están siempre en la voz media, forma que Francis Davidson interpretó en el sentido de "elegir para sí mismo".[44] El verbo "apartar de antemano" (*proorizein*) ocurre seis veces, cinco de ellas en Pablo; todos los usos del verbo "conocer anticipadamente" (*proginoskein*) son paulinos. Otras palabras del Nuevo Testamento relacionadas con esta doctrina incluyen "llamado" (*kalein*), "llamados" (*kletos*), "proponerse" (*protithemi*), "voluntad" (*thelema*), "propósito" (*boule*) y "agrado" (*eudokia*).[45]

La elección es un tema predominante en Pablo, pero no es "una enseñanza privativa del apóstol Pablo".[46] Se encuentra en los Evangelios sinópticos, los escritos juaninos, en Pedro, Santiago y Hechos (solamente en 13:48), pero no en Hebreos.[47] En los dichos de Jesús en los Sinópticos hay tres referencias a "los elegidos": una vez en una parábola referida a que se haga justicia después de pedir persistentemente (Luc. 18:7); una segunda relacionada con acortar el tiempo de la tribulación escatológica por causa de los escogidos (Mar. 13:20 y par.); y una tercera referencia a reunir a los "escogidos desde un extremo de la tierra hasta el extremo del cielo" (Mar. 13:27 y par.).[48]

2. *Enseñanza*

a. Elección por la iniciativa de Dios

Según Juan 15:16a, Jesús declaró: "Vosotros no me elegisteis a mí; más bien, yo os elegí (*exelexamen*) a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto y para que vuestro fruto permanezca." ¿Se refiere este pasaje solamente a la selección de los doce por Jesús? De ser así, el texto tiene limitada importancia para la doctrina de la elección. Sin embargo, si no debe separarse el llamado a llevar fruto del llamado a la fe y al discipulado, entonces puede establecerse una mayor relevancia.[49]

Pablo fue más explícito en cuanto a la iniciativa divina. Les dijo a los cristianos de Tesalónica que Dios les había elegido "desde el principio para salvación, por la santificación del Espíritu y fe en la verdad" (2 Tes. 2:13b). En un contexto en el que estaba tratando con judíos que todavía no habían creído en el mensaje cristiano, declaró que la salvación por elección "no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios quien tiene misericordia" (Rom. 9:16).

---

[44] *Pauline Predestination* (London: Tyndale Press, 1946), p. 8.
[45] Ibíd., pp. 6-10.
[46] Fred L. Fisher, *The Purpose of God and the Christian Life* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), p. 114.
[47] Ibíd., pp. 114-18.
[48] Paul King Jewett, *Election and Predestination* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1985), p. 24.
[49] Fisher, *The Purpose of God and the Christian Life*, pp. 115-16; Jewett, *Election and Predestination*, p. 48, nota 4.

b. Elección a responsabilidad, no simplemente a privilegio

En Romanos 11:17-24 Pablo comparó la elección de los cristianos gentiles con el injerto de un olivo silvestre y previno a los cristianos en cuanto a la soberbia porque por la bondad de Dios habían sido incluidos. En la aplicación clásica de las categorías de Exodo 19:5, 6 a los cristianos, Pedro explica que debido a su linaje escogido y real sacerdocio los escogidos deberían "anunciar las virtudes" de Dios que les había "llamado de las tinieblas a su luz admirable" (1 Ped. 2:9). La elección no tenía el propósito de restringir la intención redentora amplia de Dios, sino de promoverla. Conlleva responsabilidad así como el privilegio.

c. La elección de los cristianos gentiles y la herencia de la promesa abrahámica

Pablo escribió a los cristianos gálatas no sólo acerca de que eran uno en Cristo Jesús (3:28) enseñándoles que eran "descendencia de Abraham" y "herederos conforme a la promesa" (3:29). Les había sido concedida la participación en las promesas divinas que fueron dadas al padre de los creyentes.[50]

d. La elección para la alabanza de la gloria y la gracia de Dios

En su larga doxología en Efesios, Pablo declaró tres veces que el propósito de Dios en elegir y bendecir a los creyentes debía evocar en ellos la alabanza de la gracia y la gloria de Dios (1:6, 12, 14). La elección no es principalmente un enigma a resolver sino un gran misterio que evoca una adoración de gratitud.

e. La elección y la conformidad de los elegidos con Jesucristo

En una de sus interpretaciones más explícitas de la elección, Pablo declaró: "Sabemos que a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen (*eikonos*) de su Hijo; a fin de que él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Rom. 8:29). Los seres humanos son elegidos en Cristo para llegar a ser como Jesucristo.

C. LA ELECCION Y EL PUEBLO DEL ANTIGUO PACTO

Si los cristianos son de hecho el pueblo del nuevo pacto y herederos de las promesas hechas a Abraham, ¿cuál es la condición de aquellos integrantes del pueblo del Antiguo Pacto que no han confesado a Jesús como el Mesías? No hay texto bíblico más crucial ni más instructivo para contestar esta pregunta que Romanos 9—11, especialmente Romanos 11:26a. Según Russell Bruce Corley (1943 -) los dos extremos de la interpretación moderna del pasaje son F. C. Baur, quien tomó a Romanos 9—11 como el prisma por el cual

---

[50] Pieters, *The Seed of Abraham*, pp. 85-98, identificó "la iglesia visible" como "la semilla de Abraham".

contemplar la epístola entera de Romanos y Rudolf Bultmann, quien consideraba los tres capítulos como una digresión de poca importancia.[51] Los Padres de la Iglesia habían tratado Romanos 9—11 principalmente como referidos a temas del libre albedrío y la predestinación eterna en función de seres humanos individuales. Juan Calvino agregó a la interpretación del pasaje los temas de la condenación de los no elegidos y el problema de la maldad en relación con Dios. Los luteranos de la escuela de Erlangen, en el siglo XIX, lo interpretaron en virtud de la elección colectiva e histórica de los israelitas dentro del marco de la historia de la salvación. En el siglo XX Karl Barth elevó la elección a la suprahistoria, pero con la unión de Israel y de la iglesia al final de la historia.[52] Los eventos del siglo XX, tales como el Holocausto y el establecimiento del Estado de Israel (1948), hacen aun más urgente una adecuada exégesis y aplicación de Romanos 9—11.

Por consiguiente, consideramos que Romanos 9, con su afirmación tanto del hecho de la elección divina (9:6-13) como de la libertad de la misericordia de Dios en la elección (9:14-29), se refiere al pueblo de la promesa abrahámica pero no necesariamente a todos los descendientes físicos de Abraham por medio de Isaac y Jacob. A pesar de haber colisionado generalmente con Jesús en cuanto piedra de tropiezo (9:30-33) y de no haber hecho caso a la justicia de Dios por la fe en Jesús (10:1-21), hubo no obstante en la época de Pablo "un remanente según la elección de gracia", mientras otros judíos fueron "endurecidos" (11:5). Sin embargo, aun los endurecidos pueden llegar a apetecer la salvación de los creyentes gentiles y hallar que como "ramas naturales" fácilmente pueden ser injertados al olivo (11:11, 14, 24). Con todo, su endurecimiento seguirá "hasta que haya entrado la plenitud (*pleroma*) de los gentiles" (11:25b), y "así (*houtos*) todo Israel será salvo" (11:26a).

Las diversas interpretaciones de Romanos 11:26a conducen a distintas respuestas acerca del destino de los judíos en cuanto a la elección de Dios y la salvación. En primer lugar, Juan Calvino[53] y otros han interpretado "todo Israel" como referida a todo el pueblo elegido de Dios, esto es, a personas tanto judías como gentiles, es decir, la iglesia. Como notó Calvino, Gálatas 6:16 parece apoyar tal interpretación; no obstante, no se trata del uso característico de "Israel" en Romanos.[54] La opinión de Calvino tiende a someter la cuestión del destino de los judíos a la doctrina calvinista de predestinación y condenación. En segundo lugar, Lewis Sperry Chafer[55] y otros dispensacionalistas han sostenido que "todo Israel" quiere decir todo judío o "la nación de Israel"; según esta postura se convertirá y salvará "la nación de Israel" durante la era milenaria. Si bien puede decirse que todos los usos del término "Israel" en Romanos apoyan tal interpretación, parece refutarla Romanos 9:6b,

51 "The Significance of Romans 9—11: A Study in Pauline Theology", disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1975, pp. 1-7.
52 Ibíd., pp. 9-21, 25-29, 33-37.
53 *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trad. y ed. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), en relación a 11:26.
54 Moody, *The Word of Truth*, p. 537.
55 *Systematic Theology*, 5:319: "Todo el capítulo 11 de Romanos fue escrito para revelar el carácter constante de la nación de Israel".

"porque no todos los nacidos de Israel son de Israel".[56] Este concepto también traduce *houtos* como "entonces" y no como "así" o "de esta manera". En tercer lugar, C. H. Dodd[57] consideró que "todo Israel" era "la nación histórica de Israel". Uniendo este concepto con "la plenitud de los gentiles" (11:25b), Dodd enseñó un universalismo escatológico. "Esto no solo contradice a Romanos 9:6 sino que requiere una escatología futura que no armoniza con la escatología realizada del propio Dodd".[58] En cuarto lugar, varios exegetas, como William Sanday y Arthur C. Headlam,[59] Seakle Greijdanus[60] (1871-1948) y Bruce Corley,[61] han interpretado "todo Israel" como referencia colectiva a "todo Israel" o al "pueblo israelita" de modo que, traduciendo *houtos* como "entonces", se espera una conversión escatológica masiva del pueblo israelita antes de la segunda venida de Jesucristo. En quinto lugar, varios exegetas tales como R. C. H. Lenski,[62] William Hendriksen[63] y Dale Moody[64] consideran que "todo Israel" se refiere al "remanente elegido de los judíos", o a "todos los judíos creyentes", que están siendo reunidos en torno al Mesías a través de toda la época entre los dos advenimientos del Mesías.[65] La quinta interpretación parece la más acertada, ya que interpreta Romanos 11:26a a la luz de Romanos 9:6b e interpreta la palabra *houtos* en un sentido modal. Por consiguiente, todos los judíos que han puesto, que ponen y que pongan su confianza en Jesús como Mesías e Hijo de Dios serán beneficiarios de la elección por gracia de Dios y miembros del pueblo del nuevo pacto.

III. PREGUNTAS SISTEMATICAS CON RESPUESTAS HISTORICAS Y CONTEMPORANEAS

Cuando estudiamos las interpretaciones de la doctrina de la elección dentro de la historia cristiana posbíblica, es difícil evitar algún tipo de evaluación en cuanto a la sustentabilidad de las enseñanzas a examinar. Cuando se intenta una propuesta contemporánea o constructiva referida a la doctrina de la elección, es casi imposible evitar las referencias a algunas de las formulaciones posbíblicas de la doctrina en el pasado. Por ende, parece aconsejable correlacionar la historia de la doctrina y los aspectos sistemáticos de la misma por medio de una exposición coordinada de las principales temáticas, expresada en forma de preguntas y respuestas.

56 Moody, *The Word of the Truth*, p. 537.
57 *The Epistle of Paul to the Romans*, pp. 182-86.
58 Moody, *The Word of Truth*, pp. 537-38.
59 *A Critical and Exegetical Comentary on the Epistle to the Romans*, pp. 335-36.
60 *Kommentaar op het Nieuwe Testament*, 6:515, tal como es citado por William Hendriksen, *"And So All Israel Shall Be Saved"* (Grand Rapids: Baker Book House, 1945), p. 13.
61 "The Significance of Romans 9-11". pp. 203-07. No obstante, Corley admite la posibilidad escatológica de algunos judíos no creyentes (p. 207).
62 *The Interpretation od St. Paul's Epistle to the Romans* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), p. 726.
63 *"And So All Israel Shall Be Saved"*, esp. pp. 13-14, 21, 31.
64 *The Word of Truth*, p. 538.
65 Sin embargo, el quinto punto de vista puede ser también unido al concepto de la redención escatológica, tal como en Jacob Jocz (1906-), *A Theology of Election: Israel and the Church* (London: S.P.C.K., 1958), pp. 127-55, esp. pp. 138-40, 155. Para Jocz, judío practicante de la fe cristiana, "El 'nuevo' Pacto no... es un Pacto diferente, sino el Pacto original establecido de una vez y para siempre" (p. 117).

Antes de embarcarnos en tal discusión, es aconsejable escuchar algunos consejos de Juan Calvino y tomar nota de la diversidad del vocabulario conectado con esta doctrina. Calvino señaló la existencia de dos posiciones extremas en relación con la elección o predestinación. Una es una curiosidad extrema o desenfrenada que busca desenmarañar todos los misterios de Dios. La otra posición extrema es mantener silencio o evitar el tema de la predestinación, lo que representa una privación de lo que ha sido revelado al respecto. Para Calvino tener en cuenta la enseñanza bíblica ayudaría a evitar ambos extremos.[66] Por cierto, el primer extremo puede llevar a un esquema altamente especulativo y determinista, compuesto por decretos divinos, mientras que el segundo puede llevar al rechazo total de la doctrina. Bien puede ser materia de debate si el propio Calvino logró evitar la primera de las posiciones extremas, pero su doble advertencia puede tener valor en la actualidad y no está sujeta a discusión alguna.

Los teólogos no han usado los términos teológicos relacionados con esta doctrina de una manera uniforme y consistente. Un breve repaso de algunos de los usos ilustra lo dicho. En primer lugar, algunos teólogos —como por ejemplo B. B. Warfield[67]— han usado de forma sinónima los términos "predeterminación" y "predestinación". En segundo lugar, la palabra "predestinación" ha sido empleada como un término general que incluye varias acepciones subordinadas. Por ejemplo, Charles Hodge especificó tres usos de "predestinación": la "predeterminación" de "todos los eventos"; "el propósito general de la redención" de Dios; y el propósito de Dios "relativo con la salvación de individuos".[68] Un tercer esquema ha sido el uso de "decretos divinos" como expresión que abarca a los ángeles y los seres humanos, mientras que la "elección" y la "reprobación" funcionan como subcategorías del concepto, y la "preterición" y la "condenación" a su vez como subcategorías bajo el rubro de la reprobación. W. G. T. Shedd[69] lo empleó de esta manera. En cuarto lugar se ha propuesto el concepto de "presciencia" como término más amplio, en conjunción con la providencia y aplicado a todas las criaturas y todos los eventos, mientras que la "elección" se entiende como término limitado que se aplica solamente a los "hijos de Dios". La Fórmula (luterana) de Concordia (1576-77)[70] se ajustó a esta visión. En quinto lugar, A. H. Strong, al exponer sobre los decretos divinos, empleó la "predestinación" y la "predeterminación" como sinónimos para denotar "el plan total de Dios con respecto a las criaturas", a la vez que usó la "elección" y la "reprobación" para indicar el "propósito" de Dios "de actuar de tal manera que algunos crean y se salven" y "de actuar de modo tal que otros no crean y se pierdan".[71] En sexto lugar, Emil Brunner usó "elección" de modo positivo, entendiéndola como el ser "llamado [en la historia] desde la eternidad de Dios a

66 *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559), 3.21.1-3.
67 *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), p. 4.
68 *Systematic Theology*, 2:320-21.
69 *Dogmatic Theology*, 1:393-462, esp. 415, 418, 433.
70 2.11.1-9, en *The Book of Concord* (impreso en 1959), pp. 616-18.
71 *Systematic Theology* (ed. 1907), p. 355.

disfrutar de la comunión eterna con Dios"; por otra parte, utilizó el vocablo "predestinación" en un sentido negativo, haciendo referencia a la doctrina del determinismo divino eterno o doctrina de los decretos.[72] En séptimo lugar, Robert Shank distinguió marcadamente la "elección" de la "predestinación". La elección "es el hecho por el cual Dios eligió a algunos para sí, mientras que la predestinación es acto de Dios por el que *determina* el destino de los elegidos que escogió", es decir, su "calidad de hijos", su "herencia", y su "glorificación".[73] En octavo lugar, basándose en Louis Berkhof,[74] Millard Erickson ha tomado la "preordenación" como un término más amplio que "denota la voluntad de Dios con respecto a todos los asuntos que ocurren"; entiende la "predestinación", en un sentido más limitado, como indicativo de "la elección que Dios hace de individuos para la vida eterna o la muerte eterna" de modo que la "elección" es "el lado positivo de la predestinación" y la "reprobación" es el lado negativo.[75]

De aquí en más utilizaremos el término "elección" para denotar el hecho de que Dios escoge a seres humanos para la vida eterna; el término "reprobación" para señalar la doctrina que dice que Dios selecciona desde la eternidad a las personas que no serán elegidas, para su condenación; y el término "preterición" en relación con la doctrina según la cual Dios, al seleccionar a los elegidos, pasa por alto a los no elegidos de modo que son condenados/castigados por sus pecados/incredulidad. Usaremos, pues, el término "predestinación" de manera más general para abarcar a los tres, reservando el vocablo "predeterminación" para un sentido transsalvífico más abarcador, ligado a la providencia de Dios.

Ahora consideraremos las preguntas y respuestas.

A. ¿IMPLICA LA EXISTENCIA DE LA ELECCION NECESARIAMENTE LA EXISTENCIA DE LA REPROBACION?

Esta pregunta puede reformularse de la siguiente manera: ¿tiene Dios la misma relación causativa con la falta de elección de quienes no son elegidos y con la elección de los escogidos? Se han propuesto tres respuestas a esta pregunta.

En primer lugar, algunos autores han contestado claramente y sin vacilar que "sí". Isidoro de Sevilla (*c.* 560-636) declaró: "La predestinación es doble: de los elegidos al descanso y de los reprobados a la muerte".[76] Gotescalco de Orbais (*c.* 805-c. 868) enseñó una estricta doctrina de la doble predestinación con "una obsesión que a veces parece tornarse un gozo morboso por la condenación de los réprobos".[77] Martín Lutero parece haber sostenido la

72 *The Christian Doctrine of God*, pp. 303-13.
73 *Elect in the Son: A Study of the Doctrine of Election* (Springfield, Mo.: Wescott Publishers, 1970), p. 156.
74 *Systematic Theology*, p. 109.
75 *Christian Theology*, pp. 346, 908.
76 *Sententiarum libri* 2.6.1, tal como es citado en latín por Barth, *Church Dogmatics*, II/2, p. 17.
77 González, *A History of Christian Thought* (ed. rev, 1987), 2:113. La orden domínica ha enseñado normalmente en alguna variante tanto la predestinación como la reprobación. Para una moderna exposición, ver Reginald Garrigou-Lagrange, O.P. (1877-1964), *Predestination* (London: B. Herder Book Co., 1953), esp. pp. 183-93.

reprobación, en cuanto afirmó que la presciencia de Dios no es contingente sino necesaria, y que esa necesidad significa la inmutabilidad y la responsabilidad moral, no la compulsión. Lutero enfatizó el aborrecimiento de Esaú por parte de Dios y a la vez la responsabilidad de Judas por su destino.[78] Calvino subrayó que por la "predestinación" "Dios adopta a algunos a la esperanza de vida, y sentencia a otros a la muerte eterna". "Porque no todos están creados bajo condiciones iguales, más bien, la vida eterna ha sido predeterminada para algunos, y para otros, la condenación eterna".[79] Mantuvo que "la elección en sí no se sostiene excepto en contraposición a la reprobación". "De modo que Dios condena a aquellos a los cuales pasa por alto; y no lo hace por motivo alguno que no sea que determina excluirlos de la herencia que tiene destinada para sus propios hijos".[80] Calvino hasta sostuvo que: "por cierto, el edicto (de la reprobación) es terrible, lo confieso".[81] Un traductor moderno de Calvino, Ford Lewis Battles (1915-79), ha comentado: "Calvino siente pavor, pero sigue inflexible en su declaración a los efectos de que Dios es el autor de la reprobación".[82] Calvino procuró usar Isaías 6:9 en apoyo de su enseñanza de que los reprobados "ya eran réprobos antes de nacer por el consejo secreto de Dios",[83] y concluyó al respecto que "los réprobos son vasijas de la ira justa de Dios y los elegidos las vasijas de su compasión"; tal distinción se basaría "en la pura voluntad únicamente de Dios, el parámetro supremo de la justicia".[84]

Según Jerónimo Zanchi, Dios decretó desde la eternidad "dejar a una parte de la posteridad caída de Adán en sus pecados" para "excluirlos de la participación con Cristo y de sus beneficios". Estos fueron "ordenados a continuar en su ceguera natural" y en "la dureza de corazón" para "la muerte infernal". Su condenación no fue a causa de una presciencia divina de los pecados futuros de los réprobos, sino por " la voluntad soberana y el gusto determinante de Dios".[85] En los Artículos Irlandeses de la Religión (1615) se expresó en cuanto a los predestinados a la vida y los condenados a la muerte que ambos grupos están compuestos por "un cierto número de personas, conocido solamente por Dios, que no puede ser aumentado ni disminuido".[86] John Gill enseñó tanto la preterición como la "precondenación" a la "condena por el pecado" de los no-electos, eso es, tanto de ángeles como de seres

78 *On the Bondage of the Will* (1525), 2.4, 5, 8; 4.16; 5.7, 10, 11 (traduc. Packer-Johnston). Ver Harry Buis (1924-), *Historic Protestantism and Predestination* (Grand Rapids: Baker Book House, 1958), pp. 47-49.

79 *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559), 3.21.5.

80 Ibíd., 3.23.1.

81 Ibíd., 3.23.7. *"Decretum quidem horribile, jateor".*

82 Ibíd., p. 955, nota 17.

83 *Concerning the Eternal Presdestination of God* (1552), 5.5., trad. J. K. S. Reid (Cambridge: James Clarke and Co., 1961), pp. 92-94.

84 *Articles concerning Predestination* , trad. J. K. S. Reid (LCC, 22:179).

85 "The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted" (1562), 4.1-4, en *The Doctrine of Absolute Predestination,* trad. Augustus M. Toplady (1769) (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), pp. 104-09.

86 Art. 12, en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 3:528.

87 *A Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity,* 2 tomos, doct. div., 2.3 (London: Thomas Tegg, 1939); 2 tomos en 1: Paris, Ark.: Baptist Standard Bearer, 1987), pp. 275-84 (impreso en 1839), pp. 192-98 (impreso en 1987). El decreto del rechazo, según Gill, es causado por "el beneplácito" de la "voluntad" de Dios y por su gloria. Ver también Thomas Julian Nettles (1946-), *By His Grace and for His Glory:*

humanos.[87] Shedd concluyó que "quien sostiene la doctrina de la elección tiene que sostener la doctrina antitética de la reprobación".[88] Recientemente, David Engelsma (1939-) ha defendido esta posición.[89]

En segundo lugar, algunos han contestado la pregunta acerca de la reprobación sólo con un "sí" probable o tentativo. Agustín de Hipona parece haber sido mucho menos explícito que Calvino en cuanto a la reprobación. Agustín unió su doctrina de la reprobación con otras tres doctrinas vinculadas: entendía que los seres humanos predestinados componían el mismo número que los ángeles caídos; consideraba que la gracia divina era irresistible; y consideraba que el don de la perseverancia era dado solamente a los predestinados. Sin embargo, en la era moderna los eruditos han contestado de maneras diversas la pregunta en cuanto al determinismo y la doctrina de la reprobación de Agustín;[90] se ha afirmado que ese era su perfil[91] y también se lo ha rechazado.[92] En cuanto los pasajes de Agustín que han sido identificados con la doctrina de la reprobación,[93] bajo un escrutinio cuidadoso, o bien no son aplicables[94] o son ambiguos,[95] debería dársele más peso a sus declaraciones en un tratado posterior en contra de los así llamados semipelagianos, *De dono perseverantiae.* Allí pareciera afirmar la preterición.[96] Por consiguiente clasificamos a Agustín como alguien que contesta la pregunta que hemos planteado de modo probable o tentativo. Varias confesiones de fe protestantes enseñaron la preterición.[97] James Henry Thornwell (1812-62), si bien usa el lenguaje de la reprobación, ha explicado la doctrina de la preterición.[98] Recientemente Robert Charles Sproul (1939-) ha reafirmado la preterición, rechazando la "ultimidad igual" del "hipercalvinismo" e interpretando el en-

A Historical, Theological, and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), p. 90.

88 *Dogmatic Theology,* 1:430.

89 *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1980), pp. 42-47.

90 Adolf Harnack, *History of Dogma,* 5:218, acusó a Agustín de "determinismo". Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2:539-40, tal como es citado por Otto W. Heick, *A History of Christian Thought,* 2 tomos (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 1:206, identificó su posición como "determinismo modificado". Freidrich Loofs (1858-1928), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* p. 411, tal como es citado en ibíd., 1:206, concluyó que "Agustín no era determinista".

91 L. Berkhof, *Teología Sistemática,* pp. 136-39.

92 Robert Lowry Calhoun (1896-1983), *Lectures on the History of Christian Doctrine,* pp. 225-26, subrayó enfáticamente que Agustín enseñaba sólo la simple predestinación, pues nunca enseñó que Dios ordenara el pecado o el mal y nunca articuló claramente la idea de la reprobación. Calhoun había sostenido anteriormente que Agustín había enseñado la simple predestinación durante toda su vida y que durante los tres últimos años de su vida modificó su pensamiento para incluir la doble predestinación. Asimismo Brunner, *The Christian Doctrine of God,* p. 341.

93 Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines,* trad. Charles E. Hay, 2 tomos en 1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1954), 1:352, nota 1.

94 *Tractatus in Johannis Evangelium* 43.13; 110.2; *De Civitate Dei* 15.1; *Enchiridion* 26.

95 *Enchiridion* 100.

96 Caps. 19, 21.

97 French Confession of Faith (1559), art. 12; Belgic Confession (1561), art. 16; Canons of the Synod of Dort (1619), 1° encabezamiento, arts. 6, 15; Westminster Confesión, 3.1, 3, 7, en Schaff, *Creeds of Christendom,* 3:367, 401, 582, 584, 608-10; Second London Confession of Particular Baptists (1677), 3.3., en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* p. 254.

98 *Election and Reprobation* (1840), International Library of Philosophy and Theology (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961), pp. 6-7, 39-44.

durecimiento de los corazones por parte de Dios como el haber quitado los impedimentos al mal.[99]

En tercer lugar, otros pensadores han contestado la pregunta acerca de la reprobación con un "no" decisivo. El Segundo Concilio de Orange (529) en el sur de Galia, contrario a lo que algunos le estaban atribuyendo a Agustín, concluyó: [la idea de] "la predestinación al mal se debe anatematizar con detestación".[100] Los seguidores de John Smyth en Amsterdam también concluyeron: "así, Dios no crea ni predestina hombre alguno a la destrucción".[101] Juan Wesley, quien consideraba que la preterición era casi tan objetable como la reprobación, declaró que "la elección incondicional no puede existir sin la pezuña partida de la reprobación" y "necesariamente implica la retribución incondicional". Por ende, rechazó enérgicamente tanto la elección incondicional como la retribución.[102] Daniel Parker (1781-1844), predicador de la frontera en Estados Unidos, en contraposición a una interpretación mantenida por muchos, propuso su doctrina de las dos semillas para vindicar a Dios con respecto a los no elegidos y no como corolario de un decreto divino de reprobación. Así concluyó que quienes no son electos son condenados por negarse voluntariamente a creer en Jesucristo, al no ser impulsados, como lo son los elegidos, por el Espíritu Santo.[103] Dos teólogos reformados del siglo XX, Emil Brunner[104] y George S. Hendry,[105] rechazaron la doctrina de la reprobación, al igual que el bautista Fred L. Fisher.[106]

Agregamos a este repaso de respuestas la conclusión de que no parece haber razones precisas por las cuales sostener que Dios ha ordenado, a diferencia de permitido, que algunos no sean electos. Por ende, la elección no es una doctrina gemela de la reprobación, que dependa de ella.

B. ¿DEPENDE NECESARIAMENTE LA ELECCION, JUNTAMENTE CON LA REPROBACION O LA PRETERICION, DE CIERTOS DECRETOS ETERNOS E INMUTABLES DE DIOS?

Tal pregunta da a entender la formulación opuesta, es decir, si la elección

99 *Chosen by God* (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1986), pp. 141-60, esp. 143, 145.
100 Tal como es resumido por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 372, sobre la base de Joannes Dominicus Mansi (1692-1769), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 53 tomos en 58 (Paris: H. Welter, 1901-27), 8:711-19.
101 "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" (1612-14), art. 25, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 128.
102 *Predestination Calmly Considered* (1752), 10-12, 15, 19.
103 O. Max Lee (1931-), "Daniel Parker's Doctrine of the Two Seeds", tesis de Master en Teología, Southern Baptist Theological Seminary, 1962, basado en los escritos de Parker, *Views on the Two Seeds* (Vandalia, Ill.: Robert Blackwell, 1826; rep. S. L. y C. J. Clark, 1923); *A Supplement or Explanation of My Views on the Two Seeds* (1826), y *Second Dose of Doctrine on the Two Seeds* (1827). El presente autor no ha tenido acceso a las dos últimas obras.
104 *The Christian Doctrine of God*, p. 326.
105 *The Westminster Confession for Today: A Contemporary Interpretation* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1960), pp. 49-56. Hendry contrastó el tenor gozoso de Efesios 1 y Romanos 8 con el "aura de temor y perdición" de la teoría de los dobles decretos. Entendía que tal teoría se basaba demasiado exclusivamente sobre Romanos 9:19-23 y notó que el Nuevo Testamento prefiere el concepto de "propósito" al de "decreto".
106 *The Purpose of God and the Christian Life*, pp. 101-12.

puede entenderse correctamente aparte de tales decretos, y su corolario: si son necesarios, cómo han de entenderse tales decretos. Desde el comienzo precisamos alguna definición de los "decretos divinos"; tomaremos nota de la de A. H. Strong: "Por los decretos de Dios nos referimos al plan eterno por el cual Dios ha establecido todos los eventos del universo: pasados, presentes y futuros".[107]

La doctrina de los decretos divinos ha sido fundamental para la doctrina de la elección mantenida y enseñada en la tradición reformada. Entre los defensores de los decretos divinos ha existido la tendencia de desarrollar diversos esquemas o patrones "lapsarianos"[108] para darle un orden lógico, aunque no cronológico a tales decretos. Al procurar identificar los esquemas lapsarianos, los teólogos protestantes modernos han especificado dos[109] o bien tres variantes.[110]

El esquema supralapsariano entiende que el decreto de Dios a los efectos de elegir a algunos y condenar a otros sea —visto lógicamente— el primero de sus decretos eternos. A tal decreto le siguen el decreto de crear al universo, incluyendo a la humanidad, tanto a los elegidos como a los condenados, y el decreto de permitir la caída, o el pecado, de los seres humanos. Para el supralapsarianismo, el cuarto decreto es el de proveer la redención por medio de Jesucristo para los elegidos.

Tanto el esquema infralapsariano como el sublapsariano concuerdan en que —vistos lógicamente— los primeros dos decretos son los de la creación de la humanidad y de permitir la caída de los seres humanos. Los infralapsarianos consideran que el decreto por el cual algunos seres humanos son elegidos y otros reprobados fue el tercero, y el decreto de proveer la redención por Cristo el cuarto. Por el otro lado, los sublapsarianos sostienen que el decreto de proveer en Cristo una redención suficiente para toda la humanidad fue el tercero y que el decreto por el cual se elige efectivamente a algunos seres humanos para recibir la redención fue el cuarto.[111]

Al revisar tales esquemas, pueden surgir preguntas. ¿Es que como seres finitos, mortales, podemos ordenar y acomodar los decretos divinos de Dios tal como están en la mente y el propósito de Dios? ¿Acaso no es tal esfuerzo en sí mismo una presunción? ¿Se extiende la doctrina de los decretos más allá de las enseñanzas claras de la Biblia en cuanto a la voluntad, el propósito y el plan de Dios, planteando así conclusiones no provistas específicamente en el canon bíblico?

El presbiteriano Charles Hodge propuso en su forma clásica una defensa de los decretos divinos. Aseveró que tales decretos son "eternos", "inmuta-

107 *Systematic Theology*, p. 353.
108 Derivado de *lapsus*, palabra latina que significa "caída".
109 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2:316-20, y Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pp. 139-47, especificó dos, a saber, el supralapsarianismo y el infralapsarianismo. Strong, *Systematic Theology*, pp. 777-78, especificó dos, a saber, el supralapsarianismo y el sublapsarianismo.
110 Millard Erickson, *Christian Theology*, pp. 826, 918, especificó tres: el supralapsarianismo, el infralapsarianismo y el sublapsarianismo.
111 Los infralapsarianos tienden a atenerse a una expiación limitada y los sublapsarianos a una expiación universal. Ver Strong, *Systematic Theology*, p. 779.

bles", "libres" y "ciertamente eficaces". Se "relacionan con todos los eventos", pueden ser reducidos a "un propósito [divino]", y tienen como su "motivo final" "glorificar a Dios". Los hechos libres de los seres humanos "están decretados de antemano" y por ende están "prederminados".[112]

Por el otro lado, el metodista Samuel Wakefield proveyó un concepto alternativo de los decretos divinos. Describiendo los "decretos" como "los propósitos de Dios o su determinación con respecto a sus criaturas", Wakefield reconoció que los decretos divinos son "eternos", "libres" e "inmutables" pero insistió en una distinción entre los decretos "absolutos" y "condicionales". Los decretos "absolutos se relacionan con los eventos en la administración divina que no dependen de las acciones libres de las criaturas morales", mientras que los decretos "condicionales son aquellos en los cuales Dios respeta las acciones libres de sus criaturas morales". Según Wakefield, el arrepentimiento, la fe y la obediencia son "condicionales" y por ende "la salvación real del hombre es *condicional*". En efecto, los decretos "condicionales" de Dios habrían estado formados a plena vista de los hechos morales libres de los seres humanos".[113]

Si los esquemas para ordenarlos nos llevan tan lejos de la enseñanza bíblica explícita que su aceptación es innecesaria, ¿qué debemos concluir acerca de los decretos en sí mismos? La distinción de Wakefield en cuanto a los decretos "absolutos" y "condicionales" parece derivarse de una inquietud legítima acerca de la responsabilidad humana, pero no se debe interpretar a los decretos "condicionales" de manera que nieguen el propósito soberano y libre de Dios en cuanto a la elección. Ese propósito debe ser retenido claramente, asóciese o no a la doctrina de los decretos.

C. ¿LA ELECCION SE REFIERE A PERSONAS PARTICULARES O A UN PRINCIPIO POR MEDIO DE LA PRESCIENCIA?

Es necesario articular esta pregunta en mayor detalle. ¿Consiste la elección en una opción o selección de Dios desde la eternidad de personas particulares para la salvación? ¿O consiste la elección en que Dios establece el principio de que selecciona a quienquiera de la humanidad que se arrepienta y siga creyendo en Jesucristo, habiéndola identificado por medio de su presciencia?

La tradición agustiniano-calvinista ha contestado afirmativamente la primera parte de la pregunta. Para Agustín de Hipona el número de personas elegidas iguala por lo menos el número de los ángeles caídos.[114] Juan Calvino razonó fuertemente en contra de cualquier interpretación de la elección basada en la presciencia de Dios de los méritos humanos.[115] Según Herman Wits

112 *Systematic Theology*, 1:535-45. Ver también Shedd, *Dogmatic Theology*, 1:393-415, quien distinguió los decretos "eficaces" de los "permisivos" (pp. 405-12).
113 *A Complete System of Christian Theology*, pp. 234-41, tal como está reimpreso en Millard J. Erickson, ed., *The Living God*, Tomo 1, Readings in Christian Theology (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), pp. 469-77.
114 *De Civitate Dei* 22.1.2.; *Enchiridion* 29, 61, 62.
115 *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559), 3.22, esp. 1, 2.

(1636-1708): "La elección es el consejo eterno y libre de Dios... respecto de la salvación eterna de algunos seres humanos determinados."[116] Varias confesiones de los bautistas particulares ingleses del siglo XVII especificaron que la elección divina era/es la elección de seres humanos particulares.[117] Según John Gill, la elección es "la selección por parte de Dios por ciertas personas, desde toda la eternidad, para la gracia y la gloria".[118] Durante el siglo XIX James P. Boyce insistió en que la elección no era de naciones ni de la membresía de la iglesia sino de "individuos".[119] En el siglo XX, E. Y. Mullins contestó negativamente a la segunda parte de nuestra pregunta,[120] y W. T. Conner afirmó que la elección "significa que Dios ha decretado, o resuelto traer a la fe en el Salvador Jesús a algunos que son objeto de su eterno amor, sobre los cuales su corazón está eternamente puesto".[121]

La tradición arminiana-wesleyana ha contestado la segunda parte de la pregunta afirmativamente. El primero de los Artículos de los Remonstrantes (1610) declara:

> Que Dios, por su propósito eterno e inalterable en Jesucristo como su Hijo, antes de la fundación del mundo, ha determinado salvar en Cristo, para Cristo y por Cristo, de la raza humana caída y pecaminosa a los que, por la gracia del Espíritu Santo, crean en este su Hijo Jesús y que perseveren en esta fe y obediencia de fe, por esta gracia, aun hasta el fin; y, por otra parte, dejar a los incorregibles e incrédulos en su pecado y bajo la ira, y condenarlos como alienados de Cristo...[122]

Ciertas confesiones de los bautistas generales ingleses durante el siglo XVII reflejaron el mismo entendimiento básico de la elección, es decir, la opción eterna de Dios por los que creyeran.[123] No era necesario que los wesleyanos sostuvieran que lo que Dios previó en los elegidos fuera la base de su elección. Según John Miley, la elección "significa que a todos los predestinados a una bendición final Dios los 'ha elegido en Cristo, para gloria eterna', sin prever nada en ellos como razón de su elección".[124] Aunque generalmente se ha sostenido que los calvinistas enseñan "la elección incondicional" y los arminianos "la elección condicional", R. L. Calhoun insistió en que ambos enseñan la elección incondicional, sólo que los calvinistas sostienen

116 *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity*, 2 tomos, 1.3.4.3 (rep.; Escondido, Calif.: Den Dulk Christian Foundation, 1990), p. 325.
117 First London Confession (1644), art. 3; Midland Association Confession, 1655, art. 5; Second London Confession (1677), 3.3, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 157, 198, 254.
118 *A Complete Body of Doctrinal ad Practical Divinity*, dis. doct. 6.2.5 (impreso en 1987), p. 180.
119 *Abstract of Systematic Theology*, pp. 341-50. Pero J. L. Dagg, *A Manual of Theology*, p. 309, sólo afirmó que "Dios tiene un pueblo elegido o escogido".
120 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 349-51.
121 *El Evangelio de la Redención*, p. 76. Ver Paul Abbott Basden (1955-), "Theologies of Predestination in the Southern Baptist Tradition: A Critical Evaluation" (dis. doct., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986), pp. 173-229.
122 Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:545.
123 "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" (1660), art. 8; Somerset Short Confesión (1691), 20.2, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 118, 227, 338.
124 *Systematic Theology*, 1:260.

"la selección de hombres individuales particulares" y los arminianos "la afirmación incondicional de un principio".[125]

Si la elección ha de ser interpretada como un plan divino o principio de selección por la fe, lo que Dios prevé en los individuos no debe ser inherentemente meritorio de modo tal que la gracia de Dios sea negada. Si la elección ha de interpretarse como la selección eterna de seres humanos particulares, esa decisión no debe desprenderse de la fe de los tales.

D. ¿ABARCA LA ELECCION A TODA LA HUMANIDAD? ¿O SE LIMITA LA ELECCION A CIERTOS SERES HUMANOS?

El sistema teológico conocido como universalismo escatológico, representado por Hosea Ballou (1777-1852),[126] argumentaba en base a una redención general o universal por la muerte de Jesucristo para concluir la reconciliación/salvación universal de todos los seres humanos, sin depender específicamente de la doctrina de elección. La conclusión, sin embargo, es casi idéntica a la de la posición teológica que afirma que todos los seres humanos son elegidos en Cristo.

Karl Barth mantuvo que "la eterna voluntad de Dios es la elección de Jesucristo". Cristo es tanto "el Dios que elige" como "el hombre elegido". La elección es simultáneamente la elección eterna de la comunidad única de Dios" y "el mundo entero llamado a una fe en Jesucristo".[127] Así, "en él ha sido elegida la raza humana entera". "Aunque todos son elegidos no todos viven como elegidos. Algunos viven como si fueran rechazados."[128] "Un ser humano 'rechazado' es uno que se aísla de Dios por resistir su elección efectuada en Jesucristo." La comunidad de Dios ha de testificarle a tal persona que "no es rechazada, sino elegida por Dios en Cristo Jesús".[129] Según Millard Erickson, al alejarse así "de la posición convencional reformada", Barth nunca se ocupó de "la pregunta de si los rechazados que en realidad son elegidos son también salvos".[130] Pero se acercó al borde mismo del universalismo escatológico.

Por el otro lado, la mayor parte de los teólogos calvinistas ha enseñado que la doctrina de la elección significa la elección divina solamente de un segmento o una porción de la humanidad. Aquí no nos proponemos preguntar en qué medida esa conclusión ha sido afectada por la adherencia a la doctrina del destino doble, es decir, del cielo y del infierno. Sí tomamos nota de la práctica de los teólogos reformados al correlacionar una elección limitada

[125] *Lectures on the History of Christian Doctrine*, p. 467. Según Basden, "Theologies of Predestination in the Southern Baptist Tradition", pp. 249-310, los teólogos de los bautistas del sur de Estados Unidos de América en las postrimerías del siglo XX se han ajustado a la visión arminiana de la naturaleza de la elección: Herschel H. Hobbs, *Fundamentals of Our Faith* (Nashville: Broadman Press, 1960), pp. 89-100; Frank Stagg, *New Testament Theology* (Nashville: Broadman Press, 1962), pp. 84-88; Dale Moody, *The Word of Truth*, pp. 341-48.

[126] *A Treatise on Atonement* (1805) (15a. ed. ; Boston: Universalist Publishing House, 1959).

[127] *Church Dogmatics*, II/2, pp. 146, 145, 195.

[128] Erickson, *Christian Theology*, p. 923.

[129] Barth, *Church Dogmatics*, II/2, pp. 449, 306.

[130] *Christian Theology*, pp. 921-22, 924.

con una distinción entre el llamado general o universal de Dios y su llamado especial o efectivo de los elegidos.

E. ¿ES LA ELECCION SOLAMENTE UN LLAMADO AL SERVICIO? ¿O ES TAMBIEN UN LLAMADO A SER EL PUEBLO REDIMIDO DE DIOS?

Esta pregunta requiere una amplificación. ¿Involucra la elección *solamente* el llamado de Dios de su pueblo electo al servicio, es decir, al cumplimiento del papel de siervo para todas las naciones o el resto de la humanidad? ¿O involucra la elección *también* el llamado de Dios a tornarse y por ende ser el pueblo redimido de Dios, esto es, antes del servicio pero sin prescindir de él?

H. H. Rowley enfatizó el llamado divino al servicio en su interpretación de la doctrina bíblica y especialmente veterotestamentaria, de la elección. Según Rowley, tal llamado podía separarse de "la cuestión teológica de la predestinación a la salvación o a la condenación, al cielo o al infierno".[131] En forma similar, Hershell Hobbs, en su interpretación de la epístola a los Hebreos, ha concluido que los destinatarios de la epístola, "si bien eran cristianos genuinos, estaban sufriendo un estado de estancamiento en el desarrollo de su llamado divino", de modo que en 6:4-8 el problema era "el peligro de un crecimiento cristiano detenido... [y] de fallar en alcanzar su destino último en el comportamiento y en el servicio cristianos."[132]

El énfasis puesto en la elección para el servicio seguramente es válido, especialmente puesto que estaba ausente de muchas de las antiguas interpretaciones de la predestinación. Se puede correlacionar con los cuatro cantos del Siervo en Isaías y con el papel de siervo del propio Jesús.[133] Pero ¿debemos divorciar la elección para la salvación de la elección para el servicio de la manera que parece sugerir Rowley? ¿Acaso no identifica Efesios 1:3-14 la elección con la redención misma, más allá de cualquier papel o función subsiguiente de los cristianos como el pueblo de Dios? Ciertamente, la elección a la salvación y la elección al servicio deben mantenerse unidas.[134]

F. ¿ENTORPECE O AYUDA LA DOCTRINA DE LA ELECCION A LA PROCLAMACIÓN DEL EVANGELIO CRISTIANO A TODOS LOS SERES HUMANOS?

Más específicamente, esta pregunta plantea si la doctrina de la elección desanima, inhibe o inutiliza la proclamación universal del evangelio, o bien si anima, sostiene o torna significativa tal proclamación.

[131] *The Biblical Doctrine of Election*, pp. 53-68, 16. Para una crítica de la separación intentada por Rowley, ver Fisher, *The Purpose of God and the Christian Life*, pp. 118-21.

[132] *Studies in Hebrews*, pp. 11, 55.

[133] Ver Tomo I, cap. 41, II, A, C.

[134] Sobre el enfoque de Rowley, ver Krister Stendahl (1921-), "The Called and the Chosen: A Essay on Election", en *The Root of the Vine: Essays on Biblical Theology*, ed. A. G. Hebert (Westminster, U.K.: Dacre Press, 1953), pp. 63-65.

Ciertos hipercalvinistas[135] en la Inglaterra del siglo XVIII dieron muestras de que sus doctrinas soteriológicas, incluyendo la de los decretos divinos, y su renuencia a llamar a las personas a su deber de profesar la fe en Jesucristo, aparentemente sí desanimó o inhibió una proclamación amplia y efectiva del evangelio.[136] Se puede decir lo mismo de algunos bautistas Primitivos en los Estados Unidos durante los siglos XIX y XX.

Entre los presbiterianos escoceses del siglo XVII y los reformados holandeses durante el siglo XVIII hubo teólogos que interpretaron la elección como doctrina que "imposibilitaba la predicación de un evangelio que ofrece salvación a todos los hombres". Más bien, el evangelio "podía ser predicado solamente a aquellos hombres cuyas vidas evidenciaran una operación de la gracia divina", es decir, quienes presumiblemente se contaban entre los elegidos.[137] Durante el siglo XX, Herman Hoeksema (1886-1965) rechazó la "oferta bien intencionada" de Dios del evangelio a todos los seres humanos[138] sobre la base de que la "predicación del evangelio... no *ofrece,* sino *actualiza,* la salvación en el elegido, y de igual manera la condenación en los réprobos".[139] Sus seguidores en las iglesias protestantes reformadas han defendido el llamado serio o externo del evangelio a todos los que escuchan su predicación mientras niegan que "la bien-intencionada oferta del evangelio" involucre una gracia común o general.[140] Manteniendo la idea de una gracia común y de la oferta bien intencionada del evangelio, Cornelius Van Til (1895-1987) las entendió como "el dínamo que impele al género humano para salir de la generalidad y llegar al individuo, al verdaderamente elegido y al réprobo".[141] Por consiguiente, los réprobos están condenados no tanto por sus pecados e incredulidad como por la gracia común y la oferta bien intencionada.[142]

Los evangélicos calvinistas y arminianos han interpretado la elección y las doctrinas relacionadas con ella de tal modo que sostienen y refuerzan el

---

135 Han sido definidos por Engelsma, *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel,* pp. 10-11, como aquellos que niegan "que Dios, en la predicación del evangelio, llame a cada uno que escuche el mensaje a arrepentirse y creer", "que la iglesia debería llamar a cada persona en su predicación", y "que los no regenerados tienen el deber de arrepentirse y creer".

136 Algunas personas que se destacaron entre los hipercalvinistas fueron el congregacionalista Joseph Hussey (1660-1726); y John Skepp (?-1721?), John Gill y John Brine (1703-65), todos bautistas particulares. Además de enseñar la doctrina de la predestinación, generalmente ubicada en un contexto supralapsariano, los hipercalvinistas defendieron las doctrinas de la unión eterna, la adopción eterna y la justificación eterna; no practicaron una "oferta de gracia alguna" a quienes presumiblemente no eran electos (Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity,* 1689-1765 [London: Olive Tree, 1967], pp. 70-90, 96-103, 108-11). Thomas J. Nettles, *By His Grace and For His Glory,* pp. 89-94, 86, 99, 94-99, ha considerado a Gill como un supralapsariano moderado quien rechazó la justificación eterna y el antinomianismo y "creyó en el uso de medios para la conversión del elegido", para quien el arrepentimiento y la fe eran deberes.

137 Tal como es interpretado por James Daane (1914-83), *The Freedom of God: A Study of Election and Pulpit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 22.

138 Englesma, *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel,* pp. 21-50, basado en Hoeksema, probablemente en su escrito *Een Kracht Gods Tot Zaligheid of Genade Geen Aanbod* (Grand Rapids: Doorn, 1930).

139 Daane, *The Freedom of God,* p. 24, una interpretación de Hoeksema.

140 Engelsma, *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel,* pp. 17-19, 27-36, 51.

141 Daane, *The Freedom of God,* pp. 29-33, esp. 31, basado en Van Til, *Common Grace* (Philadelphia: Presbyterian and reformed Publishing Co., 1947).

142 Daane, *The Freedom of God,* p. 31.

esfuerzo misionero mundial. Andrew Fuller constituye un ejemplo significativo de ese calvinismo evangélico contrapuesto al hipercalvinismo.[143] Que la doctrina de la elección alienta la proclamación del evangelio y las misiones mundiales puede encontrar apoyo en una reformulación contemporánea. En primer lugar, la elección nos "asegura que el propósito de redimir a los hombres del pecado es la cosa más profunda de la mente y propósito de Dios desde toda la eternidad".[144] En segundo lugar, la elección en cuanto misterio significa que los seres humanos no pueden predecir con certeza cómo y en quiénes operará con efectividad la gracia selectiva, y por ende el evangelio ha de ser anunciado a todos. En tercer lugar, por medio de la doctrina de elección, los testigos cristianos pueden saber que Dios tanto desea como cumple efectivamente la redención/reconciliación de algunos seres humanos, de modo que la labor del evangelio no es vana.

G. ¿ES LA ELECCION PRINCIPALMENTE LA SELECCION DE DIOS DE CIERTOS SERES HUMANOS O DE UN PUEBLO ELEGIDO?

Esta pregunta es similar a la tercera, pero a la vez difiere significativamente de ella.[145] ¿Se ha de interpretar la elección *principalmente* como la opción de Dios por ciertos seres humanos para la salvación o debe interpretarse *principalmente* como la elección o selección de Dios de un pueblo para la salvación?

De Agustín de Hipona hasta el siglo XX el cristianismo occidental ha tenido una tendencia a interpretar la doctrina de la elección desde la perspectiva de los seres humanos individuales, orientada hacia ellos. Durante esos mismos siglos la doctrina ha sido enfatizada mucho menos y casi nunca despertó polémicas en las iglesias Ortodoxas Orientales. ¿Es posible que Agustín, y más tarde Calvino,[146] con la ayuda de muchos otros, hayan contribuido a la ultraindividualización de esta doctrina, que no podría decirse que se justifique en base a Romanos 9—11, Efesios 1:3-14 y 1 Pedro 2:9, 10? ¿No es verdad que el énfasis principal en ambos Testamentos recae sobre un *pueblo elegido:* Israel (Antiguo Testamento) y los discípulos o la iglesia (Nuevo Testamento)?[147] Entonces, ¿no debería la doctrina de elección tener una interpretación más corporativa o colectiva de la que ha caracterizado a la mayoría de sus formulaciones pasadas?[148] ¿Debería, por tanto, entenderse la elección como la doctrina "puente" entre la vida cristiana y la iglesia?

---

143 Ralph Philip Roberts (1950-), "Andrew Fuller", en Timothy George y David S. Dockery, eds., *Baptist Theologians* (Nashville: Broadman Press, 1990), pp. 121-39; Nettles, *By His Grace and for His Glory,* pp. 108-30.

144 Conner, *El Evangelio de la Redención,* p. 89.

145 Ver arriba, III, C.

146 En su *Institutio Christianae Relgionis* (ed. 1559), 3.21.5-6, Calvino interpretó la elección en la época veterotestamentaria como aplicable tanto al pueblo o la nación como a ciertos individuos pero no a otros dentro del pueblo israelita.

147 Shank, *Elect in the Son,* pp. 45-55, 152-55.

148 Jewett, *Election and Predestination,* ha tratado tanto los aspectos corporativos como los individuales. Ver asimismo el tratamiento de la elección de la iglesia en Daane, *The Freedom of God,* pp. 134-51. William Wade Klein (1946-), *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (Grand Rapids: Zondervan, 1900), esp. pp. 257-68, ha defendido la idea de la primacía de la elección corporativa en el Nuevo Testamento.

En cuanto llegamos a ser cristianos como individuos a la vez que llegamos a formar parte de la familia o del pueblo o de la iglesia de Dios, pareciera tanto imposible como indeseable tratar de desasociar la elección y el destino individual.[149] Lo que se necesita es un equilibrio apropiado entre lo colectivo y lo individual.

En este capítulo hemos inquirido acerca de la elección, situada como puente entre las doctrinas de la vida cristiana y de la iglesia, a lo largo de los dos Testamentos. Al hacerlo, exploramos la elección de Israel con respecto a su(s) tiempo(s), su naturaleza y su limitación y extensión. Hemos correlacionado el pacto nuevo con los cristianos en cuanto pueblo elegido de Dios, herederos de la promesa a Abraham, y hemos considerado el pueblo del antiguo pacto durante la era cristiana. Hemos concluido que la elección debe relacionarse con la preterición más bien que con la reprobación. No es necesario empotrarla en un esquema de decretos divinos, sino que puede ser explicada en función del propósito divino. La elección no abarca a toda la humanidad; sin embargo, involucra la redención así como el servicio a ser prestado por el pueblo elegido y estimula la proclamación mundial del evangelio. La doctrina debe ser interpretada en función de tal pueblo elegido así como de los individuos elegidos que lo componen. Hemos dejado sin resolver la cuestión espinosa de si la elección está o no condicionada por la presciencia divina de las respuestas humanas.

> ¡Oh la profundidad de las riquezas, y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos! (Rom. 11:33).

Vosotros, hijos de Israel,
Residuo de la grey,
Loores dad a Emmanuel,
Y coronadle Rey,
Loores dad a Emmanuel,
Y coronadle Rey.[150]

---

149 Stendahl, "The Called and the Chosen", pp. 69, 80.
150 Edward Perronet (1726-92) y John Rippon (1751-1836).

Novena parte

LA IGLESIA

71

EL ORIGEN Y LA NATURALEZA DE LA IGLESIA

Los teólogos sistemáticos no siempre han considerado a la doctrina de la iglesia como componente integral o esencial de sus sistemas teológicos. En el siglo XIII Tomás de Aquino no incluyó en su masiva *Summa Theologica* tratamiento alguno de la iglesia,[1] a pesar de que la iglesia per se indudablemente era un tema importante para la iglesia occidental o romana en la alta Edad Media. En el siglo XIX John L. Dagg escribió un tratado separado sobre eclesiología,[2] pero no incluyó el tema en su teología sistemática.[3] Sin embargo, existe actualmente un consenso casi universal entre los teólogos cristianos a los efectos de que la doctrina acerca de la iglesia es una subdivisión correcta y esencial de la teología sistemática.[4]

La doctrina de la iglesia, también llamada eclesiología, incluye no sólo a la iglesia en sí misma (su naturaleza, origen, misión, membresía, ordenamiento o gobierno, adoración y unidad) sino que abarca asimismo el ministerio (general y ordenado), las ordenanzas o sacramentos (bautismo, cena del Señor) y la relación de la iglesia con el gobierno y la sociedad.

Aunque ha existido una tendencia en las décadas recientes a tratar a la iglesia principalmente desde una perspectiva empírica o sociológica,[5] preferimos comenzar con el origen y la naturaleza de la iglesia, primeramente tal como se expresa en la Biblia y luego en la historia posbíblica del cristianismo.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

En primer lugar, es necesario que consideremos el concepto de Israel como la congregación o la asamblea de Dios (o Yahvé) en los escritos veterotestamentarios.[6]

---

1 El orden temático de Tomás, es a saber: la ascensión, Cristo sentado a la diestra de Dios, el poder judiciario de Cristo y los sacramentos (*Summa Theologica* 3.57-60).

2 *A Treatise on Church Order* (Charleston, S.C.: Southern Baptist Publication Society, 1858; ed. reimp., Harrisonburg, Va.: Gano Books, 1982).

3 *A Manual of Theology.*

4 Aun así, según Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 1026, "en ningún momento de la historia del pensamiento cristiano, la doctrina de la iglesia ha recibido el tipo de atención directa y total que han merecido otras doctrinas". Erickson (p. 1027) reconoce que el movimiento ecuménico en el presente siglo "ha empujado a la iglesia hacia la vanguardia de la discusión".

5 Colin W. Williams, *New Directions in Theology Today,* Tomo 4, *The Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), esp. pp. 27-49, 133-69; John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), pp. 346-47; Erickson, *Christian Theology,* pp. 1026-30.

6 John Robert Nelson (1920-), *The Realm of Redemption: Studies in the Doctrine of the Nature of the Church in Contemporary Theology* (London: Epworth Press, 1951), pp. 3-8; George Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1943), pp. 15-29.

A. TERMINOS USADOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO

Los dos sustantivos hebreos empleados para identificar a la congregación de Israel son *qahal* y *'edah*. El primero es usado especialmente en los escritos posexílicos, mientras que el segundo es usado particularmente en Números. Ambos sustantivos son usados en Exodo 12:6; 16:1-3; Números 14:5; 20:6, 8; y 1 Reyes 12:3, 20.[7] Ambos términos tienen acepciones tanto religiosas como no religiosas en el Antiguo Testamento.[8]

Los académicos modernos han intentado distinguir entre los significados de estas dos palabras hebreas, pero no parecen haber logrado un consenso inequívoco al respecto. George Johnston (1913-) parece haber sostenido que *'edah* se refería a la congregación en cuanto "unidad orgánica", mientras que *qahal* se refería a ella en tanto "reunida en asamblea".[9] Para R. W. Kicklighter (1919 -), *qahal* se refería al "pueblo de Israel, ya sea reunido en asamblea o en tanto comunidad organizada", y *'edah* a "toda la congregación de Israel, reunida o no en asamblea, la sociedad en sí misma".[10] Millard Erickson ha identificado el vocablo *qahal* como "convocatoria a reunirse" o "el acto de reunirse en asamblea" y el término *'edah* como el pueblo "reunido ante el tabernáculo de reunión" o como la "comunidad centrada en el culto o en la ley".[11] Para Lothar Coenen (1927-), *'edah* "es el término inequívoco y permanente para designar la comunidad ceremonial como un todo", mientras que *qahal* "es la expresión ceremonial que denota la asamblea que resulta del pacto, la comunidad del Sinaí y, en un sentido deuteronómico, la comunidad en su forma presente".[12] Según John Y. Campbell ambos términos significaban originalmente "una reunión o asamblea efectiva, gente reunida", si bien *'edah* pasó a referirse también a las personas que suelen reunirse, aun cuando no estén efectivamente reunidas en asamblea".[13]

B. TERMINOS USADOS EN LA SEPTUAGINTA

El sustantivo griego *ekklesia* es usado 96 veces. El mismo es usualmente, aunque no siempre, la traducción de *qahal*, la cual es usada 120 veces en el Antiguo Testamento hebreo.[14] *Ekklesia* nunca es utilizada como traducción de *'edah*. La traducción normal para *'edah* es *sunagoge*, si bien *sunagoge* algunas veces es la traducción de *qahal*.[15]

C. TERMINO ARAMEO

El término arameo que denotaba la congregación de Israel parece haber sido *kenista'*.[16]

D. ETIMOLOGIA DE *EKKLESIA*

Ciertos académicos modernos han subrayado que la etimología del sustantivo griego *ekklesia*, a saber *ek*, -"fuera de", y *kalein*, "llamar", y consecuentemente la idea de la iglesia en cuanto "llamada por Dios [hacia fuera] *del mundo*", debería ser un factor importante para la comprensión de la iglesia cristiana.[17] Sin embargo, esta posición ha sido rechazada por otros estudiosos, incluyendo a Fenton John Anthony Hort (1828-92).[18] George Johnston ha argumentado que *ekklesia* no conlleva en sí misma el significado de "llamada a estar fuera del mundo", sino que más bien "enfatiza... la *intencionalidad* de la comunidad reunida en asamblea".[19] John Y. Campbell ha observado que "ni *ekkalein* ni el adjetivo *ekkletos* aparecen en absoluto en la literatura cristiana primitiva".[20] En el griego extrabíblico "*ekklesia* siempre significa sólo una asamblea, una reunión y no el cuerpo de personas que se reúne o junta en asamblea".[21]

II. NUEVO TESTAMENTO

El concepto de iglesia o de comunidad de Jesucristo está expresado en el Nuevo Testamento principalmente en los usos del sustantivo griego *ekklesia* en cuanto término central, así como por medio de numerosas metáforas.

A. EL SUSTANTIVO *EKKLESIA*

1. Su adopción

No todos los académicos modernos han afirmado que el uso de *ekklesia* para referirse a los seguidores o discípulos de Cristo tenga sus raíces en la Septuaginta. John Y. Campbell rechazó por falta de evidencia la ampliamente "aceptada opinión de que al usar la palabra *ekklesia* los primeros cristianos

---

[7] Lothan Coenen, "Church, Synagogue", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3 tomos (Grand Rapids: Zondervan, 1975-78), 1:295.
[8] Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 36, n. 2; p. 37, n. 2.
[9] Ibíd., p. 37, n. 2.
[10] "The Origin of the Church", en Duke K. McCall, ed., *What Is the Church? A Symposium of Baptist Thought* (Nashville: Broadman Press, 1958), p. 31.
[11] *Christian Theology*, pp. 1031-32.
[12] "Church, Synagogue", 1:295.
[13] "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word *ekklesia*", en *Three New Testament Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1965), p. 44.
[14] Harvey Eugene Dana y Leonidas Marcellus Sipes (1884- ?), *A Manual of Ecclesiology* (2a. ed.; Kansas City, Kans.: Central Seminary Press, 1944), pp. 27, 28. Dana and Sipes (pp. 27-30) identificaron seis significados diferentes del término *ekklesia:* (1) "una reunión de individuos"; (2) "un grupo reunido para un propósito especial"; (3) "una asamblea en una localidad particular para propósitos religiosos, usualmente para adoración"; (4) "una reunión formal de todo el pueblo de Israel en la presencia de Yahvé"; (5) "todo Israel en un sentido ideal, como la peculiar posesión de Yahvé" y (6)"el remanente de los fieles en Israel que regresaron del exilio babilónico".
[15] Erickson, *Christian Theology*, p. 1032.
[16] Nelson, *The Realm of Redemption*, p. 7; Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 43.
[17] Por ejemplo, Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trad. Lionel R. M. Strachan (London: Hodder and Stoughton, 1910), pp. 112-13.
[18] *The Christian Ecclesia* (London: Macmillan, 1897), pp. 5-6.
[19] *The Doctrine of the Church in the New Testament*, pp. 35-36.
[20] "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word *ekklesia*", p. 42.
[21] Ibíd., p. 43.

hayan pedido prestado un término del Antiguo Testamento a los fines de expresar su pretensión de ser el pueblo de Dios, el sucesor legítimo del Israel del Antiguo Pacto". Más bien, lo habrían usado primeramente para describir sus reuniones y posteriormente para referirse a grupos de personas que se congregaban.[22] George Johnston es un buen representante de quienes subrayan la raíz de la expresión en la Septuaginta. Elabora una triple afirmación acerca de por qué los cristianos habrían adoptado el término *ekklesia:* En primer lugar, en griego, la lengua franca de la época, solamente *ekklesia* podía identificar a la comunidad mesiánica, en cuanto *sunagoge* tenía sus limitaciones. En segundo lugar, *ekklesia* "no era tan distintivamente judía como para ser impropia" para los cristianos gentiles. En tercer lugar, a través de la Septuaginta, la palabra "tenía autoridad bíblica y le era familiar a todos".[23]

2. Los diversos matices de sus usos

No es meramente la frecuencia de la aparición de *ekklesia* en el Nuevo Testamento, a saber 114,[24] sino más bien la diversidad de su alcance lo que ha atraído la atención de los eclesiólogos. Los bautistas, por ejemplo, han tenido un interés peculiar y persistente en los usos de *ekklesia,* tal como lo demuestran los escritos de sus eclesiólogos;[25] ello ha sido probablemente motivado en parte por el deseo de demostrar la preponderancia de las referencias a iglesias particulares o locales.

La palabra *ekklesia* es usada tres veces en Hechos 10 en un sentido totalmente no cristiano. Se refiere a la asamblea de ciudadanos en una ciudad "para propósitos judiciarios"[26] (v. 39) y a una turba (vv. 32, 41). Tal uso "clásico"[27] o "secular"[28] no tiene nada que ver con la comunidad cristiana per se.

En segundo lugar, *ekklesia* es usada ocasionalmente para referirse a la congregación de Israel (Hech. 7:38; Heb. 2:12).

En tercer lugar, el término es usado a veces genéricamente en referencia a la iglesia cristiana, es decir, apuntando a cualquier iglesia pero no a una congregación en particular. Tal parece ser el caso en Mateo 18:17; 1 Corintios 12:28; 1 Timoteo 3:15; y Santiago 5:14.[29]

En cuarto lugar, *ekklesia* parece ser empleada a veces en referencia a los

---

22 Ibíd., pp. 41, 54.
23 *The Doctrine of the Church in the New Testament,* pp. 43-44.
24 Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* p. 33. Earl Dwight Radmacher (1931-), *The Nature of the Church* (Portland, Ore.: Western Baptist Press, 1972), pp. 413-15, también enumeró 114 casos, si bien Edward Thurston Hiscox (1814-1901), *The New Directory for Baptist Churches* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1894), p. 22, encontró 115 usos; B. H. Carroll, *Ecclessia: The Church* (Louisville: Baptist Book Concern, 1903), pp. 6, 37-40, informó acerca de 117, aunque enumeró sólo 113, y Jesse Burgess Thomas (1832-1915), *The Church and the Kingdom: A New Testament Study* (Louisville: Baptist Book Concern, 1914), pp. 205-06, informó acerca de 113 pero sumó 110.
25 Dagg, *A Treatise on Church Order,* pp. 74-79, 100-39; Edwin Charles Dargan (1852-1930), *Ecclesiology: A Study of the Churches* (Louisville: Charles T. Dearing, 1897), pp. 25-35; Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* pp. 66-68; Radmacher, *The Nature of the Church,* pp. 123-48.
26 Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* p. 34.
27 Ibíd.,
28 Thomas, *The Church and the Kingdom,* pp. 220-21.
29 Dargan, *Ecclesiology,* pp. 30-31; Stevens, *Doctrines of the Christian Religion,* p. 301.

cristianos vivientes en un sentido colectivo: la iglesia que es perseguida por Saulo de Tarso (Hech. 8:8; Gál. 1:13; 1 Cor. 15:9; Fil. 3:6), la iglesia "por toda Judea y Galilea y Samaria" (Hech. 9:31), y la iglesia en un sentido amplio (1 Cor. 10:32; Rom. 16:23).[30]

En quinto lugar, la mayoría abrumadora[31] de los usos de *ekklesia* se remite a iglesias locales. E. C. Dargan diferenció los usos locales "particulares" de los usos locales "no particulares"; los primeros serían aquellas iglesias que se mencionaban específicamente por su nombre.[32]

En sexto lugar, especialmente en Efesios y Colosenses, *ekklesia* se refiere a la totalidad de la compañía de los verdaderos creyentes en Jesucristo de todas las edades, ya sea en la tierra o en el cielo.[33]

Finalmente, *ekklesia* es utilizada ocasionalmente en un sentido celestial o escatológico (Ef. 5:27; Heb. 12:23).[34]

Las clasificaciones de los usos neotestamentarios de *ekklesia* resultarán aun más evidentes por medio del siguiente cuadro:

Dargan:[35]	**Thomas:**[36]	**Dana-Sipes:**[37]	**Radmacher:**[38]
▲ No referidos a la "iglesia" Hech. 7:38 Hech. 19:32, 39, 41 Heb. 2:12 ▲ Iglesia(s) local(es) particular(es) > Singular: Hech. 5:11 Hech. 8:1 Hech. 11:22, 26 Hech. 12:1, 5 Hech. 13:1 Hech. 14:27 Hech. 15:3, 4, 22 Hech. 18:22 Hech. 20:17 Rom. 16:1, 5 Rom. 16:23 (?) 1 Cor. 1:2 1 Cor. 6:4 1 Cor. 16:19 2 Cor. 1:1	▲ Uso secular Hech. 19:32, 39, 41 ▲ Uso israelita Hech. 7:38 Heb. 2:12 ▲ Uso celestial Heb. 12:23 ▲ Asambleas individuales > Cuerpo local en una casa privada Rom. 16:5 (+ 3 adicionales) > Cuerpo local en una ciudad particular Hech. 8:1 (+ 30 adicionales) > Grupo territorial Hech. 9:31 Gál. 1:2, 22	▲ No referidos a la "iglesia" Hech. 19:32, 39, 41 ▲ Iglesias locales (93 usos)	▲ Uso no técnico Hech. 7:38 Hech. 19:32, 39, 41 Heb. 2:12 ▲ Uso subtécnico 1 Tes. 1:1 1 Tes. 2:14 2 Tes. 1:1, 4 ▲ Uso técnico Mat. 18:17 (2) Hech. 2:47 Hech. 5:11 Hech. 8:1, 3 Hech. 11:2, 26 Hech. 12:1, 5 Hech. 13:1 Hech. 14:23, 27 Hech. 15:3, 4, 22, 41 Hech. 16:5 Hech. 18:22 Hech. 20:17

---

30 Dargan, *Ecclesiology,* pp. 31-33; Stevens, *Doctrines of the Christian Religion,* p. 301.
31 Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* p. 67, enumeró 93 casos; Thomas, *The Church and the Kingdom,* p. 226, enumeró 92.
32 *Ecclesiology,* pp. 27-30. Dargan distinguió también en cada caso entre usos singulares y plurales de *ekklesia.*
33 Ibíd., pp. 33-34; Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* pp. 51-57. "Pablo usa la palabra *ekklesia* más que cualquier otro escritor del Nuevo Testamento" (Erickson, *Christian Theology,* p. 1032).
34 Thomas, *The Church and the Kingdom,* pp. 223-25.
35 Dargan, *A Manual of Ecclesiology,* pp. 26-34.
36 Thomas, *The Church and the Kingdom,* pp. 220-86.
37 Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* pp. 33-69.
38 Radmacher, *The Nature of the Church,* pp. 413-15.

Dargan:	Thomas:	Dana-Sipes:	Radmacher:
Col. 4:15, 16 Film. 2 1 Tes. 1:1 2 Tes. 1:1 3 Jn. 6, 9, 10 Apoc. 2:1, 8, 12, 18 Apoc. 3:1, 7, 14 > Plural: Hech. 15:41 1 Cor. 16:1 2 Cor. 8:1 2 Cor. 8:18 (?) 2 Cor. 8:19 2 Cor. 8:23 (?) 2 Cor. 11:8 Gál. 1:2, 22 1 Tes. 2:14 Apoc. 1:11 Apoc. 2:7, 11, 17 Apoc. 2:23 (?) Apoc. 2:29 Apoc. 3:6 Apoc. 22:16 (?) ▲ Iglesia(s) local(es) no particular(es) > Singular: Mat. 18:17 Hech. 14:23 1 Cor. 4:17 1 Cor. 11:18, 22 1 Cor. 14:4-35 Fil. 4:15 1 Tim. 3:5 1 Tim. 5:16 Stg. 5:14 > Plural: Hech. 16:15 Rom. 16:4 1 Cor. 7:17 1 Cor. 11:16 1 Cor. 14:33, 34 2 Cor. 8:18, 23, 24 2 Cor. 11:28 2 Cor. 12:13 2 Tes. 1:4 Apoc. 2:23 Apoc. 22:16			Rom. 16:1, 4, 5, 16, 23 1 Cor. 1:2 1 Cor. 4:17 1 Cor. 6:4 1 Cor. 7:17 1 Cor. 10:32 1 Cor. 11:16, 18, 22 1 Cor. 14:4, 5, 12, 19, 23, 28, 33, 34, 35 1 Cor. 16:1, 19 (2) 2 Cor. 1:1 2 Cor. 8:1, 18, 19, 23, 24 2 Cor. 11:8, 28 2 Cor. 12:13 Gál. 1:2, 22 Fil. 4:15 Col. 4:15, 16 1 Tim. 3:5, 15 1 Tim. 5:16 Film. 2 Stg. 5:14 3 Jn. 6, 9, 10 Apoc. 1:4, 11, 20 (2) Apoc. 2:1, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 23, 29 Apoc. 3:1, 6, 7, 13, 14, 2 Apoc. 22:16 > Uso submetafórico Hech. 9:31 1 Cor. 15:9 Gál. 1:13 Fil. 3:6 Hech. 20:28
▲ Sentido genérico Mat. 18:17 1 Cor. 12:28 1 Tim. 3:5 Stg. 5:14	▲ Sentido genérico > Sentido distributivo (toda iglesia) 1 Cor. 4:17 (+ 1 adicional)	▲ Sentido genérico Mat. 16:18 Mat. 18:17 (2) ▲ Asamblea de Israel Hech. 7:38 Heb. 2:12	

Dargan:	Thomas:	Dana-Sipes:	Radmacher:
▲ Sentido colectivo (bajo persecución) Hech. 8:3 1 Cor. 15:9 Gál. 1:13 Film. 3:6	> Sentido colectivo 1 Cor. 7:17 1 Cor. 11:16 (+ 12 adicionales) > Sentido descriptivo 1 Cor. 14:34 (+ 21 adicionales)		
▲ Uso extendido Hech. 9:31 Rom. 16:23 1 Cor. 10:32	▲ Pretendidas excepciones al uso particular Hech. 20:17 Rom. 16:23 1 Cor. 10:32 1 Cor. 12:28 1 Cor. 15:9 1 Tim. 3:14, 15	▲ Uso ideal como Israel espiritual 1 Cor. 12:28 Ef. 1:22 Ef. 3:10, 21 Ef. 5:23, 25, 29, 32 Col. 1:18, 24	▲ Uso metafórico Mat. 16:18 1 Cor. 12:28 Ef. 1:22 Ef. 3:10, 21 Ef. 5:23, 24, 25, 27, 29, 32 Col. 1:18, 24 Heb. 12:23
	▲ Erróneamente supuesto como referencia a la iglesia universal Mat. 16:18	▲ Uso escatológico Ef. 5:27 Heb. 12:23	
▲ Uso universal Mat. 16:18 Hech. 20:28 Ef. 1:22 Ef. 3:10, 21 Ef. 5:23-32 Col. 1:18, 24 Heb. 12:23	▲ Uso universal representado por lo local Hech. 20:28 1 Cor. 10:32 1 Cor. 11:22 1 Cor. 12:28 Ef. 1:22 Ef. 5:23 Col. 1:18, 24		

B. JESUS Y LA IGLESIA

1. *Lenguaje en los Evangelios*

Uno descubre enseguida que *ekklesia* es usada sólo tres veces en la totalidad de los cuatro Evangelios; en los cuatro casos se inserta en dichos de Jesús referidos por Mateo: "y sobre esta roca edificaré *mi*[39] iglesia" (16:18); "y si él no les hace caso a ellos, dilo a la iglesia; y si no hace caso a la iglesia, tenlo por gentil y publicano" (18:17). Cabe agregar que Jesús se dirigió también a sus discípulos designándolos como "manada pequeña" (*to mikron poimnion*) (Luc. 12:32) y declaró que "habrá un solo rebaño (*mia poimne*) y un solo pastor" (Juan 10:16c).

---

[39] La palabra "mi" refleja uso enfático en el texto griego.

2. *Vigencia de la iglesia como fruto de la intención de Jesús*

Contradiciendo la presuposición y enseñanzas centenarias según las cuales Jesús fundó y estableció la iglesia cristiana, varios autores modernos han cuestionado dicha postura o han provisto explicaciones alternativas.[40] Primeramente están aquellos que han negado que Jesús hubiera intentado crear o que de hecho hubiera creado una congregación o comunidad de discípulos. Para Walter Ernest Bundy (1889-?):

> La iglesia en cuanto órgano oficial de su fe y futura forma de organización para sus seguidores nunca figuró en la perspectiva religiosa del Jesús histórico. En efecto, la idea de la iglesia se contradice con la totalidad de su perspectiva religiosa. Jesús no entendía el futuro en función de siglos sino que pensaba y hablaba acerca del futuro en función de semanas y meses. En el futuro veía solamente el reino de Dios.[41]

Según Dietrich Bonhoeffer:

> Esencialmente, Jesucristo no fue ni fundador (*Stifter*) de la comunidad religiosa cristiana (*Religionsgemeinschaft*) ni fundador de una religión.[42]

Ernest Findlay Scott (1868-1954) declaró:

> Jesús mismo no impartió direcciones acerca de cómo sus seguidores habían de ordenar su sociedad. Sólo les dio una tarea a cumplir y los dejó librados a que descubrieran por sí mismos cómo debían hacerlo del modo más efectivo.
>
> ....
>
> No planeó deliberadamente esta nueva sociedad pero ella se originó con él, no meramente porque él le dio el impulso que condujo a su formación, sino de un modo más definido. Consistió desde el principio de sus seguidores personales quienes apuntaron a continuar, luego de su partida, la vida que habían conocido en su compañía... No hubo una ruptura con su vida anterior, no hubo ningún nuevo comienzo.[43]

De manera similar, según Maurice Goguel (1880-1955):

> Jesús no instituyó ni tampoco previó la iglesia. No creyó que sus discípulos habrían de esperar mucho tiempo para su regreso. La iglesia como tal comenzó a existir al día siguiente de su pasión y fue una sociedad derivada de su obra...[44]

En segundo lugar, algunos han concluido que Jesús no fundó la iglesia porque refundó el antiguo Israel. Henry Leighton Goudge (1866-1939) reconoció: "Sin duda, el Señor y el Espíritu a quien él envió transformaron la iglesia de tal modo que podemos hablar de él, si lo deseamos, como el fundador de la iglesia tal como la conocemos ahora..." Pero agregó:

> Nuestro Señor no fundó la iglesia, pues la iglesia estaba en el mundo mucho antes de que él lo estuviera. Más bien,... "Dios le puso a él por cabeza sobre todas las cosas para la iglesia" (Ef. 1:22)...
>
> ¿Quién fue entonces el fundador de la iglesia y cuándo la fundó? El fundador de la iglesia fue Yahvé,... y la fundó cuando llamó a Abraham...[45]

En tercer lugar, otros pensadores han sostenido que la idea de la iglesia podía encontrarse de modo embrionario en la enseñanza y el ministerio de Jesús. Ernst von Dobschütz (1870-1934) insistió en que "Jesús no fue un *Kirchengründer* o *Religionsstifter* [fundador de una iglesia o una religión], sino el Mesías de su pueblo y el realizador de la profecía". De hecho, "la iglesia" estaba "implícita en la actividad misma de Jesús y sus discípulos"; "Jesús deseaba que sus discípulos preservaran la clase distintiva de comunidad que ya tenían".[46] R. Newton Flew estableció cinco fundamentos de la postura según la cual la iglesia derivó de la enseñanza y la actividad de Jesús: su enseñanza acerca de "un nuevo Israel"; su enseñanza socioética que presupone "una nueva comunidad"; su enseñanza sobre el mesianismo que implica una comunidad unida; su mensaje constitutivo de comunidad; y las misiones de los Doce y los Setenta que presagian la misión de una nueva comunidad. "Jesús entonces se imaginó un nuevo Israel, que estuviera formado por la pequeña manada y viviera bajo el imperio real de Dios en una nueva era."[47]

Finalmente, otro grupo de estudiosos cristianos ha afirmado inequívocamente que Jesús fue el fundador de la iglesia cristiana. Según Karl Heim (1874-1958): "El origen de la comunidad... no es otra cosa es desde el principio hasta el final que la obra del Cristo histórico, quien como Perfeccionador con poder por encima del espacio y del tiempo, extendió y continuó la obra de su vida."[48] Charles Clayton Morrison (1874-1966) afirmó:

> Por sobre todas las cosas que Jesús dijo o hizo, lo que figura como su logro supremo es que formó una comunidad orgánica para llevar adelante en la historia la revelación de Dios que se había dado a Israel. Hizo esto... con deliberada intención.[49]

John Wick Bowman (1894-?) identificó la "intención" de Jesús de la siguiente manera:

---

40 Aquí dependemos del trabajo de Nelson en *The Realm of Redemption*, pp. 19-28.
41 *The Religion of Jesus* (London: Cassell and Co., Ltd., 1929), p. 299.
42 *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1954), p. 104.
43 *The Nature of the Early Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), pp. 6, 28-29.
44 *Le problème de l'Église*, ed. Maurice Goguel (Paris: Presses universitaires de Paris, 1947), p. 29, tal como es traducido y citado por Nelson, *The Realm of Redemption*, p. 22, con una pequeña adaptación.

45 *The Church of England and Reunion* (London: S.P.C.K., 1938), pp. 93, 94.
46 Nelson, The Realm of Redemption, pp. 23-24, basado en von Dobschütz, "Die Kirche im Urchristentum", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929): 113-14.
47 *Jesus and His Church: A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament*, pp. 48-122, esp. 121-22.
48 *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*, Tomo III, *Jesus der Weltvollender: Der Glaube an die Versöhnung, und Weltverwaltung* (3a. ed.; Hamburg: Furche-Verlag, 1952), p. 225. Le debo la referencia a W. Mark Wagner.
49 *What Is Christianity?* (Chicago: Willett, Clark and Co., 1940), p. 108.

> A través de dichos directos, por medio de parábolas, a través del desafío a los hombres a poner su fe en él, por medio de la extraña parábola actuada de los "doce" y a través del establecimiento de la "comida en comunidad", Jesús hizo evidente a sus discípulos íntimos que deseaba formar un grupo que debía vivir la vida del reino en la más cercana comunión con él como Mediador. Esta *intención* de nuestro Señor fue tan única como excepcional ha sido su fruto en la historia religiosa de la humanidad.[50]

De modo similar, George Johnston escribió que "cualquier respuesta que sea dada a la cuestión histórica, no puede haber la más mínima duda de que la relación de Jesús con la iglesia es la del fundador enviado por Dios: Jesús en su vida, muerte y resurrección".[51]

La cuarta posición parece interpretar correctamente la intención de Jesús mientras que la tercera ofrece restricciones importantes para el uso del término "fundador".

C. COMIENZO DE LA IGLESIA

Estrechamente relacionado con la cuestión de la relación de Jesús con la iglesia está el problema del momento del surgimiento de la iglesia cristiana. Para algunos pensadores se trata de un tema que les resultaba indiferente a los cristianos primitivos y por ende lo debe ser para los cristianos modernos.[52] En segundo lugar, el origen de la iglesia ha sido remontado al llamado de Jesús a sus discípulos y sus dichos sobre el reino.[53] En tercer lugar, en vista al gran significado de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo y de los dichos dominicales acerca de la construcción de la iglesia y de Pedro en cuanto "roca" (Mat. 16: 16-18) para el dogma católico romano de la primacía de Pedro, uno podría suponer fácilmente que los exegetas y teólogos católicos modernos habrían identificado los sucesos en Cesarea de Filipo como punto de partida de la iglesia, pero tal no ha sido el caso.[54] En cuarto lugar, la última cena ha sido identificada como el momento de origen de la iglesia.[55] En quinto lugar, se ha dicho a menudo que la iglesia inauguró su existencia en el momento de la resurrección de Jesús o inmediatamente después.[56] En sexto lugar, numerosos estudiosos cristianos ha concluido que la iglesia cristiana no comenzó hasta la venida del Espíritu Santo en el día de Pentecostés.[57] Finalmente, se ha intentado desarrollar una respuesta compuesta que incluya todas o la mayor parte de las otras respuestas a la pregunta planteada.[58]

D. METAFORAS O IMAGENES DE LA IGLESIA

Pero ser consciente de los variados usos de *ekklesia* en el Nuevo Testamento, probar la relación de Jesús con la iglesia y descubrir que el origen temporal de la iglesia ha sido concebido de diversas maneras no agota la doctrina de la iglesia en el Nuevo Testamento. Las metáforas o imágenes también precisan ser tratadas. En su estudio exhaustivo[59] de las imágenes de la iglesia en el Nuevo Testamento, Paul S. Minear identificó 96 imágenes diferentes, si bien a otros les pueda resultar difícil reconocer algunas de estas imágenes.

1. *Imágenes principales*

Consideraremos, de un modo un tanto arbitrario, que las "principales imágenes" del Nuevo Testamento son aquellas que aparecen tres o más veces en el mismo.

a. Cuerpo de Cristo (*soma Christou*)

Pablo se refirió a "un solo cuerpo" (1 Cor. 12:13), a "un cuerpo" (Ef. 2:16; 4:4), al "cuerpo de Cristo" (1 Cor. 12:27; Ef. 4:12), a "un cuerpo en Cristo" (Rom. 12:5), a "su cuerpo" (Ef. 1:23; 5:23, 30; Col. 1:24) y al "cuerpo" (Ef. 4:16; Col. 1:18a; 2:19). El cuerpo del Cristo estaba íntimamente asociado con sus "miembros" (1 Cor. 12:12, 27; Rom. 12:5; Ef. 5:30), y con Cristo como su ca-

---

50 *The Intention of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), p. 224.

51 *The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 56.

52 Arthur James Mason (1851-1928), "Conceptions of the Church in Early Times", en H. B. Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and the Ministry* (London: Macmillan, 1918), p. 5.

53 Flew, *Jesus and His Church*, pp. 35-39; Friedrich Heiler, *Im Ringen um die Kirche* (1931), interpretado por Erich Foester, "Kirche wider Kirche", *Theologische Rundschau* 4 (1932): 132, y traducido y reinterpretado por Nelson, *The Realm of Redemption*, p. 27.

54 Algunos biblistas no abordan el tema cuando comentan Mateo 16:18: John L. McKenzie, S.J. , "The Gospel according to Matthew", en *The Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E.Brown, S.S., Joseph A. Fitzmyer, S.J. y Roland E. Murphy, O. Carm., 2 tomos (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968), 2:91-92. Otros consideran que la construcción de la iglesia fue resultado o consecuencia de la resurrección de Jesús: Rudolf Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1:1—16:20*, Die Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1985), p. 152. Un tercer grupo, mientras que admite una preparación durante el ministerio de Jesús, concluye que la iglesia se dio a conocer públicamente o fue "formalmente constituida" el día de Pentecostés: Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 272-74, y Aelred Graham, O.S.B. (1907-), "The Church on Earth", en Smith, ed.: *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 693-95. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu* (4a. ed.; Paris: J. Gabalda, 1927), pp. 324-25, se refirió a la *ekklesia* de Mateo 16:18 como "un grupo restringido de creyentes" cuyos miembros aumentarían tal como lo hace la semilla de mostaza.

55 Ferdinand Kattenbusch, "*Der Quellort der Kirchenidee*", en *Festgabe für Adolf Harnack* (Tübingen, 1921), pp. 169 ss., y Karl Ludwig Schmidt, *"Die Kirche des Urchristentums"*, en Schmidt, ed., *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag 7 November 1926* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927), p. 295, tal como es citado por Nelson, *The Realm of Redemption*, pp. 34-35.

56 Brunner, *The Mediator*, p. 563; Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 56; Edwin Lewis, "Constructive Statements: Evangelical", en Roderic Dunkerley, ed., *The Ministry and the Sacraments* (New York: Macmillan, 1937), p. 478; Küng, *The Church*, pp. 70-79, esp. 75; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (London, New York: Macmillan, 1970), p. 97.

57 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (ed. 1954), p. 103; Lionel S. Thornton, C. R., *The Common Life in the Body of Christ* (London: Dacre Press, 1942), p. 190; Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, pp. 135-39; Chafer, *Systematic Theology*, 4:45-46; Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, p. 114; Marshall, *Kept by the Power of God*, pp. 59, 60; Radmacher, *The Nature of the Church*, p. 211; Erickson, *Christian Theology*, p. 1048.

58 Ver arriba, n. 54, referente a Ott y Graham. Según Strong, *Systematic Theology*, p. 900, "la iglesia existía en germen antes del día de Pentecostés". Para Hanson y Hanson, *Reasonable Belief*, p. 215, el origen de la iglesia yace tanto en su fundación institucional por parte de Jesús durante su ministerio público como en su devenir "carismático, escatológico" luego de la resurreción de Jesús y del día de Pentecostés.

59 *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960). Ver asimismo Sohn, *The Divine Election of Israel*, pp. 241-61.

beza (Ef. 1:22; Ef. 5:23; Col. 1:18a). Esta metáfora es la que más frecuentemente se menciona en el Nuevo Testamento y es estrictamente paulina.

b. Pueblo de Dios (*laos theou*)

Al prohibir el matrimonio de creyentes con inconversos, Pablo combinó Levítico 26:12 y Ezequiel 37:27 para producir la cita: "Habitaré y andaré entre ellos. Yo seré su Dios, y ellos serán *mi pueblo* (*mou laos*)" (2 Cor. 6:16c). Según el mismo apóstol, los gentiles han sido incluidos entre los "vasos de misericordia", como lo demuestran las palabras de Oseas:[60] "Al que no era mi pueblo llamaré pueblo mío" (Rom. 9:25). Por otra parte Pedro, apropiándose del lenguaje de Exodo 19:5, identificó a los cristianos como "un pueblo que pertenece a Dios" (*laos eis peripoiesin*). "Vosotros en el tiempo pasado no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios" (*laos theou*) (1 Ped. 2:10a).

c. Luz del mundo (*fos tou kosmou*), hijos de la luz (*uioi tou fotos*), luminares en el mundo (*fosteres en kosmo*)

Estos usos íntimamente relacionados entre sí se centran en la consideración de los cristianos como luz. Los discípulos de Jesús como ciudadanos del reino de Dios deben brillar como una luz colocada en un candelero, de modo que los hombres vean sus buenas obras y glorifiquen a Dios el Padre (Mat. 5:14-16). En la parábola del mayordomo injusto se dice que "los hijos de este mundo son en su generación más sagaces que los hijos de luz" (Luc. 16:8). Los "hijos de Dios" deben "resplandecer como luminares en el mundo" "en medio de una generación torcida y perversa" (Fil. 2:15).

d. Virgen de Cristo, novia de Cristo, esposa de Cristo

Pablo declaró a los creyentes corintios: "os celo con celo de Dios pues os he desposado con un solo marido, para presentaros como una virgen pura (*parthenon agnen*) a Cristo" (2 Cor. 11:2). Exhortando a las esposas a estar sujetas a sus maridos el mismo apóstol escribió: "porque el esposo es cabeza de la esposa (*gunaikos*), así como Cristo es cabeza de la iglesia" (Ef. 5:23a), dando a entender que la iglesia es la esposa de Cristo. En la visión del Apocalipsis aparece "la nueva Jerusalén, que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia (*numfen*) adornada para su esposo" (21:2).[61]

e. Extraños (o extranjeros o refugiados o peregrinos, o exiliados o nómadas)

Pedro se dirigió a sus lectores cristianos designándolos como "expatriados", "exiliados" o "refugiados" (*parepidemois*) (1 Ped. 1:1). Posteriormente en

---

60 Oseas 2:23c.
61 Un estudio definitivo de esta metáfora es el de Claude Chavasse, *The Bride of Christ: An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity* (London: Religious Book Club, 1939?).

la misma carta los llamó "extraños y peregrinos" o "extraños y expatriados" o "extranjeros y extraños" o "visitantes y peregrinos" (*paroikous kai parepidemous*) (2:11). Del mismo modo, los modelos de fe son llamados "extranjeros y peregrinos (*xenoi kai parepidemoi*) en la tierra" (Heb. 11:13).

2. *Otras imágenes*

En las enseñanzas de Jesús se hace referencia a la "manada pequeña" (Luc. 12:32) y a "un rebaño" (Juan 10:16). Pablo se refirió dos veces a los cristianos como "la semilla", "la descendencia" o "la progenie" de Abraham (*tou Abraam sperma*) (Gál. 3:29) o "toda la simiente" o "toda la descendencia de Abraham" o "todos sus descendientes" (*panti to spermati*) (Rom. 4:16b). Asimismo Pablo se refirió dos veces al cuerpo de cristianos designándolo el "nuevo hombre", una vez en el contexto de la reconciliación de los judíos con los gentiles (*ena kainon anthropon*, Ef. 2:15b) y otra vez en el contextos de la renovación de la imagen de Dios (*ton neon ton anakainoumenon*, Col. 3:10). Jesús comparó a sus discípulos con la "sal de la tierra" (*to alas tes ges*) la cual no debe perder su sabor (Mat. 5:13), y con las ramas de la vid (*klemata*) la cual debe dar mucho fruto (Jn. 15:5). En Hechos se hace referencia a "la multitud (*plethous*) de los que habían creído" (4:32). Las metáforas de Pablo respecto de la iglesia incluyeron "el Israel de Dios" (Gál. 6:16), el "templo de Dios" (*naos theou*) (1 Cor. 3:16, 17), "colaboradores de Dios" (*theou sunergoi*) (1 Cor. 3:9a), el "huerto de Dios" (*theou georgion*) (1 Cor. 3:9b), el "edificio de Dios" (*theou oikodom*) (1 Cor. 3:9c), y "la comunión del Espíritu Santo" (*he koinonia tou hagiou pneumatos*) (2 Cor. 13:14).[62] Pedro llamó a los cristianos "linaje escogido" (*genos eklekton*), "real sacerdocio" (*basileion hierateuma*) y "nación santa" (*ethnos hagion*) (1 Ped. 2:9a), mientras que Juan usó el término de "la señora elegida y sus hijos" (*eklekte kupia kai tois teknois autes* (2 Jn.1a).

Los biblistas y teólogos actuales de diversas denominaciones o confesiones cristianas están demostrando un alto grado de consenso en su exposición de las principales metáforas neotestamentarias referidas a la iglesia, tal como lo explicará el siguiente cuadro:

Lesslie Newbigin, *The Household of God* [La casa de Dios] (1953)[63]	**Hans Küng,** *The Church* [La iglesia] (1967)[64]	**Edmund Clowney,** "Toward a Biblical Doctrine of the Church" [Hacia una doctrina bíblica de la iglesia] (1968)[65]	**Dale Moody,** *The Word of Truth* [La palabra de verdad] (1981)[66]
1. La congregación de los fieles o los creyentes	1. El pueblo de Dios	1. El pueblo de Dios	1. La iglesia y Dios a. El pueblo de Dios b. El templo de Dios

---

62 Sobre la última metáfora ver arriba, cap. 55, III.
63 (London: SCM Press, 1953; New York: Friendship Press, 1954), pp. 26-122.
64 Pp. 107-260.
65 *The Westminster Theological Journal*, pp. 32-81.
66 Pp. 442-48.

Lesslie Newbigin	Hans Küng	Edmund Clowney	Dale Moody
2. El cuerpo de Cristo (incluyendo al pueblo de Dios)	2. La creación del Espíritu	2. El reino y el cuerpo de Cristo	2. La iglesia y Cristo a. El cuerpo de Cristo b. La novia de Cristo
3. La comunidad del Espíritu Santo	3. El cuerpo de Cristo	3. La comunión del Espíritu Santo	3. La iglesia y el Espíritu Santo a. Comunión del Espíritu Santo b. Ministerio de servicio del Espíritu Santo

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. EL TERMINO "IGLESIA" EN LAS LENGUAS ROMANCES Y GERMANICAS

Las lenguas romances del sur de Europa derivaron sus palabras para designar la asamblea o comunidad de cristianos del término griego *ekklesia.* Así, en italiano se dice *chiesa,* en francés *église,* en español "iglesia", y en portugués *igreja.* Por otro lado los pueblos germánicos del norte de Europa derivaron su palabra básica para designar la asamblea o comunidad cristiana de otra palabra griega. Los godos, cuando invadieron los pueblos grecoparlantes, escucharon a estos últimos referirse a sus lugares de adoración cristiana como "pertenecientes al Señor" (*kuriakon*). Al parecer no distinguían entre el edificio y la congregación, de manera que los godos probablemente derivaron su palabra para designar a ambos del término *kuriakon.* Así, el idioma alemán tiene el término *kirche,* los lenguajes escandinavos tienen palabras similares, los escoceses se refieren a *kirk* y en inglés se dice *church.*[67]

B. ERA PATRISTICA

Durante la era de los Padres de la iglesia, la estructura de las iglesias experimentó un cambio, se desarrolló la doctrina de la primacía de Pedro y por ende de la Iglesia Católica y se identificaron ciertas "marcas" distintivas de la verdadera iglesia.

1. *Cambios estructurales*

Las congregaciones cristianas localizadas dentro de numerosas ciudades del Imperio Romano mantenían en algunos casos múltiples lugares de

67 Karl Ludwig Schmidt, "*ekklesia*", *Theological Dictionary of the New Testament,* 3:531-32, n. 92; Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology,* pp. 13-20.

encuentro; inicialmente tuvieron diversas formas de liderazgo, manteniéndose unidas principalmente por los lazos de amor y comunión cristianos. Durante los siglos II y III el esquema de un obispo solitario o monárquico para cada ciudad se transformó en la norma. Es a partir del siglo IV que las congregaciones rurales fueron definidas geográficamente como parroquias, un término derivado del griego *paroikiai,* originariamente usado para designar las iglesias caseras; así las diócesis episcopales llegaron a estar compuestas por diferentes parroquias.[68]

2. *Supuesta primacía de Pedro entre los restantes apóstoles y de la iglesia de Roma entre todas las iglesias*

La doctrina de la primacía de la iglesia de Roma sobre todas las demás iglesias fue desarrollada en un contexto histórico en el cual la ciudad de Roma era considerada "la venerable capital antigua" del Imperio Romano y su iglesia la "única sede apostólica de Occidente"; la misma había sido compelida a enfrentarse tanto con controversias teológicas como con invasiones bárbaras.[69]

A mediados del siglo III, Cipriano, obispo de Cartago, le atribuyó la primacía a la iglesia en Roma, si bien se trataba de una primacía de honor, no una jurisdicción por derecho divino.[70] Ligado a esto estaba la doctrina de Cipriano acerca de que los obispos formaban un colegio episcopal.[71] Los Padres griegos de los siglos IV y V tendieron a interpretar la "roca" de Mateo 16:18 ya sea como Cristo[72] o como la fe de Pedro,[73] no solamente como la persona de Pedro.[74] Tampoco manifestaron que la autoridad de Pedro pudiera ser "transmitida" a sus sucesores. Ambrosio, quien tenía un gran respeto por la ortodoxia de la iglesia de Roma, interpretó la "roca" de diversas maneras: como la persona de Pedro,[75] la fe de Pedro[76] y Cristo;[77] nunca le atribuyó a la iglesia romana "jurisdicción suprema" alguna.[78] Agustín de Hipona reconoció la primacía de la iglesia de Roma y la "autoridad pastoral y magistral" del Papa. Asimismo recurrió al Papa en su controversia con Julián de Eclano (*c.* 380-85?). De todas maneras, defendió "la independencia disciplinaria de la

68 Charles Augustine Bachofen (1872-?), *The Canonical and Civil Status of Catholic Parishes in the United States* (St. Louis, Mo., London: B. Herder Book Co., 1926), pp. 1-4.
69 Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 417.
70 *Epístola 59,* 14; Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 206.
71 *Sobre la unidad de la iglesia,* 5; Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 204.
72 Cirilo de Alejandría, *In Isa. 4,* o 2 (*Patrologia Graeca* [PG], 70:940), tal como es citado por Kelly, *Early Christian Doctrine,* p. 408.
73 Epifanio, *Panarion: haereses* 59.7.9 (GCS, Epifanio, 2:373); Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo* 54:3; Teodoreto de Ciro, *Ta apora tes theias graphes kat' eklogen, eis ten Exodon,* preg. 68 (sobre Éxo. 32:19) (PG, 80:294).
74 Cirilo de Alejandría, *Eis to kata Ioannen Euaggelion* 2:131 (sobre Juan 1:42), (PG, 73:220); Epifanio, *Ancoratus 9* (PG 43:33).
75 *De fide* 4.57.
76 *De sacramentis* 33-34.
77 *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6.97; *Epístola 43* (49, FC), 9, esto es, el cuerpo de Cristo.
78 Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 418.

iglesia africana".[79] Los concilios ecuménicos de Nicea I (325), Constantinopla I (381), Efeso (431) y Calcedonia (451), todos realizados en Oriente, reconocieron de diversas maneras la "preeminencia" o "primacía" de la Iglesia Romana.[80] "[T]anto Nestorio como Cirilo [de Alejandría] se apresuraron a presentar sus casos ante Roma."[81]

De hecho, fueron los Papas mismos los más insistentes y expresivos en cuanto a la primacía de la Iglesia Romana, a saber, Dámaso (pont. 366-84), Siricio (pont. 384-99), Inocencio (pont. 402-17) y especialmente León I (pont. 440-61).[82] Particularmente en su carta[83] a Anastasio de Tesalónica en el año 466, León I agrupó los razones aducidas para sostener la primacía. En primer lugar, los pasajes del Evangelio relacionados con Pedro fueron interpretados de manera que dieran a entender que "la suprema autoridad fue conferida" por Jesús "al apóstol" Pedro. En segundo lugar, se adujo que Pedro había sido de hecho obispo de Roma y que su autoridad magistral se había transmitido a "sus sucesores en aquella sede". En tercer lugar, se afirmó que otros obispos no derivan su autoridad directamente de Jesucristo sino a través del obispo de Roma quien actúa como *Petrus redivivus* (Pedro de nuevo viviente). En cuarto lugar, se afirmó que la autoridad de otros obispos se "limitaba a su propia diócesis", pero que Pedro y sus sucesores en cuanto obispos de Roma ejercen autoridad magistral sobre la iglesia universal.[84]

3. *Marcas de la verdadera iglesia*

En la época patrística tardía fueron atribuidas cuatro características o marcas específicas a la iglesia verdadera o católica, en contraposición a los grupos heréticos y/o cismáticos, a saber: la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad. La formulación clásica de estas marcas fue la de Optato (siglo IV), obispo católico de Mileve en Numidia, quien combatió a los donatistas. La unidad significaba la comunión con la iglesia de Roma y con las iglesias orientales. La santidad era definida en función de cinco donaciones: la Trinidad, la cátedra de Pedro, la fe de los creyentes, la enseñanza salvadora de Cristo y los tres sacramentos (bautismo, confirmación, Eucaristía). La catolicidad significaba la extensión geográfica y la visibilidad en contraposición con el regionalismo donatista. La apostolicidad significaba la sucesión en la verdad a partir de los apóstoles.[85]

79 Ibíd., p. 419.
80 Ibíd., p. 406-07.
81 Ibíd., p. 407.
82 Ibíd., pp. 419-20.
83 *Epístola 14*, 12.
84 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 420-21. William Reuben Farmer (1921-) y Roch Kereszty (1933-), *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potential of a Forgotten Perspective*, Theological Inquires (New York: Paulist Press, 1990), p. 82, después de estudiar materiales neotestamentarios y patrísticos primitivos referidos al "papel conjunto de Pedro y Pablo" han concluido que (1) "la iglesia de Roma fue fundada conjuntamente por Pedro y Pablo" y por lo tanto "el obispo de Roma actúa bajo la autoridad tanto de Pedro como de Pablo"; y (2) "el martirio de los dos principales apóstoles es constitutivo de su misión apostólica, y su martirio en la ciudad de Roma es constitutivo del papel de liderazgo de la iglesia de Roma". Tal hipótesis de la fundación conjunta es claramente una modificación de la doctrina histórica prevaleciente que apunta a la primacía petrina y de la Iglesia Romana.

C. EDAD MEDIA

Durante la era que en Occidente es conocida como "medieval" ocurrieron tres desarrollos escatológicos principales. En primer lugar, se concretó la división eclesiástica o cisma entre el Occidente latino y el Oriente griego. A pesar de que la bula papal de excomunión del Patriarca de Constantinopla y de sus más cercanos adherentes en 1054 ha sido considerada como el momento en el que se produjo el cisma,[86] la división ha sido interpretada también como un proceso en el que desempeñaron papeles significativos la invasión y el saqueo de Constantinopla, por parte del ejército latino de la Cuarta Cruzada en 1204, y la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453.[87] Consecuentemente la catolicidad debió ser redefinida tomando en cuenta a Oriente y a Occidente.

En segundo lugar, tuvo lugar una lucha entre el papismo o curialismo, es decir, la tendencia creciente a atribuirle autoridad al Papa y a definir la verdadera iglesia en función de la comunión con la sede de Roma y con el liderazgo del Papa; y el conciliarismo, el cual, activado como resultado de la permanencia del Papa en Aviñón (1305-77) y del cisma papal (1378-1417), exaltó la autoridad de los concilios generales y definió a la iglesia en un sentido jurídico como *congregatio fidelium*.[88]

En tercer lugar, John Wycliffe proveyó una definición alternativa de la verdadera iglesia que tenía sus raíces en la teología de Agustín de Hipona. La iglesia es la *universitas fidelium praedestinatorum*, es decir, la totalidad de la compañía de los fieles predestinados. Está compuesta por tres estamentos: la Iglesia triunfante, consistente de los santos y los ángeles en el cielo; la Iglesia militante, es decir, los elegidos que actualmente están en la tierra; y la iglesia durmiente o latente, es decir, las almas en el purgatorio.[89] Para Jan Hus la iglesia es *omnium praedestinatorum universitas*, o la compañía de todos los predestinados, y de tal iglesia Cristo es la cabeza, no el Papa.[90]

85 *Contra los donatistas* (366-70).
86 Martin E. Marty (1928-) *A Short History of Christianity* (Cleveland, New York: William Collins and World Publishing Co., 1959), pp. 152-53.
87 George Every (1909-), *Misunderstandings between East and West, Ecumenical Studies in History*, núm. 4 (London: Lutterworth Press, 1965; Richmond, Va.: John Knox Press, 1966), pp. 9-25; Nicolas Zernov (1898-?), *The Church of the Eastern Christians* (London: S.P.C.K., 1942), pp. 6-15; John Meyendorff (1926-92), *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*, trad. John Chapin (New York: Pantheon Books, 1962; London: Darton, Longman, and Todd, 1964), pp. 39-60.
88 Ernest Fraser Jacob (1894-?), *Essays in the Conciliar Epoch* (Manchester University Press, 1943; 2a. ed. 1953); Brian Tierney (1922-), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).
89 *De ecclesia*, 18.
90 *The Church*, trad. David S. Schaff, caps. 1, 6, 13.

D. LA REFORMA PROTESTANTE Y SUS REPERCUSIONES

1. *Los reformadores magistrales*

Entre los reformadores protestantes, especialmente Ulrico Zwinglio[91] y Juan Calvino,[92] trazaron una distinción entre la iglesia "invisible" y la "visible". La iglesia invisible, consistente en todos los elegidos, no era visible para la humanidad en su totalidad, pues quien fuera elegido era sabido solamente por Dios. La iglesia "visible" consistía en todos aquellos habitantes de la tierra quienes profesaran la fe cristiana. Así, algunos miembros de la iglesia visible no serían miembros de la iglesia invisible. La definición normativa de la "iglesia visible" entre los reformadores magistrales llegó a ser aquella iglesia en la que el evangelio es predicado verdaderamente y los sacramentos son correctamente administrados.

2. *Los anabautistas continentales*

Los anabautistas continentales del siglo XVI, quienes compartieron con los reformadores más radicales la creencia de que la verdadera iglesia había caído durante la época patrística, se comprometieron con la iglesia en cuanto restaurados y unidos por la profesión personal de fe en Jesucristo, simbolizada por el signo pactual del bautismo del creyente. Se trataba de una iglesia separada del Estado y de la sociedad mundana, viviendo bajo su propia disciplina, sufriendo persecución y buscando cumplir la Gran Comisión.[93] Los anabautistas hutteritas insistieron en que la comunidad de bienes debería ser una característica esencial de tal iglesia restaurada y unida,[94] y los anabautistas menonitas practicaron no sólo la excomunión sino también el ostracismo social de quienes eran excomulgados.[95] Los espiritualistas del siglo XVI diferían de la eclesiología anabautista al sostener la idea de una iglesia dispersa, universal, pues negaban que hubiera un mandamiento que exigiera la restauración.[96]

3. *Los separatistas ingleses y los bautistas ingleses*

Los separatistas ingleses, surgidos del seno del puritanismo inglés por su impaciencia con el lento ritmo de la reforma en la Iglesia Anglicana,[97] reunían congregaciones locales separatistas compuestas por "santos visibles" en torno a un pacto eclesial. Tales congregaciones locales afirmaban que poseían completa autoridad eclesial para recibir y despedir miembros, predicar el evangelio, administrar el bautismo y la cena del Señor, y llamar, ordenar o despedir ministros. Los separatistas no compartían totalmente el modelo bautista de separación entre la iglesia y el Estado y la sociedad mundana ni tampoco adoptaron el bautismo de creyentes.[98]

Los bautistas ingleses, tanto generales como particulares, adoptaron el modelo separatista con respecto a la autoridad eclesial de la congregación aunque diferían con ella al insistir en el bautismo de creyentes, al negar a los magistrados civiles el derecho de interferir en las iglesias, y al adoptar la defensa de la libertad religiosa universal.[99]

4. *Las iglesias libres y las iglesias "de creyentes"*

Aquellas denominaciones cristianas que no tenían un vínculo oficial con el Estado pasaron a ser conocidas por el nombre descriptivo de "iglesias libres". Dicho rótulo, sin embargo, adquirió con el tiempo connotaciones distintas a la de no tener una vinculación oficial con un Estado. Una iglesia podía ser descripta como "libre" si no tenía credo o confesiones de fe adoptados formalmente; igualmente tal término podía ser aplicado a una iglesia que hacía poco o ningún uso de las liturgias históricas o del calendario litúrgico.[100]

Las denominaciones cristianas que derivaban de movimientos históricos que buscaban "restaurar" la iglesia primitiva, es decir aquellas que insistían en que sólo los creyentes profesantes debían componer la verdadera iglesia —por ejemplo anabautistas, bautistas, cuáqueros, hermanos, "campbellitas", pentecostales y otros— han sido identificadas en décadas recientes como iglesias de "creyentes",[101] aunque tal ideal está siendo cumplido actualmente de forma inadecuada.

---

91 *Expositio fidei* (1531) (LCC, 24:265-66).

92 *Institutio religionis christianae* (ed. 1559), 4.1.7 (LCC, 21:1021-22).

93 George Blaurock (?-1529), "An Excerpt from the Hutterite Chronicle", en *Spiritual and Anabaptist Writers*, p. 43; Conrad Grebel (1498-1526) et al., "Letters to Thomas Müntzer", en ibíd., p. 79; Dietrich Philips (1504-68), "The Church of God" (*c.* 1560), en ibíd., pp. 228-60; Littell, *The Anabaptist View of the Church: A Study in the Origins of Sectarian Protestantism* (2a. ed., 1958), pp. 46-137.

94 Peter Rideman (1506-56), *Account of Our Religion, Doctrine and Faith* (1540), trad. Kathleen E. Hansenberg (London: Hodder and Stoughton, 1950), pp. 88-91.

95 Menno Simons, "A Kind Admonition on Church Discipline" (1541), "A Clear Account of Excommunications" (1550), e "Instruction on Excommunication" (158), en *Complete Writings*, pp. 407-18, 455-85, 959-98.

96 Sebastian Franck, "A Letter to John Campanus" (1531), en *Spiritual and Anabaptist Writers*, pp. 149-53.

97 Robert Browne (1550?-1633), *A Treatise of Reformation without Taryng for Anie* (1582), en Albert Peel y Leland H. Carlson, eds., *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, Tomo 2, Elizabethan Nonconformist Texts (London: George Allen and Unwin Ltd., 1953), pp. 150-70.

98 "The London Confession of 1589" [La Confesión de Londres de 1589] y "The [True] Confession of 1596" [La (verdadera) confesión de fe de 1596), arts. 17-45, en Williston Walker, ed., *The Creeds and Platforms of Congregationalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893; Boston: Pilgrim Press, 1960), pp. 33-40, 64-74; John Owen (1616-83), *The Nature of a Gospel Church and Its Government* (1689), abr. y ed. por John Huxtable (London: James Clarke and Co., 1947). Los independentistas y los congregacionalistas fueron —aunque esto es controvertido— en alguna medida sucesores de los separatistas.

99 "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" (1611) [Una declaración de fe de personas inglesas que permanecieron en Amsterdam, Holanda], arts. 10-13, 16-22, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 119-22; First London Confession of Particular Baptists [Primera confesión de fe de Londres de los bautistas particulares] (1644), arts. 33-38, 41-47, en ibíd., pp. 165-68.

100 Franklin Littell, The Free Church; Christopher Driver (1933?-), *A Future for the Free Churches?* (London: SCM Press, 1962); Stewart Albert Newman (1907-), *A Free Church Perpective: A Study in Ecclesiology* (Wake Forest, N.C.: Stevens Book Press, 1986); Paul Peachey (1918-), "The 'Free Church'?: A Time Whose Idea Has Not Come", en Walter Klaassen, ed, *Anabaptism Revisited: Essays on Anabaptist-Mennonite Studies in Honor of C. J. Dyck* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1992), pp. 173-87.

101 Donald F. Durnbaugh, *The Believer's Church: The History and Character of Radical Protestantism* (New York, London: Macmillan, 1968); James Leo Garrett, Jr., ed., *The Concept of the Believers' Church: Addresses from the 1967 Louisville Conference* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1969).

E. SIGLO XX

Varios desarrollos importantes que afectan la doctrina de la iglesia han tenido lugar durante el siglo XX, lo que le da credibilidad a la afirmación de que la eclesiología ha sido el área sobre la que más se ha escrito dentro de la doctrina cristiana durante el siglo XX.[102]

1. El trasplante de viejas eclesiologías al Tercer Mundo

A partir del siglo XIX en el protestantismo y mucho antes en el catolicismo romano, las familias denominacionales o confesionales de Europa y América del Norte, a través de la labor de sus misioneros y el establecimiento de iglesias compuestas por pueblos autóctonos, han llevado e implantado en las naciones de Asia, América Latina y Africa su visión y práctica distintivas con relación a la iglesia de Jesucristo, si bien éstas pueden haber experimentado modificaciones locales. Más recientemente, algunos cuerpos denominacionales dentro de los países del Tercer Mundo han emprendido obras misioneras en el extranjero.

2. El movimiento ecuménico

El siglo XX ha sido testigo del pleno surgimiento de un movimiento hacia la unión de la iglesia (esto es, transdenominacional), conocido como el movimiento ecuménico.[103] Como resultado de la convergencia de corrientes de influencia surgidas de la labor misionera protestante mundial, de conferencias que investigaron temas de doctrina y disciplina eclesial y de conferencias que abordaron grandes temas socioéticos y políticos, este movimiento adquirió forma organizativa con la constitución del Consejo (o Concilio) Mundial de Iglesias (CMI) en 1948. Originariamente compuesto por "iglesias" (esto es, por cuerpos denominacionales) protestantes que profesaban a "Jesucristo como Dios y Salvador", en 1961 el CMI recibió como miembros a ciertos cuerpos ortodoxos y agregó a su patrón confesional "conforme a las Escrituras" y "el único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo". A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica Romana, aunque no es miembro del CMI, ha tenido una relación de diálogo con el Consejo. Además del CMI se han formado consejos nacionales de iglesias, al igual que consejos estatales o regionales y locales de iglesias. Ha habido numerosas fusiones de cuerpos denominacionales, usualmente de la misma familia confesional. En Canadá, en el sur de la India y en el norte de la India se han constituido iglesias unidas que abarcan varias denominaciones protestantes.[104]

---

102 Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2a. ed. (1977), p. 386. Le debo la referencia a W. Boyd Hunt.
103 "Ecuménico" deriva de la palabra griega *oikoumene*, "toda la tierra habitada", usada en Lucas 2:1; 4:5; Mateo 24:14 y par.; Hechos 11:28; 17:6, 31; 19:27; 24:5; Romanos 10:18; Hebreos 1:6; 2:5; Apocalipsis 3:10; 12:9; 16:14.
104 Ruth Rouse y Stephen Charles Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948 (London: S.P.C.K., 1954); Harold Edward Fey (1898-), ed., *A History of the Ecumenical Movement*, Tomo II, *1948-1968* (Philadelphia: Westminster Press, 1970); Mackay, *Ecumenics: the Science of the Church Universal;* William Roscoe Estep, Jr. (1920-2000), *Baptists and Christian Unity* (Nashville: Broadman Press, 1966); James Leo Garrett, Jr., ed., *Baptist Relations with Other Christians* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1974).

3. El Concilio Vaticano II (1962-65)

Convocado por el papa Juan XXIII (pont. 1958-63) para el *aggiornamento* (la puesta al día) de la Iglesia Católica Romana, el Concilio Vaticano II redefinió la naturaleza de la iglesia, declarando que la iglesia de Cristo en cuanto pueblo de Dios "subsiste en la Iglesia Católica la cual es gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él". La iglesia comprende tanto la jerarquía como el laicado.[105] El Concilio redefinió también las relaciones de la Iglesia Católica Romana con las iglesias orientales y con los protestantes[106] y autorizó cambios litúrgicos importantes.[107]

Posteriormente al Concilio surgieron, particularmente en América Latina, centros locales autóctonos de renovación eclesial conocidos como "comunidades de base".[108]

4. El movimiento evangélico

Los protestantes teológicamente conservadores, especialmente en los Estados Unidos de América, cuyas iglesias no han sido generalmente miembros integrantes del CMI (Consejo Mundial de Iglesias) y que a la vez han ido adquiriendo un sentido creciente de terreno en común entre sí,[109] han tendido a seguir alguno de los dos siguientes modelos eclesiológicos. Algunos han constituido congregaciones independientes, no denominacionales, las cuales generalmente brindan apoyo a diversos emprendimientos misioneros "por la fe" de carácter interdenominacional, así como a una red de instituciones educacionales y empresas editoriales similares. Otros pertenecen a iglesias afiliadas a un cuerpo denominacional conservador[110] que lleva a cabo una amplia gama de ministerios transcongregacionales.[111]

---

105 "Dogmatic Constitution on the Church", 9, 8, 18-38, en Austin Flannery, O. P., *Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents* (Northport, N.Y.: Costello Publishing Co., 1975), pp. 359-60, 357-58, 369-96.
106 "Decree on the Catholic Eastern Churches" y "Decree on Ecumenism", en ibíd., pp. 441-70.
107 "The Constitution on the Sacred Liturgy", 21-58, en ibíd., pp. 9-19.
108 Alvaro Barreiro, S. J., *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*, trad. Barbara Campbell (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982); Gullermo Cook (1929-), *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (ibíd., 1985); Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, trad. Robert R. Barr (ibíd., 1986), Marcello de Carvalho Azevedo, S. J., *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church*, trad. John Drury (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987); Jeanne Gallo (1938-), "Basic Ecclesial Communities: A New Form of Christian Organizational Response to the World Today" (disertación doctoral, Boston University, 1989).
109 Muchos cuerpos denominacionales, especialmente pequeños, se han agrupado en la "National Association of Evangelicals" [Asociación Nacional de Evangélicos, en Estados Unidos de América), fundada en 1942.
110 Tales como el Sínodo de Missouri de la Iglesia Luterana, la Convención Bautista del Sur y la Iglesia Cristiana Reformada.
111 Garrett, en *Are Southern Baptists "Evangelicals"?*, esp. pp. 119-27.

5. Movimientos de iglesias autóctonas en el Tercer Mundo

En forma creciente han surgido dentro de las naciones del Tercer Mundo movimientos de iglesias independientes y autóctonas que no tienen relación eclesiástica directa ni dependencia de ninguna familia denominacional o confesional de Europa o América del Norte. Esto es especialmente el caso en el continente africano.[112]

IV. FORMULACION SISTEMATICA

En un esfuerzo por ofrecer una presentación contemporánea de la naturaleza de la iglesia, se prestará atención a las características históricas de la misma, a algunos modelos y a algunos aspectos complementarios característicos de la iglesia.

A. MARCAS DE LA IGLESIA

En párrafos anteriores habíamos notado que Optato de Mileve y otros identificaron y explicaron cuatro marcas de la verdadera iglesia (católica) en contraposición a los donatistas.[113] Durante siglos, la Iglesia Católica Romana ha utilizado estas marcas de manera polémica o apologética, pero es posible interpretarlas de un modo alternativo.

1. Unidad

Según la perspectiva católica romana, la unicidad de la iglesia consiste principalmente en la sumisión al obispo de Roma y la comunión con él. Se trata de una unidad estructural u organizacional carente de cismas, la cual involucra en alguna medida una doctrina común y ciertamente sacramentos comunes.[114] Los ortodoxos orientales sostienen la unidad a través de los sacramentos;[115] los luteranos al igual que los ortodoxos orientales tienden a comprender la unidad de la iglesia en función de la unidad de su doctrina y por lo tanto de la ausencia de herejías.[116] Los metodistas, bautistas y pentecostales suelen concebir de la unidad o unicidad de la iglesia en función de la unicidad de la comunión (*koinonia*) (Juan 17:21), subrayando el amor y la agencia del Espíritu Santo.[117]

112 David Brian Barrett (1927-), *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements* (London: Oxford University Press, 1968). Una variante de este esquema, moldeado por la influencia gubernamental, puede encontrarse en las iglesias protestantes "Three-Self" de la República Popular de China.
113 Ver arriba, III, B, 3.
114 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 302-04.
115 Ware, *The Orthodox Church*, p. 250.
116 Pieper, *Christian Dogmatics*, 1:21-34, esp. 30; Meyendorff, *The Orthodox Church*, pp. 214-26.
117 Algunas interpretaciones bautistas de las cuatro marcas pueden encontrarse en Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, pp. 31-35, y Roark, *The Christian Faith*, pp. 261-67.

2. Santidad

La santidad de la iglesia conforme a la interpretación católica romana se centra usualmente en la posesión de los santos sacramentos y de las personas santas (los santos).[118] Se le atribuye a la iglesia una pureza absoluta que no es atribuida a ninguno de sus miembros particulares. Los ortodoxos orientales ponen énfasis sobre los santos en el cielo y en la Virgen María como *loci* de santidad.[119] Los protestantes tienden a comprender la santidad de la iglesia como el llamamiento de sus miembros a la adoración y servicio del Dios trino; no contemplan una institución infalible ni miembros sin pecados.[120]

3. Catolicidad

La catolicidad o universalidad de la iglesia en la eclesiología de los católicos romanos significa principalmente su extensión geográfica universal; este significado puede rastrearse desde Ignacio de Antioquia hasta Agustín de Hipona.[121] No obstante, las controversias con los montanistas, marcionitas, arrianos, maniqueos y otros llevaron al desarrollo de una segunda acepción: la ortodoxia doctrinal. Por otra parte, Cirilo de Jerusalén interpretó la catolicidad en el sentido de que la iglesia posee todo tipo de carismas, sana todo tipo de enfermedades y se compone de personas de todos los estratos sociales, lo cual significa también extensión geográfica y ortodoxia doctrinal.[122] A partir de la Reforma, la teología protestante ha interpretado la catolicidad con relación a la iglesia invisible compuesta por los elegidos.[123] Sin embargo, la misión de la iglesia a todos los pueblos, aun no completada (Mat. 24:14), puede conducir a una comprensión teleológica o escatológica de la catolicidad.[124]

4. Apostolicidad

Las interpretaciones de los católicos romanos, ortodoxos orientales y anglocatólicos de la apostolicidad de la iglesia se funden en la doctrina de la sucesión apostólica, es decir, que los obispos actuales se ubican dentro de una sucesión ininterrumpida de obispos originada en los apóstoles; consiguientemente, tanto la iglesia como los obispos derivan su legitimidad y doctrina de dicha sucesión.[125] El catolicismo romano, sin embargo, agrega a la sucesión

118 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 304-06; Aelred Graham, O.S.B., "The Church on Earth", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 703-04.
119 Ware, *The Orthodox Church*, pp. 260-65.
120 Roark, *The Christian Faith*, pp. 263-64.
121 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 306-08.
122 *Las 24 Catequesis* 18.23. Para interpretaciones contemporáneas de los catolicos romanos y algo expansivas del concepto de la "catolicidad", ver Avery R. Dulles, S. J., *The Catholicity of the Church* (Oxford: Oxford University Press, 1985), y John D. Garvey, S.J., *Why a Church Catholic?* (Kansas City, Mo.: Sheed and Ward, 1988).
123 *Catecismo de Heidelberg*, preg. 54.
124 Roark, *The Christian Faith*, pp. 264-65.
125 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 308-09; Graham, "The Church on Earth", pp. 721-24; Ware, *The Orthodox Church*, p. 252; Goudge, *The Church of England and Reunion*, pp. 187-202; Felix

apostólica la necesidad de la primacía y la sucesión petrina y el dogma de la infalibilidad papal.[126] Los ortodoxos orientales sostienen en cambio una pentarquía o igualdad entre los patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.[127] Por el otro lado, los protestantes se inclinan más a interpretar la apostolicidad como una sucesión de fe (*fiducia*) o de servicio (*diakonia*),[128] o bien a concordar con Karl Barth a los efectos de que para ser "apostólico" se debe estar "bajo el discipulado, la escuela, la autoridad normativa, la instrucción y la dirección de los apóstoles, de acuerdo con ellos,... escuchándolos y aceptando su mensaje".[129] Seguir a Barth en este punto es sinónimo de sostener el principio de la *suprema Scriptura.*

B. MODELOS DE LA IGLESIA

Aunque ciertamente las familias confesionales cristianas continúan en desacuerdo sobre las características de la iglesia y el gobierno de la misma, ha habido mucho más consenso en los esfuerzos realizados para identificar conceptualmente a los "modelos" del ministerio y la misión de la iglesia. Por ejemplo, Avery Dulles (1918-), un teólogo jesuita, identificó cinco modelos: la iglesia como "institución", "como comunión mística", como "sacramento", como "proclamadora" y como "sierva".[130] Similarmente, Harold Stanley Songer (1928-), un académico bautista del sur de los Estados Unidos de América, identificó cuatro modelos, a saber: la iglesia como institución, como "comunidad redimida", como "anunciante del evangelio" y como "sierva sufriente".[131] La única diferencia significativa entre las dos listas es la categoría de Dulles de la iglesia entendida como sacramento. Ambos autores afirman que ningún modelo en particular debería ser tomado como el único modelo.[132]

C. ASPECTOS COMPLEMENTARIOS DE LA IGLESIA

El estudio realizado hasta aquí ha hecho evidente el hecho de que los cristianos a menudo afirman la existencia de pares de ejes complementarios al

Lossing Cirlot (1901-), *Apostolic Succession and Anglicanism: A Defense of Anglican Orders and Catholicity* (Lexington, Ky.: Trafton Publishing Co., 1946).
126 Graham, "The Church on Earth", pp. 716-20.
127 Ware, *The Orthodox Church*, pp. 34-35.
128 Roark, *The Christian Faith*, p. 266.
129 *Church Dogmatics*, IV/1, p. 714. Ver asimismo William Robinson (1888-1963), *The Biblical Doctrine of the Church* (ed. rev.; St. Louis: Bethany Press, 1955), pp. 181-204, esp. 201.
130 *Models of the Church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), pp. 31-96.
131 "The Doctrine of the Church and Support of Missions", en Morris Ashcraft, ed., *Mission Unlimited: Biblical and Doctrinal Foundations of Support of Missions* (Nashville: Stewardship Commission of Southern Baptist Convention, 1976), pp. 299-304.
132 Ibíd., p. 304; Dulles, *Models of the Church*, pp. 184-85. Dulles estaba a favor de la armonización de modelos para que "sus diferencias resulten complementarias más que mutuamente excluyentes". Respecto de una afirmación del propósito o de los propósitos de la iglesia, ver John P. Newport, "The Purpose of the Church", en Paul Abbott Basden y David Samuel Dockery, eds., *The People of God: Essays on the Believers' Church* (Nashville: Broadman Press, 1991), pp. 19-40.

hablar de la iglesia de Jesucristo. David Smith ha identificado[133] ocho de tales aspectos complementarios. La iglesia es:

1. Tanto divina/eterna como humana/histórica
2. Tanto una como diversa
3. Tanto santa como imperfecta
4. Tanto católica/universal como local
5. Tanto apostólica/institución como confesional/comunión[134]
6. Tanto invisible como visible
7. Tanto militante como triunfante
8. Tanto un medio como un objetivo

En este capítulo hemos examinado los dos sustantivos hebreos usados en el Antiguo Testamento para designar a la congregación de Israel, junto con los sustantivos griegos usados en la Septuaginta para traducir tales sustantivos hebreos, así como la etimología de *ekklesia.* Esto fue seguido por un examen más detallado de la adopción y los diferentes usos de *ekklesia* en el Nuevo Testamento, la intención de Jesús con respecto a la iglesia, y la cuestión del momento del origen de la iglesia de Jesucristo. Luego fueron interpretadas las metáforas o imágenes referidas a la iglesia en el Nuevo Testamento, tanto las usadas con más frecuencia como las que se mencionan menos. El tratamiento posbíblico de la naturaleza de la iglesia ha consistido en un recuento de desarrollos lingüísticos, patrísticos, medievales, de la Reforma y del siglo XX, que ponen en evidencia el hecho de que los cristianos y las iglesias han tomado posiciones significativamente variadas en torno a la eclesiología. Finalmente, hemos reinterpretado las "marcas" históricas, identificado ciertos modelos e indicado una serie de pares de características complementarias. Del estudio acerca del origen y naturaleza de la iglesia nos volcaremos a continuación a la misión de la misma.

133 "Ecclesiology: The Church: God's Redeemed People", en Charles Carter et al., eds., *Contemporary Wesleyan Theology*, 2:592-601.
134 Históricamente la relación de la iglesia en cuanto institución a la iglesia en cuanto compañerismo ha sido un tema recurrente. Por supuesto, no sería realista negar todas las expresiones institucionales de la iglesia. Sin embargo, las advertencias en contra de una hiperinstitucionalización deben ser atendidas. Ver Rudolf Sohm (1841-1917), *Outlines of Church History*, trad. May Sinclair (London: Macmillan, 1895; Boston: Beacon Press, 1958), pp. 31-43; y Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, trad. Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1952).

72

MISION DE LA(S) IGLESIA(S)

De la elección del pueblo de Dios y el origen y la naturaleza de la iglesia de Jesucristo es oportuno pasar a la misión que es propia de la iglesia universal y por cierto de todas las iglesias particulares.[1] Prestaremos por lo tanto ahora atención a la importante intersección de la misionología y la eclesiología.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

A. ELEMENTOS UNIVERSALISTAS

Para investigar la misión del pueblo de la alianza según el Antiguo Testamento necesitamos examinar detalladamente los elementos universalistas en el Antiguo Testamento.[2] En primer lugar, la promesa divina a Abraham incluyó la provisión de que a través de él "todas las familias de la tierra" serían bendecidas (Gén. 12:3b).[3] En segundo lugar, la lista de las naciones (Gén. 10) y el relato de la torre de Babel o de la dispersión de las naciones (Gén. 11: 1-9), puesto que se ubican los relatos de la creación y la caída por un lado y el llamado de Abram y el pacto con él por el otro, sugieren que el propósito divino nunca excluyó a las naciones.[4] En tercer lugar, con la donación y recepción del pacto en el monte Sinaí, Yahvé, al cual le pertenecía "toda la tierra", declaró que Israel sería "un reino de sacerdotes" (Exo. 19:5b-6a), es decir, un pueblo sacerdotal para las naciones.[5] A pesar de que una importante

---

[1] Georg Friedrich Vicedom (1903-74), *The Mission of God: An Introduction to a Theology of Mission,* trad. Gilbert A. Thiele y Dennis Hilgendorf (St. Louis: Concordia Publishing House, 1965), pp. 5-6, ha declarado:

> La misión —y con ella la iglesia— es la obra de Dios mismo. No podemos hablar de "la misión de la iglesia" y menos aun de "nuestra misión". Tanto la iglesia como la misión tienen su fuente en la voluntad amorosa de Dios. Por lo tanto, podemos hablar de la iglesia y de la misión sólo si entendemos que no son entidades independientes. Ambas son meras herramientas de Dios, instrumentos a través de los cuales Dios realiza su misión. La iglesia debe primero cumplir obedientemente la intención misionera *de* Dios. Sólo entonces puede hablar la iglesia de *su* misión, puesto que su misión está incluida en la *missio Dei.*

[2] Los elementos particularistas en el Antiguo Testamento han sido ya tratados en cap. 70, I.

[3] Henry Cornell Goerner (1908-), *"Thus It Is Written": The Missionary Motif in the Scriptures* (Nashville: Broadman Press, 1944), pp. 2-7.

[4] Según Johannes Blauw (1912-), *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 19, Génesis 12:3 aclara *que la totalidad de Israel no es más que la continuación del trato de Dios con las naciones y que por lo tanto la historia de Israel sólo ha de ser comprendida desde la perspectiva del problema irresuelto de la relación de Dios con las naciones.*

[5] Robert Balgarnie Young Scott (1899-), "A Kingdom of Priests (Exodus 19:6)", *Oudtestamentische*

corriente de los biblistas modernos ha insistido en que Israel pasó gradualmente del politeísmo, a través del monoteísmo, al universalismo, y que por lo tanto la idea de la misión sólo podía haber sido planteada después de lograrse el universalismo,[6] H. H. Rowley sugirió que Moisés "fue el primer misionero conocido en la historia".[7]

En cuarto lugar, se ha dicho que Yahvé es el Creador de "los confines de la tierra" (Isa. 40:28b) e hizo "todas las cosas" (Isa. 44:24b). Se trata de un monogenismo. Se dice también de Yahvé que es el único Dios de toda la tierra (Isa. 43:10c, 11; 45:5a, 14e, 21c, 22a; 46:9b), lo que significa un monoteísmo. Ambos son enunciados en Isaías 45:18.[8] En quinto lugar, los "forasteros" o "extranjeros" eran admitidos dentro de la congregación de Israel, comenzando por Exodo (Exo. 12:38). Debían observar el sábado (Exo. 20:10b), podían ofrecer sacrificios (Lev. 17:8) y podían celebrar la Pascua a Yahvé (Núm. 9:14) pero no podían ser constituidos reyes (Deut. 17:15). Ellos debían ser amados (Lev. 19:34b) y no maltratados (Exo. 22:21; Lev. 19:9, 10, 33), puesto que los israelitas habían sido extranjeros en Egipto (Lev. 19:34c). Salomón oró para que Yahvé concediera las peticiones de los extranjeros "a fin de que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre, te teman como tu pueblo Israel y sepan que este templo que he edificado es llamado por tu nombre" (1 Rey. 8:41-43; par. 2 Crón. 6:32, 33). Por cierto, se les aceptarán a los extranjeros sus ofrendas y sacrificios y tendrán gozo, "pues mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos" (Isa. 56:6, 7).[9]

En sexto lugar, en los Salmos, Yahvé es identificado repetidas veces como quien reina por sobre las naciones (22:27, 28; 47:2, 7, 8; 66:7; 67:4b, c; 68:31, 32; 96:10a; 103:19). En séptimo lugar, el Antiguo Testamento se refiere a la adoración de Yahvé por parte de pueblos no israelitas, como realidad presente (Sal. 33:8; 66:4; 86:9) y como expectativa futura (Sal. 72:8-11; 102:15; Zac. 14: 16-19).[10] Según William Owen Carver (1868-1954), *la adoración puede ser perfecta sólo si es universal.*[11] En octavo lugar, ciertos no israelitas fueron significativos a medida que se iba desplegando la historia veterotestamentaria: Melquisedec, el rey-sacerdote de Salem (Gén. 14:18 20); Jetro, sacerdote de Madián y suegro de Moisés (Exo. 18); Balaam el adivino (Núm. 22—24); Rajab la prostituta (Jos. 2:1-21; 6:22-25); Rut la moabita (Rut, esp. 1:16, 17); la viuda en

---

Studien 8 (1950): 213-19, admitió esto como una de las posibles interpretaciones del texto, aunque prefirió la opinión según la cual el texto significa un "reino separado, que de manera única entre todos los pueblos, posee colectivamente el derecho de acercarse al altar de Yahvé". Sin embargo, Blauw, *The Missionary Nature of the Church,* pp. 24-25, ha identificado incorrectamente la conclusión de Scott. Carroll Stuhlmueller, C.P. (1923-94), en Stuhlmueller y Donald Senior, C.P., *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), pp. 9-35, ve la interpretación del éxodo como un desplazamiento "de la liberación secular a la historia de la salvación".

[6] Para una interpretación de tal bibliografía, ver Blauw, *The Missionary Nature of the Church,* pp. 29-30, 143-44.

[7] *The Missionary Message of the Old Testament* (London: Carey Kingsgate Press, 1944), p. 27.

[8] Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament,* pp. 78-92, 115-36.

[9] J. Herbert Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), pp. 26-28.

[10] Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament,* pp. 31-35.

[11] *The Bible a Missionary Message: A Study of Activities and Methods* (New York: Fleming H. Revell Co., 1921), p. 46.

Sarepta (1 Rey. 17:8-24); Naamán, el jefe del ejército del rey de Siria (2 Rey. 5); y Ciro el gobernante sirio (Isa. 45:1).[12] En noveno lugar, ciertos textos del Antiguo Testamento transmiten una "visión de un mundo religiosamente unitario":[13] "la tierra estará llena del conocimiento de Jehovah, como las aguas cubren el mar" (Isa. 11:9b; Hab. 2:14); todos los pueblos tendrán "un lenguaje puro para que todos invoquen el nombre de Jehovah y le sirvan de común acuerdo. Desde más allá de los ríos de Etiopía me traerán ofrenda los que invocan en medio de la dispersión" (Sof. 3:9, 10).

B. NACIONES[14] ATRAIDAS POR LA FE DE ISRAEL

Los escritos proféticos contienen textos que vaticinan la atracción o la venida de pueblos no israelitas a Jerusalén o a la fe de Israel.[15] Este es el aspecto centrípeto[16] de la relación de Israel con las naciones. Algunos de estos textos anticipan el cumplimiento de tal expectativa en la era posexílica (Jer. 3:17; 12:14-17; Isa. 45:14; Zac. 2:11; 8:22, 23), mientras que otros textos anticipan el cumplimiento en la era escatológica (Isa. 2:2-4 y par. Miq. 4:1-5; Isa. 25:6-9; 60:1-16; 66:18, 20).

C. ¿MISION A LAS NACIONES?

¿Contiene asimismo el Antiguo Testamento un aspecto centrífugo o una misión identificable hacia las naciones no israelitas? En el libro de Isaías, "el tesoro más rico del Antiguo Testamento" relativo a los temas misioneros,[17] encontramos una respuesta específica en los cánticos del Siervo Sufriente.

> Yo, Jehovah, te he llamado en justicia...
> Te guardaré y te pondré
> como pacto para el pueblo,
> y como luz para las naciones,
> a fin de que abras los ojos que están ciegos
> y saques de la cárcel a los presos,
> y de la prisión a los que moran en las tinieblas (42:6, 7).
>
> Poca cosa es que tú seas mi siervo
> para levantar a las tribus de Israel
> y restaurar a los sobrevivientes de Israel.
> Yo te pondré como luz para las naciones,
> a fin de que seas mi salvación hasta el extremo de la tierra (49:6).

---

[12] A. DeGroot, *The Bible on the Salvation of Nations*, trad. F. Vander Heijden (De Pere, Wisc.: St. Norbert Abbey Press, 1966), pp. 4, 16-17.
[13] Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament*, p. 42.
[14] Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, p. 25, ha observado que "la designación 'naciones' (*goyyim*) no tiene un significado político ni nacional, sino religioso".
[15] Malaquías 1:10-11 se refiere al nombre de Yahvé como "grande en medio de las naciones" y a las ofrendas hechas por ellas en el nombre de Yahvé.
[16] Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, pp. 34-35, ha diferenciado entre una "conciencia misionera *centrípeta* y *centrífuga*".
[17] Julian Price Love (1894-1969), *The Missionary Message of the Bible* (New York: Macmillan, 1941), p. 55.

Según Robert Martin-Achard, estos textos no son "un mensaje misionero en el sentido usual del término", puesto que aquí "no es cuestión de proselitismo". Israel no fue enviado a las naciones sino que debía ser "intermediario para las naciones".[18] Pero acaso los textos del Siervo Sufriente apunten a una misión propia de Israel, aunque su implementación haya fracasado.

¿Es Jonás un libro misionero? Una vez más, para Martin-Achard el libro enfatiza solamente la misericordia infinita de Yahvé.[19] Blauw ha concluido que una misión a las naciones "únicamente podría deducirse del libro", puesto que no es su mensaje directo.[20] Según A. DeGroot, el libro de Jonás fue una crítica del siglo V a. de J.C. al "particularismo de los judíos"; el mismo habría enseñado que al salvar a las naciones paganas, Dios demostró su "amor infinito".[21] Para Rowley, Jonás

> creía que Dios era el Dios de todos los hombres, y que la fe de Israel había de ser compartida por todos. Se extendió más allá de los límites del particularismo... Pues se dio cuenta de que... se precisan mensajeros de la gracia de Dios. Pues el mensajero del juicio puede ser el mensajero de la gracia.[22]

Del mismo modo, según Max Alexander Cunningham Warren (1904-), Jonás es "el libro misionero por excelencia del Antiguo Testamento. Representa un llamamiento al antiguo Israel a que respondiera a su vocación. El llamamiento falló."[23]

II. ERA INTERTESTAMENTARIA

La pregunta acerca del carácter misionero del judaísmo durante la época intertestamentaria ha evocado diversas respuestas. Ferdinand Hahn (1926-) expresó un veredicto negativo al respecto. Ni los escritos apocalípticos ni los de Qumrán reflejan la conversión de gentiles. Entre los rabinos, los shammaitas se opusieron a la aceptación de los gentiles. El proselitismo judío palestino que comenzó bajo el rabino Hillel hacia finales del siglo I a. de J.C., y se intensificó durante el siglo I d. de J.C., no habría sido una verdadera misión porque no existía comisión divina alguna y los conversos gentiles se convertían en judíos naturalizados. El proselitismo judío helenístico o de la Diáspora, que ya existía en el siglo II a. de J.C., no habría sido una verdadera misión puesto que no había ninguna comisión divina y la conversión de los gentiles no está basada en la escatología del Antiguo Testamento. Por consiguiente, la incorporación de los temerosos de Dios y los prosélitos, debería

---

[18] *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, trad. John Penney Smith (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), p. 31.
[19] Ibíd., pp. 52-54.
[20] *The Missionary Nature of the Church*, pp. 33-34.
[21] *The Bible on the Salvation of Nations*, pp. 41-42.
[22] *The Missionary Message of the Old Testament*, p. 69.
[23] *The Calling of God: Four Essays in Missionary History* (London: Lutterworth Press, 1944), p. 10. Ver también Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction*, trad. Dale Cooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 96-100. Le debo la referencia a Ebbie C. Smith.

rotularse de "propaganda religiosa", no de "misión".[24] Rowley llegó a la conclusión de que mientras "el Antiguo Testamento es un libro misionero", innegablemente "el judaísmo no es esencial y notoriamente una religión misionera".[25]

Por el otro lado, Blauw ha defendido la idea de la existencia de un proselitismo judío activo durante la época intertestamentaria, subrayando la Diáspora, el uso de la Septuaginta y el atractivo de la literatura sapiencial judía. "Hasta el siglo V d. de J.C. el judaísmo debe haber continuado sus actividades proselitistas a pesar de las dificultades que aumentaron a medida que la iglesia cristiana se expandía."[26] James Herbert Kane (1910-88) concluyó que durante esta época "el papel misionero de Israel cambió completamente y se tornó centrífugo", pues Israel "se comprometió activamente en ganar conversos de las naciones gentiles".[27] Según Joachim Jeremias, "sólo después del período macabeo puede decirse estrictamente que haya comenzado la era misionera [del judaísmo]. Esto fue un fenómeno completamente nuevo: el judaísmo fue la primera gran religión misionera en aparecer en el mundo mediterráneo.[28] Algunos estudios recientes de académicos judíos, particularmente los de Bernard Jacob Bamberger (1904-),[29] Sidney Benjamin Hoenig (1907-79)[30] y Joseph Richard Rosenbloom (1928-),[31] referidos a la conversión al judaísmo durante el período talmúdico,[32] tienden a confirmar el argumento sostenido por los estudiosos cristianos que postulan la existencia de una actividad misionera judía en el período intertestamentario.

III. NUEVO TESTAMENTO

Examinaremos a continuación los materiales del Nuevo Testamento relativos a la misión, usando una clasificación levemente modificada de acuerdo con la literatura neotestamentaria.

24 *Mission in the New Testament*, trad. Frank Clarke, Studies in Biblical Theology, núm. 47 (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1965), pp. 21-25.
25 *The Missionary Message of the Old Testament*, p. 76. Es posible que la afirmación de Rowley se refiriera a siglos posteriores y más recientes antes que en la era intertestamentaria.
26 *The Missionary Nature of the Church*, pp. 55-64, esp. 57.
27 *Christian Missions in Biblical Perspective*, p. 30. Ver asimismo Frederick Milton Derwacter (1889-?), *Preparing the Way for Paul: The Proselyte Movement in Later Judaism* (New York: Macmillan, 1930).
28 *Jesus' Promise to the Nations*, trad. S. H. Hooke, Studies in Biblical Theology, núm. 24 (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1958), p. 11. Sin embargo, según Jeremias, la actividad misionera judía declinó especialmente después de "las severas leyes de Adrián, poco antes de la revuelta de 132 d. de J.C., las cuales declaraban a la circuncisión como un delito capital" y con "la competencia" de la misión cristiana.
29 *Proselytism in the Talmudic Period* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1939; ed. rev., New York: KTAV Publishing House, 1968). "Durante el período talmúdico, los rabinos tuvieron una postura más favorable respecto al proselitismo" (ed. rev., p. 297).
30 "Conversion during the Talmudic Period", en David Max Eichhorn, ed., *Conversion to Judaism: A History and Analysis* (New York: KTAV Publishing House, 1965), pp. 33-66.
31 *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1978), pp. 35-60.
32 Desde el tiempo de Esdras hasta 500 d. de J.C., según Bamberger.

A. LOS EVANGELIOS: LA VIDA, EL MINISTERIO Y LAS ENSEÑANZAS DE JESUS

Los relatos de los Evangelios acerca del nacimiento y de la niñez de Jesús contienen elementos tanto particularistas como universalistas. Se incluyen dentro de los primeros las genealogías (Mat. 1:1-17; Luc. 3:23-38), el mensaje del ángel a Zacarías concerniente a la obra de Juan el Bautista (Luc. 1:16, 17), el mensaje de Gabriel a María en cuanto al reino de Jesús (Luc. 1:32, 33), las referencias en el *Magnificat* de María al pueblo de Israel y a Abraham (Luc. 1:54, 55), el tenor de la profecía de Zacarías (Luc. 1:68-79), la palabra de Simeón a María con relación al destino de Jesús (Luc. 2:34b), y el cumplimiento de la ley respecto a los niños recién nacidos por parte de María y José (Luc. 2:39). Entre los elementos universalistas figuran la aplicación de Simeón del lenguaje universal de los Cánticos del Siervo (Isa. 42:6; 49:6) a la obra salvadora de Jesús (Luc. 2:30-32), la venida de los sabios de Oriente (gentiles) (Mat. 2:1-12), el hecho de que María, José y Jesús fueron personas exiliadas en Egipto (Mat. 2:13-15, 19-21) y las referencias en el prólogo juanino a los "hombres" (1:4) y a "todo hombre" (1:9).

Los principales aspectos particularistas del ministerio público de Jesús fueron sus declaraciones, según Mateo, acerca de que su propia misión era sólo para "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (15:24)[33] y de que los Doce debían ir sólo "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (10:5b, 6).[34] Los elementos gentiles o universalistas son ciertamente numerosos. Jesús vivió en Capernaúm, a lo cual Mateo le aplicó Isaías 9:1, 2 con su alusión a "Galilea de los gentiles"(4:13-16). A diferencia de la mayoría de los judíos Jesús conversó con la mujer samaritana (Juan 4:1-42, esp. 9d). Visitó un pueblo samaritano en el que no encontró bienvenida (Luc. 9:51-56) y sanó a diez leprosos de los cuales sólo uno, un samaritano, regresó a expresar su gratitud (Luc. 17:11-19, esp. 16b). Algunos de los discípulos de Jesús aparentemente provenían de Idumea, de la Cisjordania, de Tiro y Sidón, de la Decápolis y de la región de Cesarea de Filipo (Mar. 3:8; 7:24, 31; 8:27). Entre los relatos de curaciones de personas gentiles por parte de Jesús se encuentran el del hijo del centurión romano, cuya fe Jesús alabó (Mat. 8:5-13 y par.),[35] el endemoniado gadareno (Mar. 5:1 20 y par.) y la hija de la mujer sirofenicia (Mar. 7:24-30) o cananea (Mat. 15:21-28). El primer cántico del Siervo (Isa. 42:1-4), con su referencia a la esperanza de las naciones, es citado por Mateo en conexión con el ministerio sanador de Jesús (12:15-21, esp. 21). Jesús purificó el templo en Jerusalén para que, en cumplimiento de Isaías 56:7c, éste pudiera ser verdaderamente "casa de oración para todas las naciones" (Mar. 11:15-17, esp. 17c). En la oración de Jesús en el papel de sumo sacerdote (Juan 17), hace referencia a "todo

33 Pronunciado en el contexto de la curación de la hija de la mujer cananea. El relato de Marcos (7: 24-30) no contiene estas palabras.
34 Ni el relato de Marcos (6:8-11) ni el de Lucas (9:3-5) contienen estas palabras.
35 A diferencia del texto paralelo (Luc. 7:1-10), Mateo (8:10-12) describe "los sujetos del reino" (judíos contemporáneos no creyentes) como ausentes del banquete escatológico y "echados a las tinieblas de afuera".

hombre", a enviarlos "al mundo", y a "los que han de creer en mí por la palabra de ellos" (vv. 2a, 18b, 20b).

La enseñanza de Jesús contiene numerosas instancias en las cuales emitió juicio sobre los judíos incrédulos. Predijo un castigo mayor para los habitantes de Capernaúm, Corazín y Betsaida que para Tiro y Sidón (Mat. 11:20-24 y par.), así como para cualquier ciudad que rechazara a los setenta que para Sodoma (Luc. 10:8-12). Debido a la falta de fe sólo pudo realizar unas pocas curaciones milagrosas en su última visita a Nazaret (Mar. 6:1-6a y par.). A los judíos incrédulos les manifestó que "eran esclavos del pecado" e hijos del diablo (Juan 8:31-47, esp. 34, 44). Prometió que los patriarcas y creyentes gentiles, pero no los judíos incrédulos, participarían en el banquete escatológico (Luc. 13:28-30). Amenazó con la devastación al pueblo de Jerusalén, que mataba a los profetas de Dios y apedreaba a sus mensajeros (*apestalmenous*) (Luc. 13:34, 35). Desaprobó la autojustificación farisea (Luc. 16:14, 15). Una higuera marchitada por la palabra de Jesús (Mar. 11:12-14, 20-25 y par.) podría sugerir la idea de una nación que no daba buen fruto y de la cual podría ser quitado el reino de Dios (Mat. 21:43). Jesús pronunció seis (Luc. 11:42-52) o siete (Mat. 23:13-32) ayes dirigido a los escribas y fariseos; por otra parte, en su discurso del monte de los Olivos (Mar. 13:1, 2, 14-20 y par.), la futura destrucción de Jerusalén estaba entretejida con la segunda venida de Jesucristo.

La enseñanza de Jesús contiene asimismo numerosos elementos universalistas. En su sermón en la sinagoga en Nazaret Jesús se refirió a dos gentiles, la viuda de Sarepta y Naamán el sirio (Luc. 4:26, 27). Algunos (por ejemplo, 1:29; 3:16; 4:42) de los 77 usos de "mundo" (*kosmos*) en el Evangelio de Juan se refieren a toda la humanidad.[36] En su parábola de la cizaña, afirmó "el campo es el mundo" (Mat. 13:38a). Expresando compasión por las multitudes sin pastor, pidió a sus discípulos que rogaran al Señor de la mies que enviara obreros a su mies (Mat. 9:36-38). Jesús les advirtió a sus discípulos que serían llevados por la fuerza ante las autoridades judías y los gobernadores gentiles, y maltratados. Les infundió valor afirmando que darían testimonio impulsados por el Espíritu (Mat. 10:17-20). Jesús se identificó a sí mismo como "la luz del mundo" (Juan 8:12a) y dijo que también tenía "otras ovejas que no son de este redil" (Juan 10:16a). La parábola del buen samaritano exalta la conducta de un samaritano (Luc. 10:30-37). En las parábolas de la fiesta de bodas, del banquete para los pobres y del gran banquete, todas dirigidas a un auditorio compuesto por los invitados de uno de los principales de los fariseos, el énfasis está colocado sobre el humilde, el pobre y el débil (Luc. 14:1-24). En la parábola del fariseo y el publicano se dice que sólo el publicano "descendió a casa justificado" ante Dios (Luc. 18:9-14a, esp. 14a). Conforme a la parábola de las ovejas y las cabras, "todas las naciones" comparecerán ante el Hijo del Hombre (Mat. 25:31-46, esp. 32a). "Y este evangelio del reino será predicado en todo el mundo (*en hole te oikoumene*) para testimonio a todas las razas (*eis marturion pasin tois ethnesin*), y luego vendrá el

[36] Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective*, p. 40.

fin" (Mat. 24:14). La unción de Jesús por parte de María de Betania sería, según Jesús, una conmemoración "dondequiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo (*eis holon ton kosmon*)" (Mar. 14:3-9, esp. 9 y par.).[37]

Jeremias extrajo tres conclusiones negativas y tres positivas concernientes a Jesús y los gentiles. Las negativas eran: el pronunciamiento de un juicio "severo" de la misión judía a las naciones (Mat. 23:15), su prohibición durante su ministerio terrenal a sus discípulos de predicar a los no judíos (Mat. 10: 5, 6) y su limitación de su propia actividad a Israel (Mat. 15:24). Las positivas eran: su remoción de "la idea de la venganza de cualquier expectativa escatológica" (Isa. 61:2b; Luc. 4:19), su promesa a los gentiles de "una participación en la salvación", la aplicación a sí mismo de términos tales como "Hijo del Hombre", "Señor" de David (Mar. 12:37) y "Siervo del Señor", así como su entrada triunfal (Zac. 9:9, 10; Mar. 11:4-9), todo lo cual estaba vinculado a las naciones o a los gentiles.[38] Jeremias ofreció una "solución" a la aparente contradicción entre estos factores negativos y positivos al sostener que "tenemos que ver con dos eventos sucesivos, primero el llamado a Israel y subsecuentemente la incorporación redentora [y escatológica] de los gentiles al reino de Dios".[39] La "solución" de Jeremías tiene poco que decir acerca de la Gran Comisión excepto que Mateo 28:18-20 es "un texto[40] de coronación que incluye una acción triple", lo que proporcionaría poco apoyo por parte de Jesús a la idea de una misión de la iglesia a todas las naciones.

B. MUERTE, RESURRECCION Y GRAN COMISION

Pueden hallarse elementos universales o transjudíos en la interpretación que hace el Nuevo Testamento de la muerte y resurrección de Jesús. Como Siervo debía "dar su vida en rescate de muchos" (Mar. 10:45b) y su "sangre" fue "derramada en favor de muchos" (Mar. 14:24). A pesar de que para algunos judíos la cruz de Jesús era un "tropezadero" y para algunos gentiles era "una locura", "para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios" (1 Cor. 1:23, 24). La gracia de Dios y el don de Cristo "abundaron para muchos" (Rom. 5:15b), así como el "acto de justicia" de Cristo "alcanzó a todos los hombres para justificación de vida" (Rom. 5:18) y "por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos" (Rom. 5:19). Por medio de su cruz "ambos" judíos y gentiles deben reconciliarse con Dios "en un solo cuerpo" (Ef. 2:16). Jesús gustó "la muerte por todos" para "conducir a muchos hijos a la gloria" (Heb. 2:9-10). Herodes y Poncio Pilato fueron partícipes en la crucifixión de Jesús (Hech. 4:25-28). La muerte de Jesús no había de ser solamente "para la nación judía", "sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban esparcidos" (Juan 11:51, 52). Como el

[37] *Jeremias, Jesus' Promise to the Nations*, pp. 22-23, interpretó tanto a Marcos 14:9 como a Mateo 24:14 como referidos a una proclamación angelical de las "novedades triunfales" de Dios al final de esta era (ver Apoc. 14:6-7), no a la proclamación humana del evangelio durante el período entre el día de Pentecostés y la *parousia* de Jesús.

[38] Ibíd., pp. 11-54.

[39] Ibíd., pp. 55-73, esp. 71.

[40] Ibíd., pp. 38-39.

grano de trigo que muere, la glorificación del Hijo del Hombre "lleva mucho fruto" (Juan 12:23, 24); ya levantado de la tierra, atraerá a todos a sí (Juan 12:32). "El es la expiación por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (1 Jn. 2:2). Con su sangre ha redimido "para Dios gente de toda raza, lengua, pueblo y nación" (Apoc. 5:9c).

El Jesús resucitado había de "anunciar luz al pueblo y a los gentiles" (Hech. 26:23) y dar fe en cuanto al juicio final universal (Hech. 17:31). Por medio del Jesús resucitado Pablo había recibido la "gracia y el apostolado para la obediencia de la fe a favor de su nombre en todas las naciones" (Rom. 1: 4, 5). En la resurrección de Jesús "todos serán vivificados" (1 Cor. 15:22).

Las cinco formas de la Gran Comisión de Jesús pueden ser identificadas conforme al orden cronológico presupuesto para el otorgamiento de la comisión. Primeramente, por la tarde del día de la resurrección, conforme a Juan 20:21b, Jesús manifestó a los diez discípulos, en ausencia de Tomás: "Como me ha enviado el Padre, así también yo os envío a vosotros" (v. 21b). Al estar precedida por la bendición de paz y seguida por la recepción del Espíritu Santo y la remisión y retención de los pecados a través de los discípulos, la comisión juanina conecta la misión de los Doce con la misión propia de Jesús, que proviene del Padre.[41] ¿Tenemos aquí sólo una analogía? ¿O la misión del Hijo forma el fundamento o la base de la misión apostólica? La segundo parece más probable (ver Mat. 10:40).[42]

El relato de Mateo (28:18b-20) refleja lo dicho a los once discípulos en un monte en Galilea. La comisión contiene un verbo finito en el imperativo, "haced discípulos" (*matheteusate*), mientras *poreuthentes* (yendo), *baptizontes* (bautizando) y *didaskontes* (enseñando) son participios. Blauw, siguiendo a Ernst Lohmeyer (1890-1946), ha señalado la importancia de los cuatro "todos" en el texto: "toda autoridad", "todas las naciones", "todas las cosas que os he mandado", y "todos los días" (traducción literal de "siempre").[43] Otto Michel (1903-) conectó Mateo 28:18-20 con Daniel 7:13, 14, especialmente con relación al servicio de las naciones como parte de la entronización del Hijo del Hombre.[44] DeGroot contrastó la perdurabilidad en el texto de Daniel con la "universalidad o totalidad" en el texto de Mateo.[45] Mientras que Adolf Harnack negó el origen dominical de la Gran Comisión y concluyó que estas palabras fueron puestas posterior y "apropiadamente en la boca del Señor resucitado".[46] Karl Barth, por el contrario, sostuvo que "la Gran Comisión es verdaderamente el dicho más genuino atribuido al Jesús resucitado".[47]

---

41 Ver arriba, cap. 55, VI, B.
42 Edwyn Cyril Blackman, *The Biblical Basis of the Church's Missionary Enterprise*, Essays on Mission, núm. 3 (London: London Missionary Society, 1961), pp. 26-27, limitó Juan 20:21-23 a un pronunciamiento autoritativo y habilitante relativo al perdón, sin referencia alguna a "una comisión para evangelizar".
43 *The Missionary Nature of the Church*, pp. 85-87.
44 *"Menschensohn und Völkerwelt", Evangelische Missionszeitschrift* (1941): 257-67, tal como es citado por Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, pp. 83-84, 160-61.
45 *The Bible on the Salvation of Nations*, pp. 100-01.
46 *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. y ed. James Moffatt (New York: Harper and Brothers, 1962), p. 41.
47 "An Exegetical Study of Matthew 28:16-20", trad. Thomas Weiser, en Gerald H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission* (New York, London: McGraw-Hill Book Co., 1961), p. 67.

El relato de Marcos (16:15, 16), que aparentemente no forma parte del texto original del Evangelio, está conectado con la aparición de Jesús ante los Once en la mesa, justo antes de su ascensión. "Ir" (*poreuthentes*) es un participio y el verbo imperativo "predicad" (*keruxate*) está seguido por "evangelio" en acusativo y "a toda criatura" en dativo. Actualmente continúan las refutaciones de tipo académico de la autenticidad dominical.[48]

Lucas 24:45-49 ubica el otorgamiento de la comisión a los discípulos en o cerca de Jerusalén justo antes de la ascensión. El relato lucano incluye una hermenéutica veterotestamentaria que encuentra un cumplimiento de lo prometido en el Antiguo Testamento en los sufrimientos y la resurrección de Jesús, la predicación del "arrepentimiento y la remisión de los pecados" en el nombre de Jesús "en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén" y la orden a los discípulos de permanecer en Jerusalén hasta que fueran "investidos del poder de lo alto" por Jesús. Ferdinand Hahn insistió en que "la primera misión cristiana está basada no sólo en el mandamiento de Jesús sino también en las profecías del Antiguo Testamento".[49]

Según Hechos 1:8 la comisión fue dada a los once en el monte de los Olivos justo después de la pregunta acerca de la restauración del reino a Israel e inmediatamente antes de la ascensión. Aquí la comisión incluye la recepción del "poder" (*dunamin*) después que el Espíritu Santo haya llegado a los creyentes, al igual que su testimonio "en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra". Con sus tres etapas Hechos 1:8 provee la estructura de los Hechos de los Apóstoles.[50] "La ruta del Evangelio es el camino desde Jerusalén, el centro de Israel, a Roma, el centro del mundo."[51]

C. HECHOS 1—12

1. Día de Pentecostés

En vista de que previamente tratamos en detalle los fenómenos adjuntos a la venida del Espíritu Santo,[52] así como la naturaleza del hablar en lenguas en Hechos 2:4b y la relación entre Hechos 2:4b y 1 Corintios 12—14,[53] a continuación será necesario focalizar sólo la dimensión misionera de Hechos 2: 1-41. La asamblea en Jerusalén de judíos de la Diáspora provenientes de numerosas ubicaciones geográficas para la observancia de la fiesta de Pentecostés (2:5, 9-11) ha sido tomada como la revocación de la dispersión de los pueblos antiguos (Gén. 11:8, 9). Por cierto, es legítimo preguntarse si Pedro entendía la expresión "toda carne" (Hech. 2:17) de la profecía de Joel (Joel 2:28a) como referida a todos los judíos, fueran hombres o mujeres, viejos o jó-

---

48 Edmund Davison Soper (1876-1961), *The Philosophy of the Christian World Mission* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1943), pp. 45-47.
49 *Mission in the New Testament*, p. 130.
50 Hahn, *Mission in the New Testament*, pp. 131-32.
51 Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, p. 94.
52 Ver arriba, cap. 53, III, A.
53 Ver arriba, cap. 56, IV, A, B.

venes. De modo similar, puede sondearse la interpretación de Pedro de "todos los que están lejos" (*pasi tois eis makran*) (Hech. 2:39b).

Harry Boer ha identificado y estudiado los cuatro principales puntos de vista posneotestamentarios relativos a la significación misionera de la llegada del Espíritu Santo en el día de Pentecostés. En primer lugar, se ha considerado que el Pentecostés provee una "dote lingüística", de naturaleza sobrenatural y de duración temporaria, para facilitar la evangelización por parte de los apóstoles.[54] Tal punto de vista tendió a prevalecer desde la era de los Padres de la iglesia hasta el siglo XVIII. En segundo lugar, el Pentecostés ha sido considerado como un "símbolo del universalismo del evangelio". Sus defensores han sido autores modernos (Eduard Zeller, 1814-1908; Adolf Harnack; Theodore Zahn, 1938-1933; Nikolaus Adler, 1902- ; y F. F. Bruce). Según el tercer punto de vista, propuesto sobre todo durante la era moderna, el Pentecostés habría servido para lograr el "fortalecimiento espiritual [esto es, derivado del Espíritu] para el testimonio misionero"[55] (John Raleigh Mott, 1895-1955; Johan Herman Bavinck, 1895-1965; Hendrik Kraemer; F. W. Dillistone; Roland Allen, 1869-1947). Este punto de vista enfatiza Hechos 1:8. En cuarto lugar, tal como sostiene el mismo Boer, el Pentecostés puede ser visto como un hecho ocurrido entre los advenimientos de Jesucristo, que manifiesta que las "misiones son una tarea calificada escatológicamente".[56] Defender el primero de estos cuatro puntos de vista parecería implicar el rechazo de los otros cuatro, aunque la defensa del segundo, del tercero o del cuarto no involucraría el rechazo de los otros dos. Por lo tanto, el simbolismo universalista, el fortalecimiento espiritual y la importancia escatológica pueden contribuir a una interpretación compuesta de Pentecostés.

2. Hechos 3—12

Al irse realizando paulatinamente lo previsto en Hechos 1:8, el evangelio fue anunciado primero a los judíos de Jerusalén y Judea, luego a los samaritanos y finalmente a los gentiles. Pedro, en su sermón en el templo, aludió a la bendición de todos los pueblos que habría de suceder por medio del pacto con Abraham (3:25). La persecución que se desató con el apedreamiento de Esteban tuvo el efecto de esparcir a los creyentes por "las regiones de Judea y de Samaria" (8:1). Felipe el diácono fue el primero en predicar a Cristo entre los samaritanos (8:5): interpretó el evangelio al eunuco etíope —quien probablemente era un temeroso de Dios— y lo bautizó (8:26-39). De hecho, según Hechos 9:31, por toda Judea, Galilea y Samaria la iglesia iba edificándose y se multiplicaba. La visita y la predicación de Pedro a Cornelio, centurión romano y temeroso de Dios, junto con sus parientes y amigos en Cesarea, condujo a que el Espíritu Santo cayera sobre estos gentiles tan decisivamente que Pedro procedió a autorizar su bautismo (capítulo 10). Después de que Pedro

54 Ver arriba, cap. 56, IV, A, primer punto de vista.
55 Ver arriba, cap. 53, III, A, 3.
56 Boer, *Pentecost and Missions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 48-64, 93-97, 148-60.

le explicara estos eventos a la iglesia en Jerusalén, los miembros de la misma concluyeron: "¡Así que también a los gentiles Dios ha dado arrepentimiento para vida!" (11:18b). Boer ha sostenido que el evento de Cornelio marcó la primera confrontación con la pregunta acerca de si la salvación por medio de Jesucristo era para los gentiles así como la primera solución al problema.[57] Si bien Pedro fue invitado a visitar a Cornelio, ya los cristianos judíos de Chipre y Cirene tomaron la iniciativa al declarar las buenas nuevas de Jesús a los gentiles en Antioquía (11:20).

D. LA MISION PAULINA A LOS GENTILES

Pablo "no fue el único apóstol a los gentiles aunque sí... el más prominente", de hecho, "el gran testigo mundial de Jesucristo".[58] Fue el "protagonista, si bien no el pionero original, de este nuevo avance del Evangelio".[59] Pablo frecuentemente aludió al hecho de haber recibido una comisión divina para su apostolado a los gentiles, tal como lo demuestran los nueve textos pertinentes del Nuevo Testamento.[60] El "centro de su actividad fue el mundo griego en ambas orillas del mar Egeo. Las ciudades que sirvieron de sus sedes fueron Corinto del lado occidental y Efeso del lado oriental".[61] Si se computa el viaje de Pablo a Roma como un viaje misionero, entonces el Nuevo Testamento registra cuatro viajes paulinos, con la posibilidad remota de un quinto viaje a España (Rom. 15:24, 28).

Aunque ciertos misionólogos recientes han negado que Pablo haya empleado estrategia misionera alguna,[62] J. Herbert Kane ha presentado argumentos convincentes para sostener la existencia de una estrategia misionera paulina.[63] Con algunas modificaciones menores la aplicaremos aquí. Según Kane, la estrategia paulina estaba compuesta de ocho partes. En primer lugar, Pablo predicó el evangelio primero a los judíos y luego a los gentiles.[64] "Hizo de la sinagoga la escena de sus labores principales", encontrando allí "tres grupos distintos: judíos, prosélitos y gentiles temerosos de Dios". Estos tres grupos "ya tenían conocimiento del único Dios verdadero, estaban familiarizados con el Antiguo Testamento y esperaban al Mesías venidero". "Sólo cuando era expulsado de la sinagoga se instalaba en otra parte (Hech. 18:7; 19:9); cuando partía a la próxima ciudad, volvía a comenzar por la sinago-

57 Ibíd., pp. 30-36.
58 Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, p. 96.
59 Blackman, *The Biblical Basis of the Church's Missionary Enterprise*, p. 20.
60 Gálatas 1:16; Romanos 1:5; 11:13, 14; 15:15b-16; Efesios 3:8; Hechos 9:15, 16; 13:46, 47; 22:14, 15, 21; 26:16b-18. Sobre la conversión de Pablo, ver arriba, cap. 59, II, C, 2.
61 Soper, *The Philosophy of the Christian World Mission*, p. 67. Sobre la ciudad como lugar de la misión cristiana primitiva, ver Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, London: Yale University Press, 1983).
62 Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours* (London: World Dominion Press, 1953), p. 15; Michael Green, "Evangelism in the Early Church", en J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), p. 174.
63 *Christian Missions in Biblical Perspective*, pp. 73-85.
64 Romanos 1:16; 2:10; Hechos13:14-48; 14:1; 17:1-4, 10-12; 18:4-11; 19:8-10, 17; 20:21; 26:20, 23; 28:25-28.

ga."[65] Pablo trataba a los gentiles conversos de manera diferente a lo que se estilaba en el proselitismo judío, pues este último "desnacionalizaba" a los prosélitos gentiles.[66] En segundo lugar, Pablo "mantenía contacto estrecho con la base", es decir, con la iglesia que lo enviaba. Al final de su primer y segundo viaje misioneros regresó a Antioquía para informar en la iglesia allí.[67] Asimismo hizo cinco visitas a Jerusalén, llevando en la última visita una ofrenda[68] de las iglesias gentiles de Macedonia y Acaya.[69] En tercer lugar, Pablo concentró sus labores en cuatro provincias del Imperio Romano (Galacia, Asia, Macedonia y Acaya) y en las grandes ciudades pertenecientes a aquellas provincias. "Su objetivo no era simplemente cubrir territorio sino plantar iglesias." Antioquía estaba ubicada en tercer lugar en cuanto a población dentro de las ciudades del imperio, detrás de Roma y Alejandría. Efeso, la capital de la provincia de Asia, era el sitio del templo de Diana y verdaderamente "el centro religioso del imperio", mientras que Atenas era su "centro cultural".[70] En cuarto lugar, Pablo bautizaba, aparentemente sin demora,[71] a aquellos que confesaran su fe en Jesucristo, constituyendo iglesias e instruyendo a los nuevos conversos.[72] En quinto lugar, las iglesias constituidas por Pablo eran, en términos modernos, "autogestionarias", "autosostenidas" y "autoexpansivas".[73] En sexto lugar, Pablo "hacía amplio uso de colaboradores" y trabajaba de manera fraternalmente estrecha con ellos, a la vez que mantenía la autoridad de reubicar a los obreros.[74] Unos veinte colaboradores son mencionados en Hechos y las epístolas paulinas, sin contar la lista de miembros de la iglesia en Roma mencionados en Romanos 16. En séptimo lugar, Pablo defendía la igualdad de los cristianos gentiles frente a los cristianos judíos y la libertad de los cristianos gentiles ante la ley ceremonial judía, aunque intentaba unir en compañerismo a cristianos judíos y gentiles.[75] Finalmente, Pablo trató de ser "todo para todos" (1 Cor. 9:22b); por medio de una profunda dedicación y dependencia del Espíritu Santo cumplió su apostolado a los gentiles. Ello requirió flexibilidad, quitándole importancia a los temas de la circuncisión (en contraposición a los cristianos judíos) y de la idolatría (tal como era entendida por los cristianos gentiles).[76]

---

65 Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective*, pp. 78-79.
66 Soper, *The Philosophy of the Christian World Mission*, p. 75; DeGroot, *The Bible on the Salvation of Nations*, p. 120.
67 Hechos 14:26-28; 18:22c-23a.
68 1 Corintios 16:3. Sobre la ofrenda, ver Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon Press, 1992); orig. en alemán, 1965; Keith Fullerton Nickle (1933-), *The Collection: A Study in Paul's Strategy, Studies in Biblical Theology*, núm. 48 (London: SCM Press; Naperville, Ill.: Alec R. Allenson Inc., 1966).
69 Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective*, p. 75.
70 Ibíd., pp. 75-78.
71 Comparar la práctica de Pablo (Hech. 16:33) con la práctica cristiana temprana (Hech. 8:12, 36-38; 9:18).
72 Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective*, pp. 81-82.
73 Ibíd., pp. 82-83.
74 Ibíd., pp. 83-84.
75 Kane no enfatiza este aspecto; sin embargo, ver Soper, *The Philosophy of the Christian World Mission*, pp. 73-76 y Love, *The Missionary Message of the Bible*, pp. 163-64, 172-74.
76 Kane, *Christian Missions in Biblical Perpective*, pp. 84-85. Kane (pp. 85-93) confeccionó también una lista de los siete factores que contribuyeron al éxito de Pablo como misionero.

E. EPISTOLAS GENERALES Y APOCALIPSIS

El mensaje misionero petrino se centró en dos admoniciones. En primer lugar, los cristianos en cuanto "pueblo elegido" debían expresar las alabanzas a quien los había "llamado de las tinieblas a su luz admirable",[77] viviendo de modo ejemplar entre los paganos para que éstos pudieran ver sus buenas obras y glorificar a Dios en el día de la visitación (1 Ped. 2:9-12). En segundo lugar, debían estar siempre listos para responder a todo el que les pidiera razón de la esperanza que tenían (1 Ped. 3:15b).

En el Apocalipsis la multitud innumerable que permanece ante el trono de Dios y el Cordero está compuesta por integrantes de "todas las naciones y razas y pueblos y lenguas" (7:9a) y un ángel tiene "el evangelio eterno para predicarlo" a los que habiten en la tierra, esto es, "a toda nación y raza y lengua y pueblo" (14:6). El coro de los vencedores sobre la bestia, cantando al Cordero, declara al Señor Dios Todopoderoso: "Todas las naciones vendrán y adorarán delante de ti" (15:4b). Finalmente, las "hojas" del "árbol de la vida a uno y otro lado del río"... "son para la sanidad de las naciones" (22:2c).

IV. HISTORIA DEL CRISTIANISMO

No es tarea de la teología sistemática narrar la historia de la expansión misionera del cristianismo. Antes bien, será suficiente examinar brevemente el alcance de la aceptación de la obligación misionera y las diversas agencias empleadas en la expansión del cristianismo, así como echar un breve vistazo a los siglos XIX y XX.

A. OBLIGACION MISIONERA

Actualmente es aceptado comúnmente que a través de las eras patrística, medieval, de la Reforma y de después de la Reforma los cristianos han sostenido generalmente la opinión de que los apóstoles cumplieron en su época la Gran Comisión y que, por lo tanto, así como su oficio apostólico dejó de existir, cesó también la obligación de cumplir la Gran Comisión.[78] Boer ha argumentado que la Gran Comisión no fue un motivo importante para compartir el evangelio cristiano, ni siquiera durante la era neotestamentaria.[79] No obstante, Johannes Gustav Warneck (1834-1910) ha sostenido que la Gran Comisión fue la "presuposición silenciosa" de las misiones durante la era apostólica.[80] Sería difícil sobreestimar el alcance de la espontaneidad o de la plu-

---

77 Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, pp. 126-36.
78 William Richey Hogg (1921-), "The Rise of Protestant Missionary Concern, 1517-1914", en Anderson ed., *The Theology of the Christian Missions*, pp. 95-102; Franklin H. Littell, "Protestantism and the Great Commission", *Southwestern Journal of Theology* nueva serie 2 (October 1959): 33-39.
79 *Pentecost and Missions*, pp. 28-47. Ver también Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 236-55.
80 *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch*, 3 tomos en 2 (2a. ed., Gotha: F. A. Perthes, 1897-1903), 1:91, tal como es citado e interpretado por Boer, *Pentecost and Missions*, pp. 29-30.

ralidad de motivaciones y métodos[81] en la evangelización cristiana durante los primeros siglos de la era cristiana. Además, durante los siglos anteriores a la reforma protestante, la actividad misionera de los católicos romanos, nestoriana y monofisista, estaba extendida por toda Europa, en partes de Asia y Africa y comenzaba a ingresar en el continente americano.[82] Hubo también excepciones notorias a la opinión prevaleciente acerca de la Gran Comisión: los anabautistas consideraban que la Gran Comisión era obligatoria para los cristianos de todas las generaciones, incluyendo la propia.[83] Algunos protestantes individuales eran de la misma opinión:[84] tal fue el caso de Adrián Saravia (1531-1613), el cual defendió un concepto de las misiones lideradas por los obispos. Justiniano de Welz (1621-68) convocó a estudiantes como voluntarios para la obra misionera entre los pueblos no cristianos.

A partir de la publicación del texto de William Carey (1761-1834), *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* [Una investigación acerca de las obligaciones de los cristianos de usar medios para la conversión de los paganos] (1792), con su argumento específico según el cual la Gran Comisión seguía siendo obligatoria,[85] hasta la actualidad, la naturaleza apremiante de la Gran Comisión ha sido un factor principal en las misiones protestantes.[86]

B. AGENCIA MISIONERA

Durante los primeros siglos cristianos, los individuos, tanto ordenados como laicos, probablemente hayan sido los principales agentes de evangelización, aunque tan pronto como se estableció el cristianismo en el reino de Armenia los gobernantes o líderes gubernamentales adquirieron importancia en este sentido. Durante la era medieval y posteriormente, los monjes y los monasterios, las órdenes de frailes y las órdenes de clérigos regulares fueron los principales agentes misioneros involucrados activamente en la extensión misionera. La Congregación para la Propagación de la Fe, establecida en Roma en 1622, comenzó a educar misioneros, a estimular el apoyo papal de las misiones y a combatir la tendencia de las naciones colonizadoras y comerciales a explotar a los misioneros.[87] Mientras que la Misión Danesa de Halle conllevaba el apoyo del rey de Dinamarca y que los Moravos de Herrnhut constituían en efecto en sí mismos una comunidad misionera internacional, el método de las "sociedades misioneras" se puso en boga luego de que comenzaran sus actividades dos sociedades anglicanas[88] en 1699 y 1701 y de

81 Green, *Evangelism in the Early Church*, pp. 194-235, ha identificado cuatro métodos principales: público (predicación, enseñanza), hogareño, personal y literario.
82 Kenneth Scott Lataurette, *A History of the Expansion of Christianity*, Tomo II, *The Thousand Years of Uncertainty, A.D. 500—A.D. 1500* (New York, London: Harper and Brothers, 1938).
83 Littell, *The Anabaptist View of the Church*, 2a. ed., cap. 4.
84 Boer, *Pentecost and Missions*, pp. 20-22.
85 (Ed. facsímil, London: Baptist Missionary Society, 1942), esp. cap. 1.
86 Boer, *Pentecost and Missions*, pp. 16-18, 22-27.
87 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Tomo III, *Three Centuries of Advance, A.D. 1500-A.D. 1800* (New York, London: Harpers and Brothers, 1939), pp. 33-35.
88 The Society for Promoting Christian Knowledge [Sociedad para la promoción del conocimiento cristiano] y The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts [Sociedad para la propagación del evangelio en el extranjero].

que Carey hubiera ayudado a fundar una sociedad de los bautistas particulares en 1792.[89] Tales sociedades estaban compuestas por individuos que tenían un compromiso suficiente con la empresa misionera como para contribuir con dinero y orar, o bien para trabajar como voluntarios. La sociedad se gestaba en la mayoría de los casos porque el cuerpo eclesial no estaba dispuesto a realizar lo que la sociedad se proponía. Según Boer:

> Estas sociedades han hecho el trabajo que la iglesia en su totalidad debería haber realizado. La sociedad misionera es, espiritualmente hablando, una anormalidad. Pero ha sido una anormalidad bendecida. Como tal, ha servido a la vez como evidencia del poder del Espíritu y como juicio a la iglesia. Ha sido la salvación de cientos de miles de personas, ha impedido que el Espíritu de testimonio se extinguiera por completo y ha propagado la fe y la iglesia hasta lo último de la tierra. Pero ha significado también que la iglesia permitiera que su tarea inherente cayera en manos de grupos de sus miembros. Ha significado que la iglesia permitiera que la obediencia que ella misma como un todo debería haber prestado fuera ejercida en su representación por unos pocos.[90]

Dado que las iglesias y denominaciones locales han aceptado y asumido durante el siglo XX la responsabilidad por el patrocinio y el apoyo de la actividad misionera, la iglesia ha tornado menos necesaria la tarea de las sociedades, si bien nunca debería olvidar su deuda para con éstas.

C. SIGLOS XIX Y XX

Cuando en la década de 1940 K. S. Latourette escribió su historia de la expansión del cristianismo en siete tomos, dedicó tres de los siete volúmenes al siglo XIX y lo rotuló "el gran siglo".[91] Para las misiones protestantes, y posiblemente también para las misiones de los católicos romanos, el siglo XIX ciertamente fue "el gran siglo". Stephen C. Neill, escribiendo en 1964 desde la perspectiva de la Conferencia Misionera Mundial de Edinburgo en 1910, identificó diez "grandes logros" de las misiones cristianas durante el siglo XIX.[92] Quienes se reunieron en Edinburgo acaso no habrían podido anticipar el impacto perjudicial de las guerras mundiales y el efecto constrictivo, productor de mártires, del marxismo-leninismo sobre la expansión cristiana durante el siglo XX.

Otros factores importantes que moldearon e influenciaron a las misiones cristianas mundiales durante el siglo XX incluyen la poca importancia dada

89 Hogg, "The Rise of Protestant Missionary Concern, 1517-1914", pp. 103-08.
90 *Pentecost and Missions*, pp. 214-15.
91 *A History of the Expansion of Christianity*, Tomo IV, *The Great Century in Europe and the United States of America, A.D. 1800-A.D. 1914* (New York, London: Harper and Brothers, 1941); Tomo V, *The Great Century in the Americas, Australasia, and Africa, A.D. 1800-A.D. 1914* (ibíd., 1943); Tomo VI, *The Great Century in Northern Africa and Asia, A.D. 1800-A.D. 1914* (ibíd., 1944).
92 *A History of Christian Missions*, Tomo VI, The Pelican History of the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 394-95. H. C. Goerner, "*Thus It Is Written*", pp. 54-62, sostuvo que no sólo Israel fue "el pueblo elegido", sino que también los griegos, los romanos, los españoles, los británicos y los estadounidenses fueron pueblos elegidos para la evangelización del mundo.

a la evangelización directa y la promoción de otras tareas de benevolencia, tal como fue defendido en el tomo producido por algunos laicos protestantes estadounidenses,[93] el debate Hocking-Kraemer,[94] la crítica de las misiones cristianas occidentales por tornarse una herramienta del colonialismo y una forma de "imperialismo cultural",[95] el renacimiento misionero de ciertas religiones no cristianas (especialmente el Islam y el budismo), el crecimiento significativo en América del Norte de las misiones de "fe" no denominacionales y el descenso de las misiones de las iglesias protestantes históricas (*mainline denominations*), el surgimiento y la naturaleza del diálogo interreligioso y el aumento en personal y apoyo a agencias cristianas basadas en el Tercer Mundo.[96]

V. PROBLEMATICAS CONTEMPORANEAS

Varios temas importantes relacionados con la misión de la iglesia o iglesias resurgieron en las postrimerías del siglo XX. Estos temas exigen un máximo de pensamiento y acción cristianos. Aquí sólo es posible identificar o interpretar brevemente la naturaleza de cada tema.

En primer lugar, ¿cuál debería ser la relación entre la proclamación verbal y la acción social cristiana? Históricamente gran parte de la actividad misionera se ha centrado en la predicación y enseñanza del evangelio cristiano. La conversión y el discipulado de nuevos cristianos en algunos casos han llevado a cambios sociales básicos, tales como la abolición del *suti* en India, o la reducción de la poligamia en las sociedades africanas. Otros cambios, tales como la abolición de la esclavitud humana, se produjeron muy lenta y dolorosamente. El misionero cristiano que sirve en una nación de la cual no es ciudadano confronta limitaciones en cuanto a sus actividades sociopolíticas. A medida que la iglesia redefine su misión, debe decidir si lo más importante es el cambio social propuesto, si la proclamación y el cambio social propuesto son de igual importancia o si la proclamación verbal es lo más importante.[97]

En segundo lugar, ¿cuál debería ser la relación entre la proclamación verbal y los ministerios diaconales cristianos? La misión moderna cristiana, por lo menos desde la era de Carey, ha intentado sanar los cuerpos, instruir las mentes, aconsejar a los espíritus y fortalecer las familias humanas a través de

93 *Re-thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*, ed. William Ernest Hocking (New York, London: Harper and Brothers, 1932). Con relación a una réplica, ver Robert Elliott Speer, (1867-1947), *"Re-thinking Missions" Examined* (New York: Fleming H. Revell Co., 1933).
94 William Ernest Hocking (1873-1966), *Living Religions and a World Faith* (New York: Macmillan, 1940); Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World;* ídem, *Religion and the Christian Faith;* ídem, *Why Christianity of All Religions?* Asimismo Edmund Franklin Perry (1923-), *The Gospel in Dispute: The Relation of Christian Faith to Other Missionary Religions* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958).
95 D. Elton Trueblood, *The Validity of the Christian Mission* (New York: Harper and Row, 1972), pp. 34-40, 52-56.
96 Lawrence E. Keyes (1944-), *The Last Age of Missions: A Study of Third World Missionary Societies* (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1983). Le debo la referencia a Ebbie C. Smith.
97 Geoffrey Francis Allen (1902-), *TheTheology of Missions* (London: SCM Press, 1943), pp. 20-24; Carl E. Braaten, "The Mission of the Gospel to the Nations", *Dialog* 30 (Spring 1991): 124-31. Sobre el protestantismo "evangélico" de épocas anteriores en los EE.UU. de A., ver David Oscar Moberg (1922-), *The Great Reversal: Evangelism and Social Concern* (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1972; ed. rev., 1977).

acciones que trascienden estrictamente la proclamación verbal. ¿Puede la misión cristiana continuar utilizando de una manera coordinada tanto los aspectos verbales (homiléticos) como los relacionados con la acción (diaconales) del testimonio cristiano?[98]

En tercer lugar, ¿debería la misión de la iglesia centrarse en la salvación del pecado, de la muerte y Satanás o en la liberación de la opresión políticoeconómica y de la injusticia? Lo primero ha tendido a ser el objetivo "evangélico"; lo segundo, el objetivo ecuménico. Puede preguntarse si acaso de hecho la injusticia no es pecado. Puede preguntarse cuán segura es la liberación política si los liberadores, en el caso de que no deseen arrepentirse ni reconciliarse con Dios, y los seres humanos se tornan finalmente opresores.[99]

En cuarto lugar, ¿cómo deberían estar relacionados el diálogo interreligioso y la actividad misionera del cristianismo? ¿Pueden las reglas del diálogo ser tales que no excluyan o inhiban la evangelización cristiana o bien el diálogo interreligioso adoptará posturas de tal relativismo religioso y cultural que lo hagan enemigo de las misiones cristianas?[100]

En quinto lugar, ¿cuál será el efecto de las variadas formas en expansión del universalismo escatológico sobre la empresa misionera cristiana? ¿Tendrán ellas un efecto amortiguador o provocarán una fuerte resistencia?[101]

En sexto lugar, ¿cuál será el efecto de la doctrina cada vez más aceptada de la salvación de los practicantes de religiones no cristianas aparte de la proclamación específica y el conocimiento de Jesucristo, encarnado, crucificado y resucitado, sobre la empresa misionera cristiana?[102]

En séptimo lugar, ¿encontrarán las iglesias cristianas un camino específico para evangelizar a los numerosos grupos étnicos, lingüísticos o sociales

98 John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976), pp. 15-34. Lo que Stott llama "acción social" es lo que aquí hemos identificado como "ministerios diaconales".
99 Stott, *Christian Mission in the Modern World,* pp. 88-101; Carl E. Braaten, *The Apostolic Imperative: Nature and Aim of the Church's Mission and Ministry* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), pp. 92-114; Orlando Enrique Costas (1942-87), *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1974), pp. 175-301.
100 Stott, *Christian Mission in the Modern World,* pp. 58-81; Trueblood, *The Validity of the Christian Mission,* pp. 34-47.
101 Nigel Malcolm de Ségur Cameron (1952-), "Universalism and the Logic of Revelation", *Evangelical Review of Theology* 11 (October 1987): 321-35. No obstante Braaten, "The Meaning of Evangelism in the Context of God's Universal Grace", *Journal of the Academy for Evangelism* 3 (1987-88): 9-19, se ha inclinado por el universalismo escatológico de Karl Barth.
102 Trueblood, *The Validity of the Christian Mission,* pp. 31-34, se ha referido al concepto de la "tolerancia absoluta". Allen, *The Theology of Missions,* pp. 41-51, esp. 51 deseaba que los cristianos "aprendieran de lo bueno" de las religiones no cristianas. Más recientemente John Sanders (1956-), *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), después de revisar lo que él identifica como el "restrictivismo" (la condena de los no evangelizados) y "universalismo" escatológico, explicó tres puntos de vista que entienden "la salvación como algo accesible universalmente": (1) la evangelización universal, ya sea antes de la muerte o en el momento de la muerte; (2) la oportunidad de salvarse después de la muerte, también llamada "probación futura" o "evangelismo post mortem"; y (3) el "inclusivismo" o salvación universalmente accesible [en las religiones no cristianas] aparte de la evangelización. Sanders opta por la tercera alternativa. James Frederick Lewis (1937-) y William G. Travis, *Religious Traditions of the World* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), pp. 355-95, han identificado la posición de John Hick como "pluralismo", la de Karl Rahner como "inclusivismo" y la de Lesslie Newbigin como "exclusivismo".

que todavía no han sido alcanzados[103] y a evangelizar los pueblos repaganizados de la antigua cristiandad?[104]

En octavo lugar, ¿qué método de apoyo misionero cristiano debería prevalecer? ¿La iglesia local actuando sola? ¿Cristianos individuales y/o iglesias locales apoyando las varias sociedades activas en diferentes partes del mundo? ¿Iglesias locales apoyando a las agencias misioneras denominacionales? ¿Las iglesias formando nuevas configuraciones o relaciones en cooperación misionera mundial, incluyendo el envío de misioneros a corto plazo?[105]

En noveno lugar, ¿podrá ejercerse obediente y fructíferamente una evangelización cristiana mundial en medio de actitudes egocéntricas, conflictos étnicos, culturas materialistas e idolátricas e iglesias egoístas?[106]

En décimo lugar, ¿cómo debe entenderse la proclamación del evangelio cristiano a todas las naciones y pueblos en relación con la segunda venida de Cristo y el fin de la historia (Mat. 24:14; Mar. 13:10)?[107]

En resumen, identificamos numerosos elementos universalistas en el Antiguo Testamento; notamos tanto la atracción de las naciones a la fe de Israel como la disputada misión israelita a todas las naciones. Hallamos que durante la era intertestamentaria la evidencia del ejercicio de tal misión es mayor. Encontramos tanto elementos universalistas como particularistas en los relatos de los Evangelios sobre el nacimiento y la niñez de Jesús, de su posterior ministerio y de sus enseñanzas. Identificamos aspectos universales de su muerte y resurrección e interpretamos las cinco variantes de la Gran Comisión. Hemos examinado varios puntos de vista relacionados con el significado misionero de Pentecostés, la extensión misionera de la iglesia primitiva en Jerusalén, la estrategia misionera de Pablo, y los textos misionológicos de 1 Pedro y del Apocalipsis. Nuestras consideraciones posbíblicas se centraron en la obligación misionera, especialmente en respuesta a la Gran Comisión, los agentes de la misión y aspectos particulares de los siglos XIX y XX. Finalmente identificamos, sin desarrollarlos, ciertos temas misionológicos contemporáneos: la proclamación verbal y la acción social cristiana, la proclamación verbal y los ministerios diaconales, la naturaleza de la liberación, el diálogo interreligioso, el universalismo escatológico, la salvación por medio de las religiones no cristianas, las personas que no han sido alcanzadas todavía y la antigua cristiandad, al igual que el apoyo misionero, el egocentrismo y la segunda venida de Jesucristo.

---

103 Edward Clyde Pentecost (1917-), *Reaching the Unreached: An Introductory Study of Developing an Overall Strategy for World Evangelization* (South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1974); C. Peter Wagner y Edward R. Dayton, eds., *Unreached Peoples '79* (Elgon, Ill.; Weston, Ont.: David C. Cook Publishing Co., 1979); ídem, *Unreached Peoples '80* (ibíd., 1980); ídem, *Unreached Peoples '81* (ibíd., 1981); Edward R. Dayton y Samuel Wilson, eds., *Unreached Peoples '82* (ibíd.,1982); Ralph Dana Winter (1924-), "Unreached Peoples: The Development of the Concept", y "Unreached Peoples: What They Are and Where They Are", en Harvie M. Conn, ed., *Reaching the Unreached; The Old-New Challenge* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1984), pp. 17-60; James Victor Hogue (1957-) y Ebbie Cullen Smith (1932-), *Christianity Faces a Pluralistic World* (Fort Worth: Christian Literary Publications, 1989), pp. 166-68. Le debo la referencia a Ebbie C. Smith.

104 Braaten, *The Apostolic Imperative*, pp. 79-91.

105 Trueblood, *The Validity of the Christian Mission*, pp. 83-89.

106 Sobre la idolatría que marca al movimiento "evangélico" estadounidense contemporáneo, ver Os Guinness y John Seel, eds., *No God but God* (Chicago: Moody Press, 1992).

107 Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, pp. 110-12; Boer, *Pentecost and Missions*, pp. 148-60.

73

EL BAUTISMO

Es necesario notar las diferencias históricas entre las denominaciones o confesiones cristianas relativas a los "sacramentos" u "ordenanzas" de la iglesia cristiana antes de examinar el bautismo y la cena del Señor en el contexto de su fundamento bíblico. Tales diferencias son tres, a saber: en cuanto a su naturaleza, en cuanto a su cantidad y en cuanto a la perpetuidad de su observancia. Entender estas diferencias es un preludio importante al estudio específico del bautismo y de la cena del Señor.

En el cristianismo el uso del término "sacramentos" para identificar las principales observancias rituales ha sido común a la tradición católica y a gran parte de la tradición protestante. El término se deriva del latín *sacramentum* o "voto de fidelidad", referido especialmente al voto que tomaban los soldados al unirse al ejército romano.[1] Pareciera que su uso como término cristiano empezó con Tertuliano,[2] y fue paralelo al uso del griego *musterion*, o "misterio".[3] Dentro de la tradición católica se ha insistido sobre la enseñanza según la cual los sacramentos cristianos efectivamente transmiten lo que significan y por consiguiente son medios de gracia.[4] La teología católica romana ha afirmado que los sacramentos funcionan tanto *ex opere operato* ("por medio de la obra obrada") como *ex opere operantis* ("por el esfuerzo" de quien lo recibe).[5] La teología luterana ha seguido a Lutero al enfatizar la importancia de la palabra de la promesa en los sacramentos,[6] mientras la teología reformada ha definido los sacramentos en función de "signos y sellos".[7] Los teólogos sacramentales han procurado conectar los así llamados

[1] Thomas Alexander Lacey (1853-1931), "Sacraments (Christian,Western)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons; Edinburgh: T. and T. Clark, 1922), 10:903-04; Arthur Michael Landgraf (1895-?), "*Sakrament*", *Lexikon für Theologie und Kirche* (2a. ed. rev.; Freiburg: Herder, 1937), 9:80.
[2] *De idolatria* 6, 19, donde es usado en referencia al bautismo; ver también *De baptismo*, 5, y *De praescriptione haereticorum*, 40.
[3] David Lee Fletcher (1929-), "A Re-evaluation of the Sacramental Idea from a Study of the Concepts of *sacramentum* and *musterion*" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1961).
[4] Joseph Pohle, *The Sacraments*, 4 tomos, ed. y adap. Arthur Preuss (London: B. Herder Book Co., 1915-17), 1:8-9.
[5] Cyril Charlie Martindale, S.J. (1879-1963), "The Sacramental System", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 755, 763; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 329-30; Pohle, *The Sacraments*, 1:122-42.
[6] Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 345-47; "Apology of the Augsburg Confesión" (Apología de la confesión de fe de Augsburgo) (1531), arts. 13, 24, en *The Book of Concord*, ed. Tappert, pp. 211, 262.
[7] Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.14.1-6; Belgic Confession of Faith (Confesión belga de fe) (1561), art. 33; Heidelberg Catechism (Catecismo de Heidelberg) (1563), p. 66; Westminster Confession of Faith (Confesión de fe de Westminster) (1647), 27.1; Pierre Charles Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace*, trad. Philip Edgcumbe Hughes (London: James Clarke and Co., 1953), pp. 143-51.

sacramentos con otras dimensiones de la verdad y la realidad. Por ende, se refieren a "un universo sacramental",[8] a los sacramentos como la extensión de la encarnación del Hijo de Dios,[9] a la iglesia como un sacramento[10] y al significado escatológico de los sacramentos.[11]

Ha sido común entre quienes han practicado el bautismo de creyentes referirse al bautismo y a la cena del Señor como las dos "ordenanzas" de la iglesia. Menno Simons usó el término en el siglo XVII[12] y lo propio hicieron algunos teólogos bautistas durante los siglos XVIII y XIX.[13] A. H. Strong fue más explícito al definir las "ordenanzas". Según él, son "los ritos externos que Cristo designó para ser administrados a su iglesia como señales visibles de la verdad salvadora del evangelio". Al distinguir entre los términos "símbolo", "rito" y "ordenanza", Strong declaró: "Una ordenanza es un rito simbólico que demuestra las verdades centrales de la fe cristiana, y que es de obligación perpetua y universal."[14] Si las ordenanzas son señales declaratorias, asimismo han sido ordenadas o instituidas por Jesucristo.[15]

El número de sacramentos/ordenanzas a observarse perpetuamente no fue fijado durante la era patrística. Cirilo de Jerusalén[16] y Ambrosio,[17] al preparar a los catecúmenos, enumeraron tres sacramentos: "el bautismo, la confirmación o el crisma, y la eucaristía." Aparentemente algunos autores patrísticos consideraban la penitencia y la ordenación como sacramentos. Agustín de Hipona fue aun más abarcativo al hablar de los ritos denominados "sacramentos", si bien se refirió[18] a "los pocos sacramentos más salutíferos" del evangelio.[19] En el siglo XII Hugo de San Víctor (1096-1141), sin especificar el número de sacramentos, centró su atención en los siete que más tarde fueron luego reconocidos[20] oficialmente por la Iglesia Católica Romana. Pedro Lombardo (?-*c.* 1160) en su libro *Libri Quatuor Sententiarum* (Libro de las Sentencias) fue el primero en enumerar precisamente los siete sacramentos[21] que

[8] William Temple, *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1934), pp. 473-95; Donald M. Baillie, *The Theology of the Sacraments and Other Papers* (London: Faber and Faber, 1957), pp. 42-47.
[9] Baillie, *The Theology of the Sacraments*, pp. 61-67.
[10] J. K. Mozley, *The Gospel Sacraments* (London: Hodder and Stoughton, 1933), pp. 37-55; Dulles, *Models of the Church*, pp. 58-70.
[11] Mozley, *The Gospel Sacraments*, pp. 23-24; Baillie, *The Theology of the Sacraments*, pp. 67-71.
[12] Wenger, *Introduction to Theology*, p. 232, ha confeccionado una lista de los diversos usos por parte de Menno Simons de la palabra "ordenanza". Ver especialmente su escrito *Christian Baptism* (1539) en *Complete Writings* (reimp. de 1988), pp. 235, 278.
[13] Gill, *A Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity* (ed. 1987), pp. xvi, 896, 915, 924, 932, quien también incluyó como "ordenanzas públicas de adoración divina" al ministerio público de la palabra, el oír la palabra en público, la oración pública, el Padre Nuestro, y el cantar los Salmos; Andrew Fuller, "The Practical Uses of Christian Baptism" (1802) en *Works*, 3:339; Dagg, *A Manual of Church Order*, p. 13.
[14] *Systematic Theology*, p. 930.
[15] El autor bautista Percy William Evans (1822-1951), *The Sacraments in the New Testament* (London: Tyndale Press, 1947?), pp. 5-9, empleó el término "sacramentos" entendidos como aquellos ritos que fueron mandados y ordenados por Jesucristo.
[16] *Las 24 Catequesis* 19-23.
[17] *De mysteriis* y *De sacramentiis*.
[18] *De vera religione* 33 (LCC, 6:241).
[19] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 193, 423-24.
[20] González, *History of Christian Thought*, ed. rev., 2:176.
[21] Arthur Cushman McGiffert (1861-1933), *History of Christian Thought*, 2 tomos (New York, London: Charles Scribner's Sons, 1932-33), 2:314.

luego habrían de ser definidos formalmente por el Concilio de Florencia (1439).[22] Los reformadores protestantes rechazaron como sacramentos la confirmación, la penitencia, la ordenación, el matrimonio y la extrema unción.[23] Así es que el cristianismo protestante ha reconocido solamente dos sacramentos/ordenanzas, a saber, el bautismo y la cena del Señor, si bien algunos pocos[24] han agregado el lavado de los pies de los discípulos.

Entre las denominaciones cristianas actuales solamente los cuáqueros han rechazado la obligación de observar el bautismo en agua y la cena del Señor con pan y vino, pues subrayan el bautismo del Espíritu y la comunión no física. Examinaremos los argumentos de los cuáqueros en conexión con el bautismo y la cena del Señor.

I. POSIBLES ANTECEDENTES JUDIOS DEL BAUTISMO CRISTIANO

Nuestro primer tema de investigación será el de los posibles o probables antecedentes del bautismo cristiano tal como fueron registrados en el Antiguo Testamento, practicados durante la era intertestamentaria y descritos en el Nuevo Testamento.

A. LA CIRCUNCISION[25]

Algunos autores[26] han incluido la circuncisión judía entre los antecedentes del bautismo cristiano. El teólogo reformado Pierre Charles Marcel mantuvo que la circuncisión era "un sacramento espiritual"... "dado a Abraham (¡y no a Moisés!) como signo y sello de la justificación que obtuvo por la fe al creer en las promesas del pacto de gracia". Al aplicarse a los prosélitos habría adquirido un talante "internacional" y habría sido uno de los "sacramentos del Antiguo Testamento". Entre los "sacramentos" de los dos Testamentos "no hay diferencia *esencial* o *fundamental*". Pese a su afirmación, Marcel nombró siete diferencias.[27] De igual manera, para Oscar Cullmann "una comprensión del bautismo cristiano como cumplimiento —y por ende una revocación— de la circuncisión judía" aparece explícitamente en Colosenses 2:11 e implícitamente en Gálatas 3:6-9; Romanos 2:25-29; 4:1-12; y Efesios 2:11-13.[28] Es difícil no concluir que para estos autores la función de la circuncisión

---

22 *Decretum pro Armenis, ex Bulla "Exultate Deo"* (1439), en Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, párrafos 695-702.
23 Ver Martín Lutero, *El cautiverio babilónico de la iglesia* (1520); Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.19.
24 Específicamente dentro de la tradición de los hermanos; ver J. H. Moore, *The New Testament Doctrines*, pp. 104-08 y W. M. Beahm, *Studies in Christian Belief*, p. 229.
25 Génesis 17:1-13; Exodo 4:24-26.
26 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 82-91; Alec Gilmore, "Jewish Antecedents", en Gilmore, ed., *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (Philadelphia: Judson Press, 1959), pp. 55-65; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 21-28, 46-47.
27 *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 86-93.
28 *Baptism in the New Testament*, trad. J. K. S. Reid, *Studies in Biblical Theology*, núm. 1 (London: SCM Press, 1950), p. 56.

como antecedente del bautismo cristiano es proveer una analogía útil para la vindicación del paidobautismo.

Sin embargo, según Karl Barth:

> La circuncisión se refiere al nacimiento físico; es una señal de la elección del linaje santo de Israel, el cual cumplió su objetivo con el nacimiento del Mesías, de tal modo que con él tal señal perdió su significado. No obstante, la sucesión de quienes creyeron en esta promesa y esta fe, en cuanto verdaderos hijos de Abraham, ya existía en el Israel premesiánico (según Romanos iv) y en manera alguna era idéntica a la sucesión de la raza y a la circuncisión de sus miembros (¡varones!).[29]

Franz J. Leenhardt (1902-) declaró que para el apóstol Pablo la circuncisión pertenecía a la ley mosaica, no al pacto abrahámico, y que fue abolida juntamente con la ley, de modo que la circuncisión era inferior a la fe.[30] Por consiguiente, siguiendo a Barth —y en la visión de Leenhardt— el punto de vista de la analogía ha sido dejado de lado. El anglicano G. W. H. Lampe consideraba que había un paralelo a la circuncisión bajo el nuevo pacto al existir "una circuncisión espiritual" o "circuncisión interna del corazón" que lleva al bautismo.[31]

Los autores bautistas que han catalogado la circuncisión como un antecedente al bautismo cristiano han minimizado su función análoga. Alex Gilmore (1928-), para quien "el origen de la circuncisión está enterrado en la oscuridad", vio el rito hebreo como *un acto de iniciación al pueblo de Dios, un acto de consagración al Dios de la nación* y *un acto que requería fe para su cumplimiento*, aunque no era necesario que la fe precediera a la circuncisión.

> Además, se animaba a los cristianos de origen judío a circuncidar a sus hijos, lo que difícilmente implica que pensaban que el bautismo había reemplazado a la circuncisión, y la ausencia de cualquier referencia al bautismo en relación con la controversia acerca de la circuncisión en Jerusalén (Hech. 15) tiende a confirmar el concepto de que para los judíos el bautismo y la circuncisión eran ceremonias muy diferentes.

Así, para Gilmore, la relación entre ambos fue "una ocurrencia tardía".[32] Según Reginald Ernest Oscar White la circuncisión fue muy exaltada durante el exilio de los judíos en Babilonia, a los efectos de reforzar "la herencia y privilegio racial" de modo que "todos aquellos que por la circuncisión estaban incluidos en el pacto estuvieran seguros de la vida eterna" y que "la ausencia de la circuncisión destinaba al individuo a la destrucción".[33]

Concluimos, pues, que considerar la circuncisión como un antecedente del

---

29 *The Teaching of the Church regarding Baptism*, trad. Ernest A. Payne (London: SCM Press, 1948), pp. 43-44.
30 *"Le baptême des enfants et le Nouveau Testament", Foi et Vie* 47 (enero-febrero 1949): 87-90, tal como es interpretado por Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 82-84.
31 *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (London, New York: Longmans, Green and Co., 1951), pp. 5, 56, 62, 85.
32 "Jewish Antecedents", pp. 56-65.
33 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 21-28, 46-47.

bautismo cristiano no inhibe ni excluye el reconocimiento de diferencias básicas entre ambos.

B. LOS LAVAMIENTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Pentateuco prescribe el lavamiento de las manos y los pies de Aarón y de sus hijos antes de entrar al tabernáculo para presentar una ofrenda (Exo. 30:17-21); el lavamiento antes de ponerse las vestimentas (Lev. 16:3, 4); el lavamiento de la ropa de quienes hayan sido declarados limpios de la lepra y del sacerdote oficiante (Lev. 13:6, 34); numerosas purificaciones rituales después del flujo seminal y de la menstruación femenina (Lev. 15); el lavamiento de los cuerpos y de la ropa de quienes soltaban el macho cabrío, quienes quemaban la piel y los restos de los animales sacrificados (Lev. 16:26-28) y quienes meramente ofrecían sacrificios (Núm. 19:7-10); el lavamiento necesario después de tocar cadáveres (Núm. 19:11-22; 31:19, 20); y el lavamiento requerido de las armas militares usadas así como de la ropa de los soldados (31:21-24). William Frederick Flemington (1901-) consideraba dudoso que tales lavamientos pudieran considerarse antecedentes del bautismo cristiano, pues se "repetían" y no se realizaban de "una vez por todas", ya que representaban "una purificación *ritual* y no una purificación *moral*". Pero Flemington señaló con aprobación que los profetas del Antiguo Testamento y los Salmos en ocasión "interpretaron" tales lavamientos como acciones "de alguna manera moralmente significativas" (Sal. 51:7; Isa. 1:16; Eze. 36:25; Zac 13:1).[34] Gilmore señaló: "El judío no procuraba determinar dónde concluía lo ceremonial y comenzaba lo moral."[35] George R. Beasley-Murray fue aun más enfático al sugerir la persistencia entre los israelitas de "conceptos animistas de la naturaleza sobrenatural del agua y del poder destructivo de la santidad" junto con "el peligro complementario del contacto con los poderes demoníacos", especialmente en los momentos decisivos de la vida.[36]

Cuanto mucho, estos lavamientos constituyen un antecedente menor del bautismo cristiano, en cuanto usaban agua y lavamientos, pero no por su carácter principalmente ritual o repetido.

C. ACTOS SIMBOLICOS DE PROFETAS VETEROTESTAMENTARIOS[37]

Joás, rey de Israel, bajo órdenes del profeta Eliseo, tiró una flecha por la ventana como señal de su victoria próxima sobre los arameos (2 Rey. 13: 15-19). El casamiento de Oseas y Gomer fue de alguna manera una promulgación simbólica del amor divino (Ose. 1—3). Isaías anduvo "desnudo y descalzo tres años como señal y prodigio contra Egipto y Etiopía" (20:3). El vaso roto del alfarero simbolizaba el castigo desastroso que vendría sobre Judá a

[34] *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 3-4.
[35] "Jewish Antecedents", p. 66.
[36] *Baptism in the New Testament*, pp. 1-10.
[37] H. Wheeler Robinson, "Prophetic Symbolism", en *Old Testament Essays: Papers Read before the Society for Old Testament Study... September 27th to 30th, 1927*, ed. David Capell Simpson (London: Charles Griffin and Co., 1927), pp. 1-17.

causa de sus pecados (Jer. 18:1-12; 19:1-15). El profeta falso Ananías, habiendo quitado el yugo del cuello de Jeremías, lo rompió para simbolizar cómo se quitaría el yugo de Nabucodonosor del cuello de todas las naciones, pero el profeta verdadero, Jeremías, le dijo a Ananías que dentro de dos años recibiría un yugo de hierro, es decir, la muerte (Jer. 28:10-17). Según Ezequiel, la tableta de arcilla grabada con una imagen de la ciudad asediada de Jerusalén, simbolizaba a Jerusalén asediada por Babilonia (4:1-3). Además, el estar acostado sobre su costado izquierdo por 390 días para llevar los pecados de Israel, y sobre su lado derecho 40 días para llevar los pecados de Judá, y el hecho de que estuviera atado en esas posiciones, constituyó un símbolo del mismo asedio (4:4-8). Asimismo, el comer porciones prefijadas de comida cocida sobre excremento humano simbolizaba que los judíos comerían comida inmunda durante la cautividad (4:9-13).

Gilmore identificó cinco características de estos actos simbólicos:

> Cada acto es resultado de un mandato directo de Yahvé...
> Cada... acto se asemeja al evento simbolizado.
> Cada acto está acompañado por una palabra de explicación.
> Una vez realizado [el hecho simbólico], es inevitable el cumplimiento de la profecía que contiene el hecho simbólico.
> Estas profecías son inevitablemente profecías de ruina, aunque dejan lugar para... [el arrepentimiento].[38]

Estos actos simbólicos realizados por los profetas del Antiguo Testamento o siguiendo sus instrucciones, fueron antecedentes del bautismo cristiano principalmente en cuanto a su naturaleza simbólica y dramática.

D. LOS LAVAMIENTOS EN LA COMUNIDAD DE QUMRAN

El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto llevó a que se supiera que la comunidad de Qumrán, comúnmente considerada de carácter esenio, practicaba diversos tipos de lavamientos. Esta comunidad y otras sectas judías precristianas "bautizadoras" ubicadas en el valle del Jordán y cerca del mar Muerto, probablemente "surgieron directamente de una aplicación espontánea de los ritos levíticos por parte de entusiastas sacerdotales a aspectos más amplios de la vida de los que preveía la ley". En tal aplicación, la comunidad de Qumrán aparentemente realizó dos agregados: estos lavamientos exigían pureza moral y no simplemente ritual, y se conectaban con la expectativa de un fin inminente del mundo.[39] La posición de H. H. Rowley es convincente cuando aduce que los lavamientos autoadministrados y repetidos no tenían carácter de iniciación, como lo tendría el bautismo cristiano;[40] no obstante, Beasley-Murray ha disentido con tal posición, enfatizan-

[38] "Jewish Antecedents", pp. 75-77.
[39] Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 12-14.
[40] "The Baptism of John and the Qumran Sect", en Angus John Brockhurst Higgins, ed., *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958* (Manchester: Manchester University Press, 1959), pp. 222-23.

do que "la primera ablución de un novato" significaba "la entrada a la comunidad".

> *Existe* un puente que pasa de Qumrán a Juan el Bautista y tiene más de una vía: para Qumrán como para Juan, el fin está cerca; requiere una preparación moral drástica; los lavamientos, separados de la adoración en el templo, si bien necesariamente ligados con el arrepentimiento, son eficaces para ese propósito.[41]

Hacemos bien en ejercer precaución en cuanto a cualquier conclusión que basaría el bautismo cristiano en los lavamientos de Qumrán.

E. EL BAUTISMO DE LOS PROSELITOS EN EL JUDAISMO

Cuatro preguntas relativas al bautismo de los prosélitos gentiles que ingresaban al judaísmo precisan ser respondidas, a saber: su práctica, su significado, el momento de su origen y su probable influencia sobre el bautismo cristiano.

Las fuentes rabínicas[42] —que no son anteriores al siglo II a. de J.C.— se refieren en alguna manera al bautismo de los prosélitos gentiles. El bautismo consistía en una autoinmersión de todo el cuerpo en "agua viva". Se exigía de todos aquellos que ingresaran al judaísmo; los prosélitos bautizados eran comparados como niños recién nacidos.[43] Incluía el proceso de examen y catecismo del prosélito. Los hijos nacidos después de que sus padres prosélitos habían sido bautizados no eran bautizados, y los hijos bautizados como parte de una familia de prosélitos tenían el derecho, al llegar a la madurez, de renunciar el judaísmo sin pena de apostasía.[44] El bautismo era convalidado por la presencia de testigos y acompañado de la circuncisión de los varones, así como —al menos hasta 70 d. de J. C.— por la ofrenda de un sacrificio.[45]

Se ha definido el bautismo de prosélitos como "la aplicación a los extranjeros de un rito familiar y antiguo de lavamiento para conferir una 'aptitud' religiosa y social".[46] Gilmore ha expuesto una interpretación quíntuple del significado del bautismo judío de prosélitos:

> *Era para convertidos convencidos e instruidos y era una ceremonia que requería testigos...*
> *Era una ceremonia de iniciación, que marcaba una ruptura con la vida antigua, y una aceptación gozosa de la nueva...*
> *Era un acto de dedicación* [al Dios de Israel]...
> *Conllevaba la idea de la purificación...*
> *Era más que un símbolo o una declaración; era un signo efectivo.*[47]

---

41 *Baptism in the New Testament*, pp. 15-18.
42 Mishna Pesahim 8.8; Yebamoth 46a, 47; Gerim 1.1-8, tal como son interpretados por Frank Stanton Burns Gavin (1890-1938), *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (London: S.P.C.K., 1928), pp. 30-40.
43 Yebamoth 48b, tal como es citado por ibíd., p. 51.
44 Gilmore, "Jewish Antecedents", p. 68; White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, p. 64.
45 White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 68, 63; Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 7, 6.
46 White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, p. 57.
47 "Jewish Antecedents", pp. 68-70. En el caso de la quinta afirmación, Gilmore estaba cuestionando la negación de la naturaleza sacramental del bautismo judío de prosélitos por parte de W. O. E. Oesterley

El momento del surgimiento del bautismo judío de prosélitos ha sido un tema discutido durante el siglo XX. La evidencia que favorece su origen después de 65 d. de J.C. es triple: las fuentes rabínicas datan del siglo II d. de J. C.; hay un silencio total en cuanto al bautismo judío de prosélitos en el Antiguo Testamento, en los libros veterotestamentarios apócrifos, en Josefo (37-*c.*100), en Filón y en el Nuevo Testamento; y es posible que los judíos hubieran adoptado el bautismo de los cristianos primitivos.[48] La evidencia de su origen antes del 65 d. de J.C. es doble: las alusiones al bautismo de prosélitos en el cuarto libro de los Oráculos Sibilinos (80 d. de J. C.) y por parte de Epícteto (*c.* 94 d. de J.C.) pueden dar a entender que la práctica estaba bien arraigada; las declaraciones rabínicas del siglo II pueden interpretarse de un modo similar.[49] Los autores modernos que han defendido la fecha anterior, empezando en 1887 con Alfred Edersheim (1825-89),[50] constituyen la gran mayoría,[51] pero tres eruditos importantes[52] mantienen un origen posterior. Solamente si se acepta la fecha temprana puede tomarse el bautismo judío de prosélitos como antecedente del bautismo cristiano.

Muchos de los aspectos del procedimiento del bautismo de prosélitos, a saber, el examen y el catecismo, la modalidad de la inmersión total y la presencia de testigos posiblemente hayan influenciado el bautismo cristiano. Tanto Gavin[53] como Beasley-Murray[54] han visto similitudes entre el bautismo judío de prosélitos y la descripción del bautismo cristiano en la Didajé y en la Tradición Apostólica de Hipólito. No obstante, algunos estudiosos[55] han rechazado influencia alguna. Beasley-Murray ha desafiado la conclusión de Joachim Jeremias a los efectos de que el aspecto estructural, la naturaleza ritual y el lenguaje teológico del bautismo de prosélitos no se transmitieron de modo casual o accidental al bautismo cristiano.[56] Para Beasley-Murray, el momento decisivo para el prosélito no era el bautismo, sino la circuncisión. Por otra parte, el bautismo de prosélitos no reconocía "la unidad con el Me-

---

y George Herbert Box (1869-1933), *The Religion and Worship of the Synagogue: An Introduction to the Study of Judaism from the New Testament Period* (London: Sir Isaac Pitman and Sons, 1907), pp. 257-64, e inclinándose por la interpretación sacramental de H. H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism", *Hebrew Union College Annual* 15 (1940):326-28. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, p. 72, se refirió al sacramentalismo "dinámico" y Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 9-11, sostuvo que la visión holística hebrea de los seres humanos hacía innecesario el concepto de sacramento con su diferenciación "entre lo externo y material y lo interno y espiritual".
48 Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, p. 4.
49 Ibíd., pp. 4-7.
50 *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2:747.
51 Muchos de ellos son citados por Gilmore, "Jewish Antecedents", pp. 67-68, n. 6, y por Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 18-19, n. 2.
52 Wilhelm Brandt (1855-1915), *Die jüdischen Baptismen, oder, das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenschristentums* (Giessen: A. Topelmann, 1910); Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.) (tesis magistral, Universidad Católica de Lovaina) (Gembloux: J. Duculot, 1935); Theophilus Miles Taylor (1909-), "The Begining of Jewish Proselyte Baptism", *New Testament Studies* 2 (February 1956): 193-98.
53 *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, pp. 44-58.
54 *Baptism in the New Testament*, p. 26.
55 Johannes Schneider (1895-1970), *Baptism and Church in the New Testament*, trad. Ernest A. Payne (London: Carey Kingsgate Press, 1957), pp. 22-23; y Lampe, *The Seal of the Spirit*, pp. 86-87, quien contrastó la autoinmersión del bautismo judío de prosélitos con el ejercicio del bautismo cristiano.
56 Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, trad. David Cairns (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1960), pp. 36-37.

sías que es el Hijo del Hombre y el segundo Adán, que murió y resucitó por la raza humana" ni tampoco acarreaba "la creencia de que la era de la resurrección y la vida del reino de Dios ha comenzado con el advenimiento del Mesías".[57]

F. EL BAUTISMO EFECTUADO POR JUAN EL BAUTISTA

Nuestro conocimiento del bautismo de Juan, con la excepción de unas pocas referencias en Josefo,[58] depende del Nuevo Testamento.[59] Pareciera que pueden adscribírsele por lo menos siete características. En primer lugar, el suyo era un bautismo en agua, específicamente en el río Jordán (Mar. 1:5; Mat. 3:6).[60] En segundo lugar, el bautismo de Juan requería el arrepentimiento y la confesión de pecados (Mar. 1:4; Mat. 3:2, 6, 8; Luc. 3:1, 8-14) y por lo tanto tenía un significado no solamente ritual sino esencialmente religioso y moral.[61] En tercer lugar, el arrepentimiento que Juan requería de los candidatos redundaba en la remisión o el perdón de los pecados (Mar. 1:4; Luc. 3:3).[62] En cuarto lugar, Juan exigía el bautismo de todo el pueblo judío.[63] Su bautismo estuvo "exactamente de acuerdo con su fuerte repudio de la descendencia de Abraham entendida como refugio frente al juicio mesiánico".[64] En quinto lugar, su bautismo se realizaba una sola vez, sin repeticiones.[65] En sexto lugar, su bautismo se presentaba como precursor del "bautismo en el Espíritu Santo y el fuego" (Mat. 3:11; Luc. 3:16).[66] En séptimo lugar, el bautismo de Juan fue una preparación para la era mesiánica venidera.[67] Se le han atribuido al bautismo de Juan otras características de naturaleza incierta o dudosa: que indicaba el ingreso de los bautizados al "remanente" del Mesías";[68] que por sus raíces simbólicas estaba marcado por un "sacramentalismo primitivo" "peligrosamente cercano a la superstición";[69] y que los niños de las personas bautizadas por Juan también eran bautizadas.[70]

---

57 *Baptism in the New Testament*, pp. 29, 30.
58 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament*, p. 15; Lampe, *The Seal of the Spirit*, p. 21.
59 Marcos 1:1-11; 11:27-33 y par.; Mateo 3:1-17; Lucas 3:3-22; Juan 1:19-34; 3:23, 24; Hechos 18:24-26.
60 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, pp. 30-38.
61 Ibíd., pp. 39-44; White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 84-85. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 33-35, quien interpreta a *metanoia* como "conversión", ha llegado a una conclusión injustificada: *Juan llamó a los hombres a ser bautizados para que pudieran convertirse.*
62 White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 85-87.
63 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, pp. 44-45.
64 White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 78-79
65 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, pp. 45-47; Lampe, *The Seal of the Spirit*, p. 23.
66 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 35-39, ha interpretado el "fuego" como indicativo del juicio más que del don del Espíritu en el día de Pentecostés. Pero T. W. Manson, "The Document Q", en H. D. A. Major y C. J. Wright, *The Mission and Message of Jesus: An Exposition of the Gospels in the Light of Modern Research* (New York: E. P. Dutton and Co., 1938), p. 333 y Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 18-19, han negado el origen dominical de "con el Espíritu Santo" (que aparece sólo en Mar. 1:8; Juan 1:33; Hech. 1:5; 11:16) y atribuye estas palabras a la iglesia primitiva.
67 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, pp. 23-30; White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 75-78.
68 Lampe, *The Seal of the Spirit*, p. 22; ver también White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 87-88.
69 White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 80-83.
70 Cullmann, *Baptism in the New Testament*, pp. 62-63.

¿Podemos conocer los orígenes del bautismo de Juan? Los eruditos modernos no están de acuerdo en cuanto a cómo responder esta pregunta. White hizo hincapié sobre los lavamientos del Antiguo Testamento,[71] pero Lampe[72] y Beasley-Murray[73] rechazaron la idea de que fueran precursores del bautismo de Juan. Flemington,[74] White[75] y Gilmore[76] han sugerido que los actos simbólicos realizados por los profetas del Antiguo Testamento influyeron en Juan el Bautista. Con referencia a los lavamientos del Qumrán o de los esenios en cuanto elementos precursores, Beasley-Murray[77] cree que es probable, Lampe que es "muy improbable"[78] y Rowley, en vista de la falta de evidencias, ha rechazado claramente la idea de que "la secta de los Rollos" pudiera "haber provisto a Juan de un rito que sus propios integrantes no practicaban".[79] ¿Tuvo el bautismo judío de los prosélitos una influencia sobre el bautismo de Juan? Poco se ha dicho en cuanto al momento histórico del origen del bautismo de los prosélitos. Fleming ha asentado las similitudes y las diferencias entre ambos.[80] Tal influencia es "posible" según Lampe, si bien el bautismo de Juan era de índole más moral y no era auto-administrado.[81] Para White, según el cual el bautismo de Juan era una interpretación del bautismo de los prosélitos, tuvo mucho peso el énfasis escatológico juntamente con el hecho de que los judíos —y no los gentiles— eran bautizados por Juan.[82] Conforme a Rowley, los puntos comunes no significaban que los dos bautismos fueran iguales.[83] Joachim Jeremias[84] encontró una dependencia teológica del bautismo de prosélitos, mientras que Beasley-Murray no encontró ningún punto de contacto entre los dos.[85]

El hecho de que el bautismo de Juan haya sido un antecedente significativo del bautismo cristiano puede ser sostenido mucho más incontestablemente que cualquiera de los puntos de vista relativos a los orígenes del bautismo de Juan.

II. EL BAUTISMO Y EL MINISTERIO DE JESUS

Es preciso que prestemos atención tanto a los hechos como a los dichos de Jesús relativos al bautismo en agua. Por consiguiente, echaremos un vistazo al bautismo de Jesús, al ejercicio del bautismo por sus discípulos y a sus dichos en cuanto al bautismo.

---

71 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 83-84.
72 *The Seal of the Spirit*, p. 23.
73 *Baptism in the New Testament*, pp. 42-43.
74 *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 20-23.
75 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 81-83.
76 "Jewish Antecedents", pp. 80-83. Sin embargo Gilmore citó también media docena de diferencias.
77 *Baptism in the New Testament*, pp. 39-40.
78 *The Seal of the Spirit*, p. 23.
79 "The Baptism of John and the Qumran Sect", p. 225.
80 *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 15-18.
81 *The Seal of the Spirit*, pp. 24-25.
82 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 78-80.
83 "The Baptism of John and the Qumran Sect", pp. 225-28.
84 "Der Ursprung der Johannestaufe", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929): 312-20.
85 *Baptism in the New Testament*, pp. 40-42.

A. EL BAUTISMO DE JESUS POR JUAN EL BAUTISTA

El bautismo de Jesús está registrado en los tres Evangelios sinópticos (Mar. 1:9-11; Mat. 3:13-17; Luc. 3:21-22) y "es uno de los hechos más atestiguados de su vida".[86] El argumento de Rudolf Bultmann a los efectos de que los relatos son legendarios aunque el bautismo haya sido histórico, habiendo sido aquellos moldeados por la práctica posterior del bautismo cristiano,[87] es menos convincente que la aseveración de White según la cual "la fuente esencial de la historia fue Jesús mismo".[88]

¿Cuál fue el propósito del bautismo de Jesús? Un impedimento serio pareciera ser su falta de pecado en relación con el bautismo de pecadores arrepentidos por parte de Juan.[89] La única explicación que ofrece el Nuevo Testamento se encuentra en Mateo 3:15: "Permítelo por ahora, porque así nos conviene (*prepon*) cumplir toda justicia." Flemington rehusó aceptar a Mateo 3:14, 15 como "el registro de un hecho verdadero".[90] White halló que no hace falta otra explicación que el hecho de que "Jesús fuera creciendo en su conocimiento de Dios y de su propio destino, así como su alto aprecio por el ministerio de Juan".[91] De todas maneras, White mismo subraya tanto la dedicación de Jesús a su misión mesiánica como el ser investido del poder del Espíritu Santo.[92] Para W. T. Conner el bautismo de Jesús fue "su iniciación a su obra como Mesías" y "una confirmación de su conciencia" mesiánica, y por otra parte un tomar partido por la "multitud cargada de pecado".[93] Sin embargo, Beasley-Murray, rechazando cualquier idea de la dedicación a la misión mesiánica, insistió en que el bautismo de Jesús fue el primer paso hacia "llevar los pecados del mundo".[94]

El relato del bautismo de Jesús incluyó la visión de los cielos que se abrían (Mat. 3:16b) o partían (*schizomenous*) (Mar. 1:10) y del Espíritu Santo que descendía como paloma; escuchó la voz del cielo con su mensaje doble de filiación divina (Sal. 2:7) y complacencia del Padre por su Siervo (Isa. 42:1a). Según White fue una "experiencia privada" que "fue siendo exteriorizada progresivamente en el proceso de la tradición".[95]

---

86 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism,* p. 101.
87 *The History of the Synoptic Tradition,* trad. John Marsh de la 2a. ed. en alemán (Oxford: Basil Blackwell, 1963; New York: Harper and Row, 1968), pp. 247-53.
88 *The Biblical Doctrine of Initiation,* p. 91.
89 El Evangelio apócrifo según los Hebreos registra un dicho de Jesús a su madre y hermanos luego de que lo urgieran a ser bautizado por Juan: "¿Qué pecado he cometido como para que debiera ir a ser bautizado por él?; a no ser que este mismo dicho mío fuera un pecado de ignorancia" (Jerónimo, *Contra Pelagium* 3.2, tal como es trad. y citado por Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism,* p. 27).
90 *The New Testament Doctrine of Baptism,* p. 26.
91 "The Baptism of Jesus", en Gilmore, ed., *Christian Baptism,* pp. 93-94; *The Biblical Doctrine of Initiation,* pp. 94-95.
92 "The Baptism of Jesus", pp. 90-92; *The Biblical Doctrine of Initiation,* pp. 96-100. A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus* (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1950), pp. 36-37, combinó la unción por el Espíritu Santo con la fórmula de la "coronación"/"ordenación" del Hijo-Mesías-Siervo.
93 *The Faith of the New Testament* (Nashville: Broadman Press, 1940), pp. 30-32, 169-70. Ver asimismo William L. Hendricks, "Baptism: A Baptist Perspective", *Southwestern Journal of Theology* 31 (Spring 1989): 24-25.
94 *Baptism in the New Testament,* pp. 46, 49.
95 "The Baptism of Jesus", p. 89.

Entre los eruditos paidobautistas ha surgido la teoría según la cual el bautismo de Jesús por los pecados del mundo apuntó a su muerte como "bautismo general" que puede separarse de nuestra fe y en la cual podemos entrar por medio del bautismo, incluyendo el bautismo infantil.[96] White halló que semejante teoría está basada en una "exégesis ingenua", una "interpretación sutil" y una "lógica poco convincente", que relativizaba indebidamente la conciencia mesiánica de Jesús y socavaba el significado de las tentaciones en el desierto.[97] Beasley-Murray, en cambio, mostró cierta simpatía por la teoría, si bien la criticó. Cullmann no debería quitar el Salmo 2:7 como trasfondo de la declaración de la voz; por otra parte, ha utilizado mal Marcos 10:38 y Lucas 12:50. Por consiguiente, Beasley-Murray concluyó que el bautismo de Jesús "es un *ejemplo* de cómo Jesús debía cumplir con toda justicia", por lo que "esta última obligación posterior descansa perpetuamente sobre él".[98]

White ha ofrecido una interpretación quíntuple del significado o de los resultados del bautismo de Jesús. En primer lugar, le confirió a la práctica del bautismo "su autoridad personal". En segundo lugar, proveyó un "enriquecimiento positivo" al bautismo más allá del renunciamiento al pasado y el pesar por el mismo. En tercer lugar, agregó al bautismo el motivo "poderoso" de "la dedicación personal y la obediencia". En cuarto lugar, agregó al bautismo un "sesgo filial". En quinto lugar, "transformó el rito al ligarlo a la recepción del Espíritu Santo".[99]

¿Cómo debe entenderse el bautismo de Jesús relativo a la práctica posterior del bautismo cristiano? Según Lampe, el bautismo de Jesús "es el fundamento y el origen del bautismo tal como se practicó en la iglesia apostólica".[100] Asimismo, para White, el bautismo de Jesús es el puente entre la práctica del bautismo de Juan y la práctica de la "iglesia primitiva". Además, "el bautismo cristiano adquiere importancia y significado no solamente por sus antecedentes judíos y juaninos sino por el bautismo de Jesús mismo".[101] Sin embargo, Marsh notó que "la predicación primitiva acerca del bautismo fundamentó sus argumentos a favor del bautismo cristiano en la profecía de Juan en cuanto el bautismo del Espíritu y no en el hecho que Jesús mismo hubiera sido bautizado".[102] De modo más enfático, Beasley-Murray aseveró que *ningún escritor del Nuevo Testamento relaciona el bautismo de Jesús con el bautismo cristiano* y concluyó que "el fundamento del bautismo cristiano" es *la acción total redentora que el bautismo de Jesús puso en marcha.*[103]

B. EL EJERCICIO DEL BAUTISMO POR PARTE DE LOS DISCIPULOS DE JESUS

Según el Evangelio de Juan, grandes cantidades de personas fueron bauti-

---

96 Cullmann, *Baptism in the New Testament,* pp. 19-20; White, "The Baptism of Jesus", pp. 95-97.
97 "The Baptism of Jesus", p. 95; *The Biblical Doctrine of Initiation,* p. 103.
98 *Baptism in the New Testament,* pp. 49-55.
99 "The Baptism of Jesus", pp. 96-97.
100 *The Seal of the Spirit,* p. 44.
101 *The Biblical Doctrine of Initiation,* pp. 90, 109.
102 *The Origin and Significance of the New Testament Baptism,* p. 102.
103 *Baptism in the New Testament,* p. 64.

zadas por Jesús (3:26; 4:1), más aun de las que bautizó Juan, si bien el ejercicio del bautismo en sí quedaba en manos de los discípulos de Jesús (4:2). Beasley-Murray no solamente apoyó la historicidad de estos relatos sino además encontró que había un consenso de la opinión erudita en este sentido.[104]

C. LOS DICHOS DE JESUS REFERIDOS AL BAUTISMO

Previamente notamos el hecho de que algunos piensan que nacer de "agua y del Espíritu" (Juan 3:5) se refiere al bautismo cristiano.[105]

Dos veces (Mar. 10:38; Luc. 12:50) Jesús se refirió a su muerte inminente como un "bautismo" (*baptisma*): en Marcos al preguntar a sus discípulos si podían ser bautizados con ese bautismo, y en Lucas demostrando su angustia hasta que se cumpliera. Cullman usó estos pasajes como apoyo a su teoría del bautismo general;[106] Beasley-Murray los tomó como reflejo de un juicio divino.[107] No debe olvidarse su uso figurativo o metafórico.

La Gran Comisión en Mateo (28:18-20) contiene el mandato de bautizar a los discípulos "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Numerosos eruditos modernos han interpretado este mandato como formulación de la iglesia primitiva y no como dicho auténtico de Jesús.[108] Beasley-Murray ha identificado y respondido a los cuatro argumentos principales en contra del origen dominical de Mateo 28:18-20. En primer lugar, se ha dicho que ni el Marcos auténtico ni Q ni la comisión de Lucas incluyen el mandamiento de bautizar, de modo que este argumento desde el silencio desacredita el texto de Mateo y cuestiona su origen dominical. Sin embargo, el final largo de Marcos contiene una comisión, Q tampoco tiene un relato de la pasión-resurrección y el relato de Lucas se centra en el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. En segundo lugar, en el siglo IV, Eusebio de Cesarea citó a Mateo 28:18-20 "en más de una manera" y a veces las palabras relacionadas con el bautismo no aparecían en la cita. Aunque algunos eruditos concluyeron sobre la base de lo dicho que la versión más larga no se originó hasta después del primer Concilio de Nicea (325), otros han notado cuán grandes libertades se tomaba Eusebio en sus citas bíblicas. Además, la crítica textual del Nuevo Testamento ofrece un fuerte apoyo a la versión larga. En tercer lugar, a diferencia de Mateo 28:19, en Hechos de los Apóstoles y en las epístolas paulinas siempre se afirma que el bautismo se realiza en el nombre

104 Ibíd., pp. 67-72.
105 Ver arriba, cap. 54, II, B.
106 *Baptism in the New Testament*, p. 19.
107 *Baptism in the New Testament*, pp. 72-77.
108 Harnack, *History of Dogma*, 1:79, nota 2; Wilhelm Heitmüller (1869-1926), *"Im Namen Jesu": Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1903), pp. 270-71; Franz Martin Rendtorff (1860-?), *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen: Ein kritischer Bericht* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905), pp. 37-47; Frederick John Foakes-Jackson (1855-1941) y Kirsopp Lake, eds., *The Acts of the Apostles*, parte 1, *The Beginnings of Christianity*, 5 tomos (London: Macmillan, 1920-33), 1:335-37; y Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Tübingen: J. B. C. Mohr, 1911), p. 2, quien identificó a Mateo 28:19, 20 como un "mandamiento misionero" más que como un "mandamiento bautismal", por lo que el bautismo "fue más presupuesto que ordenado".

de Jesús, por lo que algunos sostienen que la fórmula trinitaria no fue dada por Jesús sino compuesta más tarde por la iglesia para sus necesidades litúrgicas. La objeción no se aplica necesariamente a la Comisión entera.[109] No obstante, el discipulado, un componente del texto, parecería requerir el bautismo. Posiblemente "el texto de Mateo represente una tradición primitiva de la enseñanza del Señor resucitado a sus discípulos, la formulación de la cual ha sido marcada por las necesidades litúrgicas de la iglesia". En cuarto lugar, la lentitud de la obediencia apostólica a la Gran Comisión y la resistencia de parte de algunos en la iglesia en Jerusalén a la misión de Pablo a los gentiles ha sido aplicada como argumento en contra del origen dominical de Mateo 28:18-20. En esta veta se ha dicho que "la universalidad del mensaje cristiano" fue aprendida a través de Pablo y luego "atribuida al mandamiento directo" de Jesús. Por el contrario, "la controversia entre Pablo y los elementos conservadores en Jerusalén se centraron en los *términos* de la admisión de los gentiles a la iglesia y no en la *legitimidad* de la misión a los gentiles". Por otra parte, hubo "un persistente indicio de universalismo en *todas* las tradiciones de la resurrección sin mencionar las enseñanzas [previas] del Señor", y la exaltación o entronización de Jesús tuvo implicaciones universales.[110]

III. EL BAUTISMO SEGUN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

En Hechos, el bautismo cristiano es una práctica recurrente que no se define ni se defiende. Investigaremos su alcance, el uso del nombre de Jesús, su relación con el don del Espíritu Santo y su posible inclusión en la predicación apostólica.

A. SU ALCANCE

¿Eran bautizados todos los creyentes cristianos primitivos? ¿Qué de los 120 en Jerusalén antes de la llegada del Espíritu Santo (Hech. 1:15)? ¿Habían sido bautizados algunos de ellos por Juan el Bautista? ¿Hay alguna evidencia de que todos habían recibido el bautismo cristiano? ¿Hay algún registro de que Apolos (Hech. 18:24-28), que había conocido "solamente el bautismo de Juan" (v. 25c), hubiese sido bautizado posteriormente en el nombre de Jesús de la manera en que fueron bautizados (Hech. 19:1-6) los discípulos en Efeso que habían recibido el bautismo de Juan? Respecto al caso de los 120 y de Apolos, Beasley-Murray ha advertido: "Constituiría una lógica errónea deducir de sus experiencias una teología primitiva de la inutilidad del bautismo o de la intrascendencia del bautismo que puede haberles sido su-

109 Los académicos católicos romanos que sacan tal conclusión pueden hacer uso de la crítica de la redacción o bien de la doctrina de las tradiciones no escritas para convalidar la comisión. Donald Paul Senior (1940-), C.P., en *The Biblical Foundations for Mission*, pp. 142-43, 251-52, usó la crítica de la redacción.
110 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 77-92. Ver una argumentación similar en Evans, *Sacraments in the New Testament*, pp. 9-22; en John Chisholm Lambert (1857-1917), *The Sacraments in the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1903), pp. 36-54; y en Belcastro, *The Relationship of Baptism to Church Membership*, pp. 133-35.

ministrado". No obstante, Pablo escribió como si todos los creyentes cristianos hubieran sido bautizados en agua (Rom. 6:3; 1 Cor. 12:13?).[111]

B. EL NOMBRE DE JESUS

Como ya hemos notado,[112] los bautismos registrados en el libro de los Hechos —a diferencia de la fórmula bautismal de Mateo 28:19— fueron realizados "en el nombre de Jesucristo" (2:38; 10:48) o "en el nombre del Señor Jesús" (8:16; 19:5). Beasley-Murray ha afirmado en base a Hechos 22:16 que en la era apostólica el candidato al bautismo invocaba o confesaba el nombre de Jesús y ha concluido que es muy probable que el nombre de Jesús fuera dicho por el bautizador. El Texto Occidental de Hechos 8:37, que no es aceptado por la crítica textual actual, cita una frase del eunuco etíope en la que dice: "Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios."[113]

C. EL BAUTISMO Y EL DON DEL ESPIRITU SANTO

Una lectura cuidadosa del libro de los Hechos lleva a la conclusión de que contiene variaciones en la secuencia temporal del bautismo en agua y la recepción del don del Espíritu Santo. Lucas "interpreta" la "existencia" del bautismo "como el cumplimiento del bautismo por el Espíritu profetizado acerca de su sucesor por Juan y lo asocia con los eventos del día de Pentecostés".[114] Se pueden clasificar las variaciones de cinco maneras:

1. Esquema de Pentecostés (Hech. 2:38): arrepentimiento, bautismo en el nombre de Jesús, don del Espíritu Santo.
2. Esquema samaritano (Hech. 8:12, 14-17): fe, bautismo en el nombre del Señor Jesús, oración de Pedro y Juan, imposición de manos, recepción del Espíritu Santo.
3. Esquema de Cornelio (Hech. 10:44-48): oír la palabra, llegada del Espíritu Santo, hablar en lenguas, bautismo en el nombre de Jesucristo.
4. Esquema de Apolos (Hech. 18:24-28): maestro cristiano que "conoció solamente el bautismo de Juan", instrucción por Priscila y Aquila, sin ningún registro de un bautismo posterior.
5. Esquema de los doce discípulos de Efeso (Hech. 19:1-7): fe, bautismo de Juan, preguntas de Pablo, bautismo en el nombre del Señor Jesús, imposición de manos, llegada del Espíritu Santo, hablar en lenguas, profecía.

Sobre la base de 1 Corintios 12:13, Beasley-Murray interpretó el bautismo por agua y el bautismo "en" o "por un [único] Espíritu" como un único evento, de tal modo que se vio obligado a tomar el caso de los samaritanos, de Cornelio y de Apolos como excepciones.[115] Sydney Ivor Buse (1913-71) negó

111 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 93-99, esp. 97; 112.
112 Ver arriba, II, C.
113 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 100-01.
114 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, p. 154.
115 *Baptism in the New Testament*, pp. 167-71, 105.

que los dos siempre fueran sinónimos en Hechos[116] y David Ewert (1925-) consideró los diversos relatos en Hechos como "descriptivos más que imperativos".[117]

D. LA PREDICACION APOSTOLICA

Basándose en estudios del *kerugma* de los apóstoles realizados por C. H. Dodd[118] y A. M. Hunter,[119] White[120] ha concluido que el bautismo estaba incluido en el *kerugma* y representaba la "entrada a la era nueva", la "admisión a la nueva comunidad", y la señal de "la recepción del Espíritu Santo". En Hechos, sin embargo, aparece solamente dos veces (2:38; 10:47-48) como parte de la proclamación apostólica.

IV. EL BAUTISMO SEGUN LAS EPISTOLAS DEL NUEVO TESTAMENTO

A. EPISTOLAS PAULINAS

Existen relativamente pocas alusiones explícitas e indiscutibles al bautismo en las epístolas de Pablo.[121] Aparentemente no intentó explicar el origen del bautismo como sí lo hizo de la cena del Señor (1 Cor. 11:23-26).[122] Sin embargo, no hay que medir el concepto paulino del bautismo a partir del número o de la dimensión de sus alusiones.[123]

¿Qué fuente(s) empleó Pablo al interpretar el bautismo cristiano? En la primera parte del siglo XX solía derivarse la doctrina paulina del bautismo de las religiones mistéricas; esto fue rechazado posteriormente,[124] si bien Flemington aseveraba que podía existir alguna influencia lingüística.[125] Más bien, uno debería concluir que es más probable que Pablo se haya valido de la tradición cristiana primitiva y de su propia experiencia de conversión y bautismo[126] al desarrollar más extensamente temas tales como el bautismo y la unión con Cristo.[127]

Existen siete pasajes en las epístolas de Pablo que parecen ser considerados incontestablemente como referencias explícitas al bautismo. Gálatas 3:27 conecta el bautismo con estar revestido de Cristo, lo que posiblemente haya sugerido la práctica surgida posteriormente por la que el recién bautizado se

116 "Baptism in the Acts of the Apostles", en Gilmore, ed., *Christian Baptism*, pp. 116-22, esp. 122.
117 *The Holy Spirit in the New Testament* (Kitchener, Ont., Scottdale, Pa.: Herald Press, 1983), pp. 116-27, esp. 123. Le debo la referencia a Bert B. Dominy.
118 *The Apostolic Preaching and Its Developments.*
119 *Introducing New Testament Theology* (London: SCM Press, 1957; Philadelphia: Westminster Press, 1958), pp. 63-85, esp. 66, 79-80.
120 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 136-41.
121 Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, p. 52.
122 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, p. 127.
123 Ibíd., pp. 128-29.
124 Ibíd., pp. 139-40.
125 *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp. 76-79.
126 Ibíd., pp. 75-76; Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, pp. 141-42.
127 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, p. 139.

colocaba ropa nueva. Se asocia el bautismo tanto con la unión con Cristo como con los creyentes (3:27, 28) y con la fe (3:26). Revestirse de Cristo significa una nueva existencia en Cristo.[128] En 1 Corintios 1:11-17 el Apóstol, al deplorar las divisiones en la iglesia de Corinto, pregunta retóricamente "¿Acaso fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?" (v. 13b), da gracias a Dios que bautizó solamente a Crispo, Gayo y los de la casa de Estéfanas, y concluye que su tarea principal no es bautizar sino predicar el evangelio. En 1 Corintios 10:1-4 Pablo usa el bautismo cristiano analógica o tipológicamente (10:6) cuando afirma que los antecesores israelitas, al cruzar el mar Rojo "todos en Moisés fueron bautizados" (v. 2a). El texto supone alguna relación entre los antecesores y la iglesia cristiana pero es esencialmente una introducción a una apelación ética con advertencias severas.[129]

Primera Corintios 15:29, que contiene una referencia a "los que bautizan por los muertos", ha sido difícil de interpretar. Al negar el bautismo en reemplazo de otra persona algunos han entendido el texto como referencia al bautismo por respeto a los muertos quienes deseaban la conversión del bautizando,[130] al bautismo realizado con la esperanza de volver a ver a seres amados ya muertos[131] o al bautismo de catecúmenos que tenían la esperanza de reunirse gracias a ese medio en el día de la resurrección con parientes o amigos cristianos.[132] Otros autores han considerado que el texto se refiere a bautizarse por otros. Para algunos Pablo enseña un sacramentalismo mágico.[133] Otra posibilidad es un bautismo realizado en el lugar de catecúmenos que habían muerto antes de ser bautizados.[134] Para otros pensadores se trata de una referencia a los "mártires del bautismo de sangre".[135] Para el mormonismo el texto permite la práctica moderna de hacerse bautizar en el lugar de personas muertas, especialmente de familiares.[136] No obstante, el texto puede entenderse como un argumento *ad hominem* referido a alguna práctica rea-

---

128 Beasley-Murray, "Baptism in the Epistles of Paul", en Gilmore, ed., *Christian Baptism*, pp. 138-39; ídem, *Baptism in the New Testament*, pp. 146-51.
129 Beasley-Murray, "Baptism in the Epistles of Paul", pp. 145-46.
130 Archibald Robertson (1853-1931) y Alfred Plummer (1841-1926), *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corithians*, 2a. ed., International Critical Commentary (Edinburgh: T. and T. Clark, 1914), con relación a 15:29.
131 George Gillanders Findlay (1849-1919), "St. Paul's First Epistle to the Corinthians", *Expositor's Greek Testament*, 2:930-31.
132 Maria Raeder, "Vikariatstaufe in 1 Cor. 15:29?", *Zeitschtrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955): 258-60; Rudolf Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*, trad. G. R. Beasley-Murray (New York: Herder and Herder, 1964), p. 102.
133 Heitmüller, *"Im Namen Jesu"*, pp. 324-25.
134 A. C. McGiffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age*, International Theological Library (Edinburgh: T. and T. Clark, 1897), p. 272.
135 Adolf Schlatter (1852-1938), *Die Korintherbriefe: Ausgelegt für Bibelleser*, Tomo 6, *Erläuterungen zum neuen Testament* (Berlin: Evangelische Verlgsanstalt, 1954), pp. 169-70; ídem, *Paulus der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (4a. ed.; Stuttgart: Calwer Verlag, 1969), pp. 420-25. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 185-92.
136 James E. Talmage, *A Study of the Articles of Faith: Being a Consideration of the Principal Doctrines of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints* (51a. ed.; Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, 1972), pp. 145-53; Richards, *A Marvelous Work and a Wonder*, ed. rev. 1976, pp. 173-75, 180-81.

lizada en ese momento en Corinto, sobre la cual Pablo no emite un juicio de valor.[137]

Según Beasley-Murray, Romanos 6:1-11 "contiene el tratamiento neotestamentario más profundo sobre el bautismo". La pregunta en el v. 3, "¿Ignoráis...?" parecería sugerir que Pablo estaba utilizando una enseñanza cristiana común, pero "la ausencia de la interpretación del bautismo entendido como un morir y resucitar con Cristo del resto de los escritos del Nuevo Testamento" parecería sugerir algo distinto.[138] Han prevalecido tres tendencias exegéticas al respecto. En primer lugar, sobre todos los exegetas europeos continentales han mantenido que *la muerte y la resurrección de los bautizados es la muerte de Cristo en la cruz y su resurrección en la primera Pascua*. Por ende, la muerte/resurrección del creyente no es otra cosa que la resurrección escatológica. En segundo lugar, especialmente los exegetas británicos han concluido que *en el bautismo el creyente sufre una muerte y una resurrección como las de Cristo*. Eso es esencialmente "una muerte al pecado y una resurrección a la rectitud". En tercer lugar, otro grupo de biblistas provee una interpretación ética del texto. Así, el bautismo es *morir a las pasiones y las conductas pecaminosas por medio de la renuncia a uno mismo y la resurrección a una nueva vida para la gloria de Dios*. Beasley-Murray ha intentado combinar las verdades de las tres tendencias.[139] En Efesios 4:5 el bautismo es una de siete unidades que se confiesan o celebran. Este hecho sugiere su importancia para la iglesia del Nuevo Testamento. Por otra parte, si 4:4-6 llegara a relacionarse con una confesión bautismal, el pasaje constituiría un fuerte paralelo de Mateo 28:19.[140]

Ha habido una diversidad de interpretaciones de Colosenses 2:11, 12. Algunos intérpretes, especialmente entre los paidobautistas, han entendido "la circuncisión que viene de Cristo" (v. 11) como una referencia al bautismo cristiano.[141] Estos mismos autores tienden a concluir que el bautismo cristiano, que le es análogo, reemplaza a la circuncisión judía, y que el texto provee un fundamento para el bautismo infantil.[142] Para Marcel "la circuncisión de Cristo" significa tanto la muerte de Jesús como "la circuncisión del corazón (Rom. 2:29), que es "lograda por el bautismo".[143] Otros pensadores han entendido "la circuncisión de Cristo" como referencia a la muerte de Cristo en la cruz de manera que la circuncisión judía y el bautismo cristiano son contrastados.[144] Asimismo Lampe ha entendido que ambos son con-

---

137 Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, p. 147.
138 "Baptism in the Epistles of Paul", pp. 130-131. Para una refutación de la teoría de la escuela de la historia de las religiones según la cual la doctrina bautismal de Pablo dependía fuertemente de los ritos de iniciación de las religiones mistéricas, ver Günter Wagner (1928-), *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries: The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6:1-11, in the Light of Its Religio-Historical "Parallels"*, trad. J. P. Smith (Edinburgh, London: Oliver and Boyd, 1967).
139 *Baptism in the New Testament*, pp. 126-46.
140 Ibíd., pp. 199-200.
141 Cullmann, *Baptism in the New Testament*, p. 59; Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, pp. 39-40, 44.
142 Cullmann, *Baptism in the New Testament*, pp. 56-59; Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, pp. 39-40, 47, 48.
143 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 156-57.
144 Arthur Stanley Peake (1865-1929), "The Epistle to the Colossians", *The Expositor's Greek Testa-*

trastados por Pablo y ha concluido: "La correspondencia verdadera a la cual apunta Pablo es aquella que existe entre la posesión del Espíritu Santo por parte del creyente como resultado de su respuesta de fe a la gracia de Dios en Cristo, y la 'circuncisión del corazón' que habían esperado los profetas".[145] Según Beasley-Murray, Colosenses 2:11, 12 "es el comentario auténtico de Pablo sobre Romanos 6:1 ss.".[146] Para Rudolf Schnackenburg (1914-), mientras que el pasaje en Romanos es predominantemente ético en su contenido, el texto de Colosenses es principalmente "dogmático" o antiherético.[147]

Otros textos paulinos, cuya relación con el bautismo se cuestiona, son: 1 Corintios 6:11 ("habéis sido lavados"); 1 Corintios 7:14 ("santificado", "son santos"); 1 Corintios 12:13a ("bautizados todos en un cuerpo");[148] 2 Corintios 1:22; Efesios 1:13; 4:30 (referencias a ser sellado); Romanos 10:9, 10 (no menciona el bautismo pero es considerado una confesión bautismal); Efesios 5:26 ("habiéndola purificado en el lavamiento del agua con la palabra"); Colosenses 1:13, 14 ("librado", "trasladado"); Colosenses 2:15 ("despojó a los principados y autoridades"); Tito 3:5 ("por el lavamiento de la regeneración"); 1 Timoteo 6:12 ("la buena confesión delante de muchos testigos"); y 2 Timoteo 2:11 ("morimos con él", "viviremos con él").[149]

Hay un amplio acuerdo entre los intérpretes de Pablo a los efectos de que su concepto del bautismo se centra en la unión con Cristo, implica la fe y la entrada en la comunidad de la fe, demanda una transformación ética, y anticipa la resurrección escatológica, pero hay diferentes conclusiones acerca de si Pablo consideró el bautismo como un sacramento.

B. EPISTOLAS GENERALES

Es probable que Hebreos 10:22, "purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura" sea una alusión al bautismo cristiano. Según S. I. Buse, el autor *considera el bautismo el punto en la experiencia cristiana en el que los resultados de la muerte de Cristo son hechos efectivos por el ingreso a aquella comunión cercana con Dios que se representa como lugar santísimo.*[150] Algunos autores han trazado una distinción entre los corazones purificados (limpieza interna) y el cuerpo lavado con agua (limpieza externa), pero Beasley-Murray, notando el uso del lenguaje del "ritual sacrificatorio levítico", ha insistido en que el v. 22a no es antitético sino que entraña un "paralelismo" "puramente retórico".[151] El texto de Hebreos 6:2 es disputado.

Debe emprenderse cualquier interpretación de 1 Pedro 3:21 visto como texto bautismal con la conciencia de que ciertos exegetas del siglo XX (Emil

ment, 3:525; Beasley-Murray, "Baptism in the Epistles of Paul", p. 140 y *Baptism in the New Testament*, pp. 152-55.
145 *The Seal of the Spirit*, pp. 5, 56, 83.
146 *Baptism in the New Testament*, p. 155.
147 *Baptism in the Thought of St. Paul*, pp. 71-72.
148 Ver arriba, cap. 54, II, D.
149 Beasley-Murray, "Baptism in the Epistles of Paul", pp. 128-30, 141-42, 143-44, 146-47 y *Baptism in the New Testament*, pp. 160-77, 192-99, 200-16.
150 "Baptism in Other New Testament Writings", en Gilmore, ed., *Christian Baptism*, p. 183.
151 *Baptism in the New Testament*, pp. 247-50.

Richard Perdelwitz, 1869- ?, W. Bornemann y Frank Leslie Cross, 1900-68) han interpretado 1 Pedro *in toto* o en parte como un sermón bautismal. Beasley-Murray, si bien rechaza esta idea, ha reconocido que 1 Pedro 1:3—4:11 "es único entre los escritos del Nuevo Testamento por la abundancia de sus alusiones al bautismo".[152] A veces se traduce 1 Pedro 3:21 dando a entender que el agua del diluvio de Noé es un "tipo" o una "figura" del bautismo cristiano. La transliteración de la palabra griega *antitupon*, referida al bautismo, es "antitipo". Entre las principales traducciones de *eperotema* están (1) la "oración" o el "pedido" o la "búsqueda" de una conciencia limpia ante Dios; (2) las preguntas y respuestas del catecismo bautismal; y (3) el "compromiso" o "voto" de una conciencia limpia en relación con la fe y la obediencia. Para Beasley-Murray "la principal lección" del texto "es su negación enfática de que los elementos externos del bautismo constituyan su esencia o su poder" porque el poder salvador se deriva de la resurrección de Jesucristo.[153] White, basándose sobre E. G. Selwyn,[154] encontró en 1 Pedro 3 "la supremacía de Cristo sobre todos los poderes espirituales maléficos".[155]

C. EPISTOLAS JUANINAS

Los textos que supuestamente se refieren al bautismo cristiano son discutidos. Ciertos autores han conectado "la unción de parte del Santo" (1 Jn. 2:20; ver también 2:27) con el bautismo, asumiendo que se utilizaba aceite.[156] Asimismo, algunos interpretan el "agua" y la "sangre" de 1 Juan 5:6-8 como una alusión secundaria al bautismo y la cena del Señor; el texto es "*principalmente* un resumen cronológico del total del ministerio histórico de Cristo, desde el bautismo hasta la cruz",[157] puesto aquí en contra de los puntos de vista de los docéticos o cerintianos.

V. PREGUNTAS SISTEMATICAS CON RESPUESTAS HISTORICAS Y CONTEMPORANEAS

No intentaremos examinar la historia posbíblica de la doctrina del bautismo. Todavía está por escribirse un relato amplio y exhaustivo de esa historia, pues solamente se han trazado algunos aspectos de la misma.[158] Las

152 Ibíd., pp. 251-58.
153 Ibíd., pp. 260-62.
154 *The First Epistle of St. Peter*, pp. 206-08, 327-28, 389-93. Selwyn trazó paralelos entre 1 Corintios 15; Efesios 1:21; 3:20; Filipenses 2:9-11; Colosenses 2:15; Apocalipsis 1:18 con 1 Pedro 3:21, 22, y concluyó que la supremacía de Cristo se extiende a todos los campos, en parte debido a su muerte sacrificial, descenso y ascensión. Por lo tanto, el creyente se identifica con Cristo a través del bautismo y participa en su victoria. Le debo la referencia a Robert Chance Stine.
155 *The Biblical Doctrine of Initiation*, pp. 237-38.
156 Ibíd., pp. 233-36.
157 David Robert Griffiths (1915-90), "Baptism in the Fourth Gospel and the First Epistle of John", en Gilmore, ed., *Christian Baptism*, p. 167. Griffiths admite la alusión sacramental secundaria, mientras que Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 236-42, esp. 241, consideró tal conclusión como "sólo tentativa".
158 Johannes Warms (1874-1937), *Baptism: Studies in the Original Christian Baptism: Its History and*

historias del paidobautismo[159] y del bautismo por inmersión[160] han sido más completas. Tampoco intentaremos explicar en detalle las temáticas principales relativas al bautismo.[161]

En cambio, presentaremos ocho preguntas básicas en cuanto a la doctrina y la práctica del bautismo y procuraremos contestarlas refiriéndonos tanto a la historia posbíblica del bautismo como a la situación contemporánea.

A. EL BAUTIZANDO: ¿INFANTE O CREYENTE PROFESANTE?

El debate entre los defensores del bautismo de infantes y del bautismo de creyentes en las postrimerías del siglo XX, a pesar de los avances en la erudición bíblica moderna, tiene sorprendentes paralelos con los debates en el siglo XVI entre los reformadores magistrales y los anabautistas en el continente europeo,[162] o los debates en el siglo XVII entre los anglicanos, puritanos y separatistas por un lado y los bautistas ingleses por el otro. Con la excepción de los documentos de Qumrán y una mayor información acerca del bautismo de los prosélitos judíos, el debate involucra prácticamente a los mismos temas. Los defensores de ambos bandos hacen uso particular de materiales veterotestamentarios, neotestamentarios y patrísticos.

1. *Argumentos a favor del paidobautismo*

Los argumentos principales en apoyo de la práctica del paidobautismo pueden ser resumidos de la siguiente manera: En primer lugar, la *antigüedad* de la práctica es presentada como evidencia de su validez. Lutero, respondiendo a los anabautistas, aseveró que si el bautismo de infantes "fuera un

---

Conflicts, Its Relation to a State or National Church, and Its Significance for the Present Time, trad. G. H. Lang (London: Paternoster Press, 1957; Grand Rapids: Kregel, 1962), pp. 73-101, 117-72, trazó el surgimiento del paidobautismo, la supresión del anabautismo, y las posiciones luteranas y reformadas sobre el bautismo. G. W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers* (London: Lutterworth Press, 1953), sistematizó la enseñanza y práctica de los reformadores anglicanos como grupo. John Douglas Close Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: A Study in the Desintegration of the Primitive Rite of Initiation* (London: S.P.C.K., 1965), ha rastreado cuidadosamente la práctica bautismal medieval occidental. Dale Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), expuso interpretaciones modernas del bautismo en las tradiciones católica romana, reformada, luterana, anglicana y de las iglesias libres. Benjamin Franklin Smith (1902-87), *Christian Baptism: A Survey of Christian Teaching and Practice* (Nashville: Broadman Press, 1970), pp. 29-105, esbozó la historia a grandes rasgos desde el siglo II hasta siglo el XX.

159 William Wall (1647-1728), *The History of Infant Baptism,* 2 tomos (London: Griffith, Farran, Browne, 18?); William Joseph McGlothlin (1867-1933), *Infant-Baptism Historically Considered* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1916), pp. 49-165; Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries,* pp. 55-97; Kurt Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?,* trad. G. R. Beasley-Murray (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1963).

160 William Latane Lumpkin (1916-), *A History of Immersion* (Nashville: Broadman Press, 1962); John Tyler Christian (1854-1925), *Did They Dip? or An Examination into the Act of Baptism as Practiced by the English and American Baptists before the Year 1641* (Louisville: Baptist Book Concern, 1896).

161 Dale Moody, "Baptism in Theology and Practice", en Basden y Dockery, eds., *The People of God,* pp. 41-50.

162 Rollin Stely Armour (1929-), *Anabaptist Baptism: A Representative Study, Studies in Anabaptist and Mennonite History,* núm. 11 (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1963); William Roscoe Estep, Jr., *The Anabaptist Story* (Nashville: Broadman Press, 1963), pp. 145-73; Walter Klassen (1926-), "The Rise of the Baptism of Adult Believers in Swiss Anabaptism", en Klassen, ed., *Anabaptism Revised,* pp. 85-97.

error", entonces "durante más de mil años no habrían existido ni el bautismo ni la cristiandad, lo que es imposible".[163] En el debate de mediados del siglo XX en cuanto al origen del paidobautismo, Kurt Aland (1915-) concluyó que "nadie puede probar la existencia de un caso de paidobautismo antes del 200 d. de J. C. sobre la base de 'las fuentes' ".[164] Joachim Jeremias se apoyó en lo que llamó "la fórmula del *oikos* [hogar]", es decir, "lenguaje cúltico que posiblemente incluía tanto a los niños como a los adultos".[165] Sugirió que los niños pequeños de quienes se convertían posiblemente estaban siendo bautizados cuando se escribieron 1 Corintios y Hechos, si bien no existen evidencias que daten del siglo I de que fueran bautizados los hijos nacidos a padres cristianos.[166] Jeremias se basaba en una conclusión anterior de Ethelbert Stauffer en cuanto al paidobautismo en los hogares cristianos.[167] Anteriormente Albrecht Oepke había esbozado los lazos que habría tenido el paidobautismo con las religiones mistéricas y los bautismos familiares judíos.[168]

En segundo lugar, sobre todo en las tradiciones católicas y luteranas, se ha afirmado que el paidobautismo es necesario para la remisión de la *culpa original* que los recién nacidos tienen en cuanto son descendientes de Adán y Eva. La doctrina de la culpa infantil fue formulada por Agustín de Hipona en su controversia con los pelagianos[169] y unida a la doctrina de la eficacia objetiva del sacramento del bautismo. Lutero retuvo la doctrina de la culpa infantil.[170] La Fórmula de Concordia (1577) condenó a los anabautistas por enseñar que los niños son "inocentes" y que no son "pecadores" hasta tener "uso de la razón", de modo que no han de bautizarse hasta que "puedan confesar su fe personalmente".[171] Más recientemente, Heinrich Vogel defendió el paidobautismo basado en el mismo tipo de argumentación.[172]

En tercer lugar, Lutero desarrolló una doctrina de *fe infantil* para reforzar y justificar la práctica del paidobautismo,[173] mientras otros defensores del paidobautismo han enfatizado la fe de los padres, de los padrinos y/o de la iglesia. Karl Brinkel ha pasado revista de la doctrina de Lutero a través de cuatro períodos en su vida.[174] Lutero basó su argumentación en el salto de Juan el Bautista en el vientre de Elisabet (Lucas 1:41) y la bendición de los niños por Jesús (Mar. 10:13-16 y par.); retuvo la idea de la fe infantil aun al

---

163 "Concerning Rebaptism" (Acerca del re-bautismo) (1528), trad. Conrad Bergendoff, en *Luther's Works,* Tomo 40, ed. Conrad Bergendoff (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958), p. 256.

164 *Did the Early Church Baptize Infants?,* p. 102.

165 Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity,* p. 128.

166 *Infant Baptism in the First Four Centuries,* pp. 161-62.

167 Ibíd., pp. 20-21; Stauffer, *New Testament Theology,* pp. 161-62.

168 *"Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe",* en R. Jelke, ed., *Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung* [Festschrift für L. Ihmels] (Leipzig, 1928), pp. 84-100, tal como es citado por Moody, Baptism: *Foundation for Christian Unity,* p. 116.

169 *De gratia Christi et peccato originali* 2.44-45; *Enchiridion* 93; *Contra Julianum* 2.11, 15-16.

170 Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity,* p. 121.

171 Epitome, cap. 12, en Tappert, ed., *The Book of Concord,* p. 498.

172 *Das Wort und die Sakramente* (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1936), pp. 19-22, tal como es citado por Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity,* p. 121.

173 Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity,* pp. 121-27.

174 *Die Lehre Luthers von der fides infantium in der Kindertaufe* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957), pp. 24-70.

afirmar que la validez del bautismo descansa en la Palabra de Dios.[175] Según Calvino, "los infantes son bautizados con vistas al arrepentimiento y la fe futuros, y aunque los mismos no han sido formados todavía, la semilla de ambos yace escondida en ellos por obra secreta del Espíritu Santo".[176]

En cuarto lugar, especialmente en la tradición reformada, se ha defendido el paidobautismo sobre la base del *pacto de gracia* en ambos Testamentos y del sacramento veterotestamentario de la *circuncisión.* Empezando con Génesis 17:7, los teólogos reformados a partir de Calvino han hecho del pacto de gracia "el germen, la raíz, el meollo de toda revelación, y consecuentemente de toda la teología", "especialmente... de la doctrina de los sacramentos".[177] La aserción de Calvino a los efectos de que la circuncisión y lo que la reemplazó, el bautismo, tienen una "relación" "anagógica" o celestial pierde validez cuando dice que los dos difieren sólo ceremonialmente.[178] Marcel ha sostenido que porque los hijos de los cristianos han nacido en el pacto de gracia y son herederos de sus promesas, deben ser bautizados inmediatamente.[179] La interpretación del concepto de la circuncisión por Cullmann ha involucrado una interpretación de "la circuncisión de Cristo" (Col. 2:11) entendida como bautismo cristiano,[180] un criterio que fue refutado por Beasley-Murray.[181] Tanto Cullmann como Jeremias concluyeron que el paidobautismo había reemplazado a la circuncisión de los infantes varones.[182] Los opositores del paidobautismo han indicado que la analogía falla con el bautismo de niñas.[183]

En quinto lugar, el paidobautismo ha sido defendido sobre la base de la doctrina de la *gracia previa* o del amor previo; esto es, el bautismo presupone la acción previa de la gracia de Dios, por consiguiente la fe de los infantes bautizados puede surgir posteriomente.[184]

En sexto lugar, de manera similar Cullmann, citando Marcos 10:38 y Lucas 12:50, ha propuesto el concepto de que la muerte y la resurrección de Cristo constituyen su "bautismo general" y ha concluido que tal bautismo fue *ofrecido con entera independencia de la decisión de fe.* Por ende, nuestro bautismo en su muerte y su resurrección puede acarrear la fe subsiguiente.[185]

En séptimo lugar, un argumento propio de Cullmann es que puesto que los hijos recién nacidos de padres cristianos pertenecen al reino "universal"

175 Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, pp. 122-24.
176 *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.16.20 (LCC).
177 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, p. 12.
178 *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.16.3, 4, 10.
179 *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 191-203.
180 *Baptism in the New Testament*, pp. 9-22.
181 Ver arriba, IV, A.
182 Cullmann, *Baptism in the New Testament*, pp. 56, 68-69; Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, p. 47.
183 Tanto Zwinglio en su "Refutation of the Tricks of the Baptists" (Refutación de los trucos de los bautizadores) (1527), en *Ulricch Zwingli (1484-1531): Selected Works*, ed. Samuel Macauley Jackson (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), p. 236, como Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.16.16, respondieron a esta objeción de los anabautistas.
184 Aulén, *The Faith of the Christian Faith*, pp. 379-85; Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1948), 2:347-56; Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, p. 119.
185 *Baptism in the New Testament*, pp. 9-22.

de Cristo pero no al *cuerpo de Cristo* "más estrecho", para ser aceptados en el cuerpo de Cristo necesitan ser bautizados.[186]

Finalmente, se ha defendido el paidobautismo sobre la base de *ciertos pasajes* del Nuevo Testamento que no describen el paidobautismo pero son considerados un apoyo del mismo: Marcos 10:14 y par.; Hechos 2:39; 11:14; 16:15, 31, 33; 18:8; 1 Corintios 1:16; 7:14; 10:2; Romanos 5:12-21; 6:1-4; y Colosenses 2:11, 12.[187]

2. *Argumentos a favor del bautismo de creyentes*

A continuación resumiremos los principales argumentos en defensa o apoyo del bautismo de los creyentes declarados. En primer lugar, el *silencio* del Nuevo Testamento con respecto a algún ejemplo específico del paidobautismo ha sido propuesto como apoyo al bautismo de creyentes. Este argumento presupone que los así llamados bautismos "familiares" no constituyen una evidencia verificable de que los infantes hubieran sido bautizados.[188] Aunque Schleiermacher no rotuló de inválido al paidobautismo en la era moderna, no halló rastros del mismo en la era apostólica.[189] Algunos autores bautistas han mantenido que el paidobautismo surgió en la época de Tertuliano, a principios del siglo III.[190]

En segundo lugar, la *secuencia* predominante en el Nuevo Testamento, que consistía de predicar el evangelio, oír, confesar la fe y bautizarse en agua, ha sido propuesta como una razón central por la cual es válido el bautismo de creyentes y no lo es el bautismo infantil.[191] Esta secuencia puede observarse en Marcos 16:16; Hechos 8:35, 36, 38; 16:13, 14, 30-34 y 18:8. En el contexto de una crítica del paidobautismo, dos teólogos reformados notables del siglo XX enfatizaron que solamente las personas creyentes debían ser bautizadas. Emil Brunner apeló tanto al principio de justificación por la fe de la Reforma como a un encuentro personal basado en el conocimiento personal entre el yo y el tú.[192] Karl Barth entendió el bautismo como la "representación" de la "renovación" del creyente surgida por su "participación" en la muerte y la resurrección de Cristo. En cuanto acto de Cristo, la función del bautismo no sería "causativa" (*ex opere operato*) sino "cognitiva (iluminación).[193] Beasley-Murray concluyó que "en el Nuevo Testamento siempre se toma por sentado que la fe precede al bautismo y que el bautismo es por fe" y por eso "la fe *llega*

186 Ibíd., p. 34.
187 Respecto de qué teólogos paidobautistas han utilizado cuáles textos, ver Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, pp. 56-57, 72, 76, 83, 91, 118-19, 127, 135-37.
188 Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, pp. 473-77.
189 *The Christian Faith*, pp. 634-38.
190 James Marion Frost (1848-1916), *Pedobaptism: Is It from Heaven or of Men?* (Philadlphia: American Baptist Publication Society, 1875), pp. 136-53; Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, p. 13.
191 J. M. Frost, *The Moral Dignity of Baptism* (Nashville: Sunday School Board, Southern Baptist Convention, 1905), pp. 154-58; Gunnar Westin (1890-*c.* 1967), *The Free Church through the Ages*, trad. Virgil A. Olson (Nashville: Broadman Press, 1958), p. 4; Barth, *The Teaching of the Church regarding Baptism*, pp. 44-45.
192 *The Divine-Human Encounter*, trad. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster Press, 1943), pp. 178-83; ed. rev., *Truth as Encounter*, trad. Loos y David Cairns (ibíd., 1964), pp. 181-85.
193 *The Teaching of the Church regarding Baptism.*

al bautismo; no existe la idea de que el bautismo crea la fe".[194] Según H. Wheeler Robinson, el bautismo de creyentes "enfatiza, como ninguna otra interpretación del rito puede hacer, el significado, la necesidad y el carácter individual de la *conversión*".[195]

En tercer lugar, *algunos textos* citados por los paidobautistas a favor del paidobautismo han sido considerados como no aplicables. Primera Corintios 7:14 no contiene referencia alguna al paidobautismo.[196] Según Neville Clark (1926-):

> O bien concluimos que tales niños en virtud de su nacimiento son hechos miembros del cuerpo de Cristo, por lo que el bautismo, en cuanto efectúa tal membresía, es redundante, o bien poseer tal santidad involucra algo más que ser miembro del Nuevo Israel, y no es directamente pertinente al rito iniciador de bautismo.[197]

Del mismo modo, la bendición de los niños por parte de Jesús "nada tiene que ver con el bautismo".[198] A lo sumo, Marcos relató el incidente para "ilustrar la actitud de Jesús hacia los niños" y para proveer "la enseñanza que los niños tienen que enseñarles a los adultos cómo acercarse a Dios".[199]

En cuarto lugar, el paidobautismo ha sido ligado indebida e innecesariamente a la doctrina de la *culpa original*. El paidobautismo en los primeros siglos fue "una práctica en busca de una teología". Como apunta Clark:

> A medida que iba palideciendo la exégesis del Nuevo Testamento, el bautismo se fue relacionando con el pecado de una manera desproporcionada. Basándose en Tertuliano y Cipriano en su doctrina del pecado original, Ambrosio y Agustín superpusieron sobre la misma una teología de la culpa original. El bautismo garantizaba la liberación de esa culpa.[200]

Se han realizado otros intentos significativos de relacionar el pecado de Adán y Eva con nuestro pecado.[201]

En quinto lugar, como muchas veces se ha pretendido, el paidobautismo ha llevado al fenómeno principalmente europeo de la *Volkskirche* o *Staatskirche* (iglesia oficial), con sus grandes masas de miembros no practicantes que en efecto han repudiado su bautismo.[202]

Finalmente, según Clark, el caso a favor del bautismo de creyentes no descansa principalmente en la "práctica del Nuevo Testamento" sino más bien en la "teología neotestamentaria". La persona y la obra de Cristo, la natu-

194 *Baptism in the New Testament*, pp. 272, 274.
195 *Baptist Principles* (4a. ed.; London: Carey Kingsgate Press, 1960; primero publ. 1938), p. 17. La Iglesia Católica Romana tiene ahora un rito para la iniciación cristiana de los adultos.
196 Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, pp. 42-43.
197 "The Theology of Baptism", en Gilmore, ed., *Christian Baptism*, p. 314.
198 Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, p. 39.
199 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 325.
200 Clark, "The Theology of Baptism", p. 320. Ver también Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, pp. 287-90.
201 Ver Tomo I, cap. 36, III, B, 2.
202 Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, p. 46; Brunner, *The Divine-Human Encounter*, pp. 181-82, o *Truth as Encounter*, pp. 183-84; Barth, *The Teaching of the Church regarding Baptism*, pp. 52-54.

raleza y la función de la iglesia, y las últimas cosas deben ser empleadas para desarrollar un fundamento amplio para el bautismo de creyentes.[203]

Tal vez más que cualquier otro grupo cristiano, los bautistas del sur de los Estados Unidos de América enfrentan un problema agudo por la edad cada vez menor en la que los niños, especialmente de familias cristianas, se bautizan y son recibidos como miembros de la iglesia, una tendencia que algunos ven como un movimiento hacia el bautismo infantil.[204]

B. SU SIGNIFICADO: ¿SACRAMENTO U ORDENANZA?

El debate entre los defensores del paidobautismo y los del bautismo de creyentes claramente tiene que ver con en el tema del candidato: ¿Quién debe bautizarse? No obstante, tal debate tiende a involucrar otro tema, a saber, el significado del bautismo: ¿Es un sacramento o una ordenanza? Muchas veces, aunque no siempre, entran en conflicto los mismos bandos.

Los paidobautistas casi siempre están dispuestos a identificar el bautismo cristiano como un "sacramento". El significado preciso que se le atribuya al término ha llevado a divergencias. Algunos pensadores, especialmente en las tradiciones[205] católica romana, ortodoxa oriental, anglicana y luterana, entienden por "sacramento" un medio objetivo por el que es otorgada la gracia divina, la remisión de los pecados y la regeneración. El sacramento efectúa lo que debe efectuar, si bien puede decirse que también es necesaria la fe. Otros pensadores, especialmente aquellos que pertenecen a la tradición reformada,[206] ven el bautismo como un sacramento principalmente en el sentido de un signo y sello del pacto de gracia. Aun en la tradición del movimiento restauracionista norteamericano surgido de Thomas y Alexander Campbell y otros, el bautismo del creyente por inmersión ha sido virtualmente un sacramento.[207] El bautista Beasley-Murray ha usado favorablemente el término "sacramento" como un "símbolo con poder" y como encarnación del evangelio de Cristo, señalando que el Cuarto Evangelio contiene una "enseñanza sacramental de profundísimo significado".[208]

203 "The Theology of Baptism", pp. 311-20.
204 En 1970 las iglesias de los bautistas del sur de los Estados Unidos de América bautizaron a 1.278 niños de 5 años de edad o menores; en 1989 bautizaron 3.043 (*Quarterly Review* 31 [July-August-September 1971]: 22; 50 [July-August-September 1990]: 21; Grady Temp Sparkman [1932-], "Should Children Be Baptized by Churches before 12 Years?", *SBC Today*, November 1988, p. 5; ídem, *The Salvation and Nurture of the Child of God: The Story of Emma* [Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1983], p. 25).
205 Pohle, *The Sacraments*, 1:66-75; Ware, *The Orthodox Church*, pp. 283-85; Edward John Bicknell (1882-1934), *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church* (London: Longmans, Green and Co., 1936), pp. 463-78, 451; O. Hallesby, *Infant Baptism and Adult Conversion*, trad. Clarence J. Carlsen (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1924, 1964), pp. 9-14.
206 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, pp. 27-33.
207 La adopción por parte de Alexander Campbell de la doctrina según la cual el bautismo trae aparejada la remisión de los pecados, basada en la interpretación instrumental de "para perdón de vuestros pecados" (Hech. 2:38), fue uno de los principales factores que llevaron a su ruptura con los bautistas por 1830. Edward Roberts-Thomson, *Baptists and Disciples of Christ* (London: Carey Kingsgate Press, s. f.; reimpr. 1965), pp. 114-23.
208 *Baptism in the New Testament*, pp. 263, 344, 216.

Por el otro lado, en la tradición del bautismo de creyentes generalmente el bautismo ha sido identificado como "ordenanza". El término sugiere tanto que el bautismo ha sido ordenado, mandado o establecido por Jesucristo como que su naturaleza primaria es simbólica. En las confesiones de fe bautistas del período que se extiende del siglo XVII al siglo XX se encuentran varias declaraciones del significado del bautismo en cuanto ordenanza: es un signo de la identificación del creyente con la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús; es un signo externo de una purificación interior o de la remisión de los pecados; es un signo de la resurrección escatológica de los creyentes; es un signo de la entrada en el cuerpo de Cristo; es un testimonio tanto a creyentes como a incrédulos; y es un acto de obediencia a Jesucristo.[209] La imponente investigación[210] de Markus Barth, con su crítica del sacramentalismo y de los medios de gracia, tiene como vocablo característico —según Moody[211]— el *Gehorsamsakt* o acto de obediencia.

C. LA(S) MODALIDAD(ES)

Tres modalidades principales han sido empleadas para poner en práctica el bautismo: la inmersión[212] o sumergimiento del cuerpo entero en agua; la afusión o derramamiento de agua en la cabeza; y la aspersión o rociamiento de la cabeza con agua. Teológicamente hay poca diferencia entre la afusión y la aspersión. Después del descubrimiento de la Didajé, se ha hecho referencia al permiso que otorga tal documento a la afusión en lugar del bautismo en "agua viva" cuando la misma no está disponible.[213] Aparentemente, la tradición británica reformada durante la era de la Reforma fue la principal responsable del abandono de la inmersión como modo opcional,[214] si bien durante el siglo XX en las denominaciones paidobautistas no inmersionistas se ha cumplido con los pedidos de quienes desean bautizarse por inmersión. La afusión y la aspersión han sido defendidas sobre la base de la validez de una pluralidad de modalidades y sobre el fundamento de que el significado primordial del bautismo es la purificación del pecado.[215]

La inmersión ha sido defendida sobre la base de por lo menos cuatro argumentos. En primer lugar, se ha afirmado que *baptizein* significa "zambullir, hundir o sumergir" y que se usan otros verbos griegos para expresar la afusión y la aspersión.[216] En segundo lugar, se aduce que algunas descripciones del bautismo o alusiones al mismo en el Nuevo Testamento (Juan 3:23; Hech. 8:38, 39) parecen sugerir la inmersión. En tercer lugar, la continuidad de la práctica de inmersión hasta avanzada la Edad Media en Occidente y en la ortodoxia oriental hasta la actualidad[217] insinúa que la inmersión tiene una larga historia. En cuarto lugar, se ha argüido que la inmersión es necesaria para simbolizar la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesucristo, así como la identificación del bautizado con ellas (Rom. 6:1-4).[218]

Dos formas de inmersión han sido practicadas: la triple y la simple. La primera incluye tres inmersiones y emersiones del cuerpo, cada una identificada con una persona de la Trinidad; la segunda involucraba una sola inmersión. La triple inmersión surgió en respuesta a la controversia arriana. Se construyeron bautisterios en las iglesias a partir del siglo IV. Tanto la triple aspersión como la triple inmersión fueron promulgadas como aceptables por el Concilio de Ravenna (1311);[219] a partir del siglo XVIII, la triple inmersión ha llegado a ser la práctica distintiva de la tradición de los Hermanos.[220]

La recuperación de la modalidad de la inmersión llegó a través del socinianismo polaco, los rhinsburgueses o colegiantes, en Holanda y los bautistas particulares en Inglaterra.[221] En el protestantismo estadounidense entre 1830 y 1930, varias denominaciones que nacieron durante ese siglo empezaron o continuaron con la práctica del bautismo por inmersión de los creyentes: los adventistas del séptimo día (1845), los Hermanos menonitas (1869-74), la Iglesia de Dios (Anderson, Ind.) (1881), la Iglesia de Dios (Cleveland, Tenn.) (1906), y las Asambleas de Dios (1914).

Está en disputa si durante la era patrística los bautizandos estaban desnudos, parcialmente desnudos o vestidos,[222] pero posteriormente a la Reforma se ha estilado bautizarse vestido.

Hay por lo menos dos ocasiones en el Nuevo Testamento en las que se les impusieron las manos a los bautizados inmediatamente después de su bautismo (Hech. 8:17, 18; 19:5, 6; Heb. 6:2b?). En el capítulo 8 de Hechos el don del Espíritu Santo siguió a la imposición de manos; en Hechos 19 fue seguida por el hablar en lenguas. Tal imposición de manos fue distinta de la imposición de manos a los ancianos o diáconos. El surgimiento del paidobautismo aparentemente contribuyó a la separación entre el bautismo en agua y el bau-

209 En relación con la documentación, ver James Leo Garrett, Jr., "The Theology and Practice of Baptism: A Southern Baptist View", *Southwestern Journal of Theology* 28 (Spring 1986):67-68.
210 *Die Taufe: Ein Sakrament?* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1951).
211 *Baptism: Foundation for Christian Unity*, p. 64.
212 Técnicamente, debe haber tanto inmersión como emersión.
213 Cap. 7.
214 Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers*, pp. 140-41.
215 Thomas Osmond Summers (1812-82), Baptism: *A Treatise on the Nature, Perpetuity, Subjects, Administrator, Mode and Use of the Initiating Ordinance of the Christian Church* (Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church, South, 1889), pp. 78-123; Gayle Carlton Felton (1942-), *This Gift of Water: The Practice and Theology of Baptism among Methodists in America* (Nashville: Abingdon Press, 1992), pp. 19, 50-52, 64-67, 80-81, 86-89, 115-17, 136-37, 152, 166; Jay E. Adams, *The Meaning and Mode of Baptism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1975).

216 Willis Anselm Jarrel (1849-1927), *Baptizo-Dip-Only* (Dallas: Texas Baptist Book House, 1910). John Murray, *Christian Baptism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, s. f.), pp. 10-29, ha intentado refutar este argumento sobre la base de ciertos usos de baptizein en la Septauginta, si bien el mismo Juan Calvino, *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559) 4.15.19 (LCC), sostuvo que *baptizein* "significa sumergir".
217 Lumpkin, *A History of Immersion*, pp. 15-21, 40.
218 En relación con el aspecto dramático del bautismo, ver Oscar Stephenson Brooks (1928-), *The Drama of Decision: Baptism in the New Testament* (Peabod, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987).
219 Ibíd., pp. 11, 16, 19.
220 Existen evidencias de la práctica de la triple inmersión durante la era patrística y en Occidente hasta el siglo XII (James Chrystal [1832-1908?], *A History of the Modes of Christian Baptism* [Philadelphia: Lindsay and Blakiston, 1861], pp. 71-87).
221 Lumpkin, *A History of Immersion*, pp. 25-26, 28-36. En relación con referencias sobre la inmersión en las confesiones de fe bautistas, ver Garrett, "The Theology and Practice of Baptism", pp. 66-67.
222 Lumpkin, *A History of Immersion*, pp. 14-15.

tismo en el Espíritu. El resultado fue un nuevo sacramento: la confirmación. Durante los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y en América del Norte hubo bautistas que enseñaron y practicaron como obligación cristiana la imposición de manos a los nuevos creyentes después del bautismo, asociándola generalmente con la recepción del Espíritu Santo.[223] El anglicanismo, especialmente durante el siglo XX, ha enfrentado el problema de los "comulgantes no confirmados" o bautismos no completados por la confirmación,[224] lo que ha llevado a la necesidad de clarificar el papel de la confirmación. G. W. H. Lampe[225] ha dudado que el don del Espíritu Santo pueda ser conferido a través de la confirmación episcopal; L. S. Thornton[226] lo ha afirmado. Gregory Dix (1901-52)[227] ha fomentado la restauración de la integridad primitiva entre bautismo y confirmación. Albert Theodore Eastman (1928-) ha enfatizado que el bautismo *es la ordenación a la principal orden del ministerio.*[228]

D. EJERCICIO DEL BAUTISMO

El tema del ejercicio del bautismo, que a veces resulta controvertido, encuentra poca base bíblica para su resolución y tiende a reflejar el impacto de la tradición, tanto denominacional como cultural. En la Iglesia Católica Romana aunque un sacerdote ordenado o un obispo normalmente administra el bautismo, en casos de emergencia puede bautizar un laico (hombre o mujer) e inclusive un no católico.[229]

De manera similar, entre los bautistas el bautismo normalmente es administrado por el pastor en representación de la congregación. Entre los bautistas del sur de los Estados Unidos de América, el tema de la administración correcta se desarrolló históricamente como respuesta al impacto del landmarquismo, una tendencia eclesiológica bautista decimonónica, de carácter formal y sucesionista, que tuvo por padre a James Robinson Graves (1820-93) y otros[230] y fue una respuesta a las prácticas inmersionistas de los Discípulos de Cristo y de las Iglesias de Cristo. Donde ha cundido la influencia del landmarquismo, las iglesias de los bautistas del sur se han negado a aceptar como ordenanza eclesial válida cualquier inmersión de creyentes administrada por una denominación no bautista. Los landmarquistas las denominaban "inmersiones extrañas" y exigían el rebautismo.[231] Donde no ha existido la influencia del landmarquismo o ha sido de menor peso, las iglesias de los bautistas del sur no han tendido a exigir este tipo de reinmersión.

Los esfuerzos por reparar —a través del rebautismo— los defectos en bautismos previos considerados incompletos o inadecuados, que se han dado en algunas iglesias bautistas, han causado conflictos. ¿Resulta de más valor reparar un bautismo por reinmersión que la secuencia temporal inmediata de fe, conversión y bautismo que en muchos casos se pierde al rebautizar? Los intentos de reparar la práctica defectuosa del paidobautismo se han demorado debido a la vía gradual de Karl Barth, que si bien era crítico del paidobautismo, deseaba limitar la restitución del bautismo de creyentes a la generación venidera, excluyendo así a todos los cristianos actuales que habían recibido el bautismo como infantes.[232] La mayoría de los bautistas en los Estados Unidos de América se han resistido a aceptar la propuesta doble de Beasley-Murray, orientada a la situación inglesa, según la cual las iglesias bautistas deberían aceptar como miembros sin administrarles la inmersión a quienes ya fueron bautizados por aspersión o afusión y deberían recibir como miembros sin administrarles el bautismo como adultos a quienes fueron bautizados como infantes y más tarde se unieron a una iglesia por medio de una profesión de fe.[233]

La Iglesia Pentecostal Unida bautiza solamente en el nombre de Jesús, no solamente para conformarse al uso en los Hechos de los Apóstoles, sino como expresión de su unitarismo no trinitario del Hijo de Dios.[234]

E. ¿ES NECESARIO EL BAUTISMO?

La pregunta acerca de la necesidad del bautismo cristiano se ha planteado con mayor frecuencia en relación con la regeneración, la remisión de pecados y la salvación. Esto fue precisamente el caso en la controversia en el siglo XIX entre Alexander Campbell y los bautistas. En su debate de 1823 con W. A.

223 Respecto de las porciones relevantes en las confesiones de fe bautistas, ver Garrett, "The Theology and Practice of Baptism", pp. 69-70. De manera más elaborada: Underwood, *A History of the English Baptists*, pp. 86, 106, 108, 112, 123 y 154 ; Harry Leon McBeth (1931-), *The Baptist Heritage* (Nashville: Broadman Press, 1987), p. 195.

224 Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, pp. 169-81, 200-07.

225 *The Seal of the Spirit*, esp. pp. 223-31, 306-22.

226 *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery*, esp. pp. 13-26, 72-91, 159-65.

227 *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*. Aunque sostiene que la iniciación cristiana "es descrita y sostenida en el Nuevo Testamento solamente en función de una adhesión y respuesta consciente al Evangelio de Dios", Dix no consideró que el paidobautismo representara un gran problema para la confirmación ni que su abolición fuera de ayuda para la reforma de la confirmación (sellamiento) (pp. 37-38).

228 *The Baptizing Community: Christian Initiation and the Local Congregation* (2a. ed.; Wilton, Conn.: Morehouse Publishing, 1991), p. 35.

229 John P. Murphy, "The Sacrament of Baptism", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 785-91.

230 James E. Tull, "A Study of Southern Baptist Landmarkism in the Light of Historical Baptist Ecclesiology" (disertación doctoral, Columbia University, 1960); Harold Stewart Smith (1935-), "A Critical Analysis of the Theology of J. R. Graves" (disertación doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1966).

231 Amos Cooper Dayton (1813-65), *Pedopabtist and Campbellite Immersions* (Nashville: South-Western Publishing House, 1858; Louisville: Baptist Book Concern, 1903); John Harvey Grime (1851-1941), *History of Alien Immersion and Valid Baptism* (Louisville: Baptist Book Concern, 1909); William Manlius Nevins (1872-?), *Alien Baptism and the Baptists* (Louisville: Western Recorder Press, 1938; Ashland, Ky.: Economy Printers, 1962). Tal reinmersión es diferente al rebautismo de quienes han sido bautizados de niños y/o al rebautismo de quienes han recibido el bautismo de un modo diferente al de la inmersión.

232 *The Teaching of the Church regarding Baptism*, pp. 54-64.

233 *Baptism Today and Tomorrow* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1966), p. 166. Por consiguiente, Beasley-Murray solo pediría que las iglesias bautistas recibieran —luego de administrarles el bautismo de creyentes por inmersion— a quienes hubieran sido bautizados como infantes pero que no hubieran hecho una profesión de fe previa ni participado activamente como miembros de una iglesia. Ver Wayne E. Ward, "Baptism in Theological Perspective", *Review and Expositor* 65 (Winter 1968): 43-52, esp. 51.

234 John Thomas Nichol (1928-), *Pentecostalism* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 118-19; Harold Vinson Synan (1934-), *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 154-59; Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 71.

MacCalla, Campbell, haciendo uso de Marcos 16:16; Hechos 2:38; 22:16; 1 Corintios 6:11; y Tito 3:5, insistió en que mientras la "sangre de Cristo *realmente* lava nuestros pecados", el "bautismo con agua... los lava *formalmente*". "Para cada creyente, entonces, el bautismo es una *remisión* o purgación de los pecados *formal* y *personal*."[235] Los bautistas de entonces y los de ahora rechazan el hecho de que Campbell limitara cualquier remisión formal al acto de bautismo, con la consiguiente implicación de que cualquier creyente no bautizado estaría excluido de recibir la remisión formal. Hechos 2:38 hace un uso "causal" o "retrospectivo" de la preposición griega *eis;* esto significa que "bautizado... *para* perdón de vuestros pecados" es análogo al "os bautizo en agua *para* arrepentimiento" de Juan el Bautista (Mat. 3:11), y al hecho de que los "hombres de Níneve... se arrepintieron *ante* la proclamación de Jonás" (Mat. 12:41).[236] Para refutar la posición de Campbell se ha citado adicionalmente el caso del ladrón arrepentido en la cruz (Luc. 23:43). Beasley-Murray, después de examinar las dudas de los eruditos sacramentales a los efectos de que "una fe salvadora pueda existir sin el bautismo", y después de notar lo compleja que es la relación del bautismo con el don del Espíritu Santo en Hechos, concluyó "que es deseable evitar el uso del término 'necesario' al considerar el significado del bautismo". A lo sumo, el bautismo involucra "una *necessitas praecepti* o una *necesitas non absoluta sed ordinata*".

> Nos corresponde, por consiguiente, darle una gran importancia al bautismo. Nos es dado como un lugar de encuentro del pecador con su Salvador; no lo despreciará quien lo ha encontrado allí. Pero en el último caso es solamente un lugar: su gloria el Señor mismo, así como es su gracia. ¡Qué la gloria sea a quien le pertenece![237]

El tema de la necesidad ha surgido en relación con la perpetuidad del bautismo, es decir, la obligación de continuarlo como práctica. Los cuáqueros se han opuesto a tal perpetuidad y han sostenido la perpetuidad del bautismo del Espíritu. El verdadero bautismo cristiano (Hech. 1:5; 11:16) sería por el Espíritu, no el bautismo por agua que ya era practicado por los paganos antiguos. La fórmula bautismal de Mateo 28:19 habría sido "un concepto humano de fecha tardía" y ni Pablo ni Pedro habrían recibido la comisión de bautizar en agua. Jesús mismo no bautizó con agua, y si bien por un tiempo corto lo sancionó por su presencia, habría clavado en la cruz al bautismo en

---

235 Roberts-Thomson, *Baptists and Disciples of Christ*, pp. 51-52, 54-56, 74-75.

236 Harvey Eugene Dana y Julius Robert Mantey (1890-1981), *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York: Macmillan, 1927), p. 104; Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 2:35-36; Ray Summers, "The Retroactive Use of the Greek Preposition *'eis'*", *Southwestern News*, January 1948, p. 4; Mantey, "The Causal Use of *eis* in the New Testament", *Journal of Biblical Literature* 70 (March 1951): 45-48; Albrecht Oepke, "eis", en Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, 2:427-28; Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. y adaptado por William F. Arndt y Felix Wilbur Gingrich; ed. rev. y aumentada por Gringrich y Frederick W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 230, párrafo 6a. Le debo la referencia a R. Bruce Corley.

237 *Baptism in the New Testament*, pp. 296-305. Entre los teólogos bautistas del siglo XX que en esencia pasaron por alto la doctrina del bautismo están E. Y. Mullins (Warren Tyree Carr [1917-], *Baptism: Conscience and Clue for the Church* [New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964], pp. 14-16) y Carl F. H. Henry (Richard Albert Mohler, Jr. [1959-], "Carl F. H. Henry", en George y Dockery, eds., *Baptist Theologians*, p. 530).

agua y las otras ordenanzas judías. Cabe señalar, sin embargo, que la práctica del bautismo en agua perduró. Si bien los paulicianos, bogomilos, cátaros y albigenses parecen haber rechazado el bautismo en agua,[238] solamente pueden sostenerse tales argumentos suponiendo una total antítesis entre el agua y el Espíritu, lo que contradice a Juan 3:5.

F. MEMBRESIA DE LA IGLESIA

Las iglesias que practican el bautismo de creyentes por inmersión y que no practican la confirmación, han tenido que preguntarse qué relación debe tener el bautismo con el ingreso a la membresía de la iglesia. La gran mayoría de las iglesias bautistas ha contestado esta pregunta al insistir en que, salvo algún impedimento físico, tal bautismo es necesario para ser miembro de una iglesia bautista. Esta es la posición de la membresía *estricta* o *cerrada*.[239] Una minoría de iglesias bautistas consideran que el bautismo de creyentes por inmersión no es esencial para ingresar a la membresía de una iglesia bautista, es decir, que pueden aceptarse aquellos que han recibido alguna otra clase de bautismo y desean unirse con una congregación bautista. Esta es la postura de la membresía *abierta*.[240]

Entre los discípulos de Cristo, el tema de la membresía estricta y abierta ha causado divisiones. Se han mantenido tres posturas: la estricta, la abierta y la "ecuménica": según esta última, el bautismo no necesita tomarse como puerta de entrada a la iglesia, por lo que todos los que profesan la fe en Cristo son bienvenidos, si bien la inmersión sería el modo de administrar el bautismo. Las tres posturas tienen sus orígenes en los primeros años de la "fraternidad" o movimiento; la controversia en torno a este tema contribuyó a la división entre los "cooperativos" (Discípulos de Cristo) y los "independientes" (Iglesias Cristianas Independientes) *c.* 1950.[241]

G. ECUMENISMO

Durante la segunda mitad del siglo XX, los bautistas y los Discípulos de Cristo han estado cada vez más compenetrados con el diálogo interconfesional o ecuménico sobre el bautismo cristiano. Gran parte de este diálogo ha tenido lugar en el ámbito del Consejo Mundial de Iglesias y de ciertos Consejos Nacionales de Iglesias. La Unión Bautista de Gran Bretaña e Irlanda así como las Iglesias Bautistas Americanas ("bautistas del norte" de Estados Uni-

---

238 James H. B. Moon (1830-?), *Why Friends (Quakers) Do Not Baptize with Water* (Fallsington, Pa.: Author, 1909), pp. 1-3, 14-15, 8, 9-10, 24, 29, 67, 57-63.

239 Respecto de los artículos en las confesiones de fe bautistas que se refieren a la membresía estricta, ver Garrett, "The Theology and Practice of Baptism", p. 68.

240 La membresía abierta caracterizaba a las iglesias bautistas-congregacionalistas de Bedfordshire en los tiempos de John Bunyan y es la práctica actual de las iglesias bautistas en Inglaterra y las iglesias del "norte" ("American Baptists") estadounidenses (Harry Lee Poe [1950-], "John Bunyan's Controversy with the Baptists", *Baptist History and Heritage* 23 [April 1988]: 25-35).

241 Belcastro, *The Relationship of Baptism to Church Membership*, esp. 13-15, 22-30, 56-67, y Alfred Thomas DeGroot (1903-92), *The Nature of the Church and Other Studies in Christian Unity* (Fort Worth: Edición del autor, 1961?), pp. 97-101.

dos) han estado especialmente involucradas. Algunos eruditos bautistas han escrito estudios importantes sobre el bautismo en el contexto del intercambio erudito transconfesional y el diálogo eucuménico.[242] Aunque tales escritos no son declaraciones bautistas oficiales y pueden no ser representativos de la comunidad bautista en el sentido más amplio, sirven para ayudar tanto a los bautistas como a los que no lo son a identificar los aspectos de la teología y la práctica del bautismo que los bautistas pueden volver a considerar o alterar, y los aspectos en que los bautistas encontrarían una base bíblica y/o un fundamento teológico para retener y reafirmar su postura.

Ciertos cuerpos bautistas[243] han participado en la formulación del llamado "Documento de Lima" del Consejo Mundial de Iglesias, titulado *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, y han respondido al mismo.[244]

H. CULTURA

El bautismo cristiano fue *contracultural* durante la era neotestamentaria, la edad patrística preconstantiniana, durante el siglo XVI en adelante entre los anabautistas, a partir del siglo XVII entre los bautistas ingleses y los primeros bautistas norteamericanos, en la mayoría de las naciones de Asia y Africa durante los siglos XIX y XX y en la Unión Soviética, China y Europa Oriental durante gran parte del siglo XX. Marcaba una ruptura radical con la familia, la antigua religión, la religión estatal, la tribu y/o el clan. El hecho de someterse al bautismo cristiano significaba una decisión costosa de naturaleza irreversible, que conllevaba consecuencias serias. Sin embargo, dentro de la cristiandad europea durante muchos siglos y en gran medida en el protestantismo norteamericano y el catolicismo romano norteamericano y latinoamericano, el bautismo cristiano ha sido un acto que ha tenido la *aprobación de la cultura* y que se tornó casi una expresión de la cultura. Por consiguiente, se tornó un paso menos decisivo y menos costoso. Aquí radica uno de los mayores desafíos relativos al bautismo en la actualidad.

En resumen, hemos explorado las diferencias entre los sacramentos/las ordenanzas en cuanto a su naturaleza, su cantidad y su perpetuidad. Hemos examinado seis posibles antecedentes del bautismo cristiano: la circuncisión

[242] Gilmore, ed., *Christian Baptism;* Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* e ídem, *Baptism Today and Tomorrow;* Carr, *Baptism: Conscience and Clue for the Church;* William R. Estep, Fr., *Baptists and Christian Unity;* Alec Gilmore, *Baptism and Christian Unity* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1966); Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity.* Ver asimismo la obra de un autor de los Discípulos de Cristo: Belcastro, *The Relationship of Baptism to Church Membership.*

[243] Unión Bautista de Gran Bretaña e Irlanda, Consejo de la Unión de Cristianos Evangélicos-Bautistas en la Unión Soviética, Unión Bautista de Escocia, Unión Bautista de Dinamarca, Iglesias Bautistas Asociadas de Gales e Iglesias Bautistas Americanas (del norte) en EE.UU.

[244] *Baptism, Eucharist and Ministry,* Faith and Order Papers, núm. 111 (Geneva: World Council of Churches, 1982); la sección sobre bautismo está en las pp. 1-7. En relación con las respuestas bautistas, ver Max Thurian, ed., *Churches respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text, Vol. 1, 3,* Faithand Order Papers, núm. 129, 132 y 135 (Geneva: World Council of Churches, 1986-87), 1:70-77; 3:227-63. Ver asímismo varios artículos en la edición del invierno de 1980 de la revista *Review and Expositor* y el escrito de Hendrick, "Baptism: A Baptist Perspective", pp. 29-30.

judía, los lavamientos del Antiguo Testamento, las acciones simbólicas de los profetas del Antiguo Testamento, los lavamientos de Qumrán, el bautismo judío de prosélitos y el bautismo practicado por Juan el Bautista. Asimismo, hemos prestado atención al bautismo de Jesús, sus acciones y dichos acerca del bautismo, y al bautismo según los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas, las epístolas generales y las epístolas juaninas. Por otra parte, hemos planteado preguntas acerca de la doctrina y la práctica del bautismo cristiano y hemos propuesto respuestas de índole tanto histórica como contemporánea. Hemos explicado en detalle los argumentos respectivos a favor del paidobautismo y el bautismo de creyentes y hemos tratado asimismo el significado del bautismo, su modalidad, su práctica, su necesidad, su relación con el ingreso a la membresía de la iglesia, su significado ecuménico y su influencia cultural.

Si el bautismo es de veras un acto de recepción a la iglesia, entonces debe investigarse la naturaleza de la membresía eclesial.

74

MEMBRESIA DE LAS IGLESIAS

Lo que fue una mera metáfora en la correspondencia de Pablo con la iglesia en Corinto se ha tornado un término básico de la eclesiología moderna. "Porque de la manera que el cuerpo (*to soma*) es uno solo y tiene muchos miembros, y que todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, son un solo cuerpo, así (*outos*) también es Cristo" (1 Cor. 12:12). Según Pablo, la unidad del cuerpo humano y la pluralidad de sus miembros o partes son análogas a la singularidad del cuerpo de Cristo y la pluralidad de sus miembros humanos. Ser miembros del cuerpo de Cristo significa ser miembros de la iglesia de Jesucristo. Por ende, los cristianos, especialmente durante la era moderna, a menudo han sido llamados la *membresía de la iglesia.*

Cuatro aspectos de tal membresía merecen nuestra atención específica: el ingreso de los miembros al cuerpo, el discipulado de los miembros dentro del cuerpo, el cuidado de los miembros en el cuerpo y la excomunión de los miembros del cuerpo.

I. EL INGRESO DE MIEMBROS

A. NUEVO TESTAMENTO

Jesús llamó a doce hombres, a quienes nombró "apóstoles", para "que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar y tener autoridad para echar fuera los demonios" (Mar. 3:14 y par.). Luego de la resurrección de Jesús ese mismo grupo, con la salvedad de Judas Iscariote, "perseveraban unánimes en oración junto con las mujeres y con María la madre de Jesús y con los hermanos de él" (Hech. 1:14). Luego del sermón de Pedro el día de Pentecostés, "los que recibieron su palabra fueron bautizados, y fueron añadidas en aquel día como tres mil personas" (Hech. 2:41). Lucas a continuación elaboró el siguiente resumen: "Y el Señor añadía diariamente a su número los que habían de ser salvos" (2:47b). Luego de la curación del cojo en la puerta llamada Hermosa del templo de Jerusalén, y del sermón subsiguiente de Pedro, "muchos de los que habían oído la palabra creyeron, y el número (*arithmos*) de los hombres (*andron*) llegó a ser como cinco mil" (Hech. 4:4). Entonces, después de la muerte de Ananías y la de Safira, "los que creían en el Señor aumentaban (*prosetithento*) cada vez más, gran número (*plethe*) así de hombres como de mujeres"(Hech. 5:14). Luego de registrar la selección de los siete hombres que habían de administrar la distribución diaria a las viudas que hablaban griego o arameo, Lucas apuntó: "Y la palabra de Dios crecía, y el número (*arithmos*) de los discípulos se multiplicaba en gran manera en Jerusalén; inclusive un gran número (*polus... ojlos*) de sacerdotes obedecía a la fe" (6:7).

Acerca de la llegada del evangelio a los gentiles en Antioquía se dijo: "La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número (*polus... arithmos*) que creyó se convirtió al Señor" (Hech. 11:21b) y "mucha gente (*ojlos ikanos*) fue agregada (*prosetethe*) al Señor" (Hech. 11:24b).

Al interpretar o reflexionar sobre el movimiento cristiano luego del advenimiento del Espíritu el día de Pentecostés, los escritos del canon neotestamentario no contemplan la posibilidad de verdaderos discípulos de Jesús que persistan en alejarse de la compañía de los creyentes o discípulos.

B. ESQUEMAS POSBIBLICOS

Diversas prácticas relativas al bautismo cristiano han llevado a esquemas bastante similares de recepción de miembros jóvenes a la iglesia cristiana. Las iglesias que practican el paidobautismo de niños nacidos de padres cristianos tienden a considerar que esos niños pertenecen al pacto o tienen el perdón de su pecado original, pero que no son miembros plenos de la iglesia hasta que hayan sido catequizados y/o confirmados en la temprana adolescencia. Las iglesias que practican el bautismo de creyentes tienden a proveer una enseñanza bíblica y una crianza cristiana para los hijos de padres cristianos y para otros niños, pero no los consideran miembros de la iglesia hasta que hayan profesado personalmente su fe en Cristo y hayan sido bautizados.[1] Algunas iglesias requieren asimismo un período de instrucción antes del bautismo para todos los miembros nuevos, cualquiera sea su edad.

Las iglesias que practican un gobierno congregacional normalmente reciben a sus nuevos miembros por el voto de la congregación, mientras que en otros contextos esta decisión es tomada por el sacerdote, la sesión, el pastor o una comisión de membresía.

II. EL DISCIPULADO[2] DE LOS MIEMBROS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

La enseñanza de la ley de Dios al pueblo israelita en general y a los niños en particular es ordenada claramente en el Antiguo Testamento. Jetro le amonestó a su yerno Moisés que le enseñara al pueblo acerca de las leyes y los decretos de Yahvé (Exo. 18:20), lo que de hecho fue puesto en práctica por Moisés (Deut. 4:5). Los Diez Mandamientos fueron dados para la instrucción del pueblo (Exo. 24:12). A Aarón (Lev. 10:11) y a los levitas (Neh. 8:9) les fue encomendada una función didáctica con respecto a la ley, y lo mismo puede decirse de los oficiales de Josafat (2 Crón. 17:9) y Esdras (Esd. 7:10).

Los mandamientos y las leyes de Yahvé habían de ser enseñados a los niños (Deut. 4:9): "Las enseñaréis a vuestros hijos, hablando de ellas sentado en tu casa o andando por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes"

---

[1] Acerca de la edad cronológica en la que se considera que las personas ya son responsables, ver Tomo 1, cap. 37, II, B.

[2] Para un tratamiento más completo del discipulado, ver arriba, cap. 65.

(Deut. 11:19). Además debían estar atados en las manos y en las frentes de los israelitas y estar escritos en "los postes" de las casas (Deut. 11:18, 20).

En los Salmos se encuentran oraciones repetidas pidiendo que Jehovah enseñe (Sal. 25:4, 5; 27:11; 86:11; 119:33). Los idólatras Israel y Judá rechazaron ser enseñados o disciplinados por Yahvé (Jer. 32:33), pero el Señor finalmente enseñaría a "muchas naciones" (Miq. 4:2).

B. NUEVO TESTAMENTO

El ministerio de enseñanza de Jesús es delineado claramente por los Evangelios (Mar. 1:21, 22 y par.; 4:1, 2; 6:2, 6 y par.; Mat. 7:28, 29; 9:35; 11:1; 21:23; Luc. 11:1; 13:22; 19:47a; 21:37; Juan 6:59; 7:14; 18:20; Hech. 1:1). Los apóstoles ejercieron un ministerio de enseñanza en Jerusalén (Hech. 4:2, 18; 5:21, 28, 42) y Bernabé, Pablo y otros hicieron lo propio en la iglesia de Antioquía (Hech. 11:26; 13:1; 15:35). El subsiguiente ministerio de enseñanza de Pablo es descrito tanto de modo general (1 Cor. 4:17; Col. 1:28; 1 Tim. 2:7; 2 Tim, 1:11) como referido a iglesias específicas: Corinto (Hech. 18:11), Efeso (Hech. 20:20) y Roma (Hech. 28:31).

C. ESQUEMAS POSBIBLICOS

La catequesis prebautismal parece haber sido normativa durante la edad patrística tardía,[3] cuando los candidatos al bautismo eran adolescentes o adultos y cuando no existía un sacramento de confirmación específico. Luego del advenimiento de la confirmación, y por consiguiente en las iglesias ortodoxas orientales, católica romana y en la mayoría de las denominaciones paidobautistas protestantes, se realiza algún tipo de instrucción posbautismal antes de, durante o posteriormente a la confirmación. Tal instrucción puede o no preceder la recepción inicial de los elementos de la cena del Señor por parte de un bautizado.

Aunque han existido amplias variaciones en la práctica, las denominaciones que practican el bautismo de creyentes han tendido a ofrecer poca instrucción antes del bautismo y a depender de los programas educativos regulares de la iglesia para proveer tal instrucción después del bautismo. Actualmente, no obstante, los programas de discipulado se están tornando más numerosos.

D. IGLESIAS CONTEMPORANEAS

Las iglesias protestantes en los Estados unidos sufrieron una crisis a mediados del siglo XX acerca de la naturaleza y la realización de la función educativa de la iglesia. En 1961, Rachel Henderlite (1905-) identificó el problema al aducir que "gran parte de lo que se rotula como educación cristiana ha sido moldeado tanto por la filosofía secular estadounidense como por el evange-

[3] Cirilo de Jerusalén, *Las 24 Catequesis.*

lio de Jesucristo", por lo que "la educación cristiana ha sido distorsionada por esta coalición impropia".[4] John Stanley Glen (1907-) declaró que "una extraña subordinación de la función educativa impregna la vida, la obra, la adoración y la proclamación [de la iglesia]", y concluyó que esto no era un problema meramente "administrativo" sino más bien "un fenómeno espiritual debido a una condición subyacente más profunda".[5] La crisis coincidió con la declinación de la teología protestante liberal y el advenimiento de la neoortodoxia y el movimiento de la teología bíblica. Los líderes eclesiales de la educación cristiana respondieron de un modo algo diferente. Harry Clyde Munro (1890-1962) definió la educación cristiana sobre la base de los principios históricos protestantes o de la Reforma.[6] Según DeWitte Campbell Wyckoff (1918-), "la religión no es suficiente", pues la fe cristiana debe ser enseñada y la Biblia es "el libro indispensable".[7] Randolph Crump Miller (1910-) mostró al comienzo una afinidad con la teología bíblica,[8] pero más tarde cayó en el empirismo de la tradición liberal y de la teología procesal.[9] James D. Smart reflejó la neoortodoxia y el movimiento de la teología bíblica en su fuerte defensa de una educación eclesial orientada teológicamente,[10] como también lo hizo Sara Pamela Little (1919-).[11] Smart sonó tempranamente la alarma de que la Biblia había sido descuidada en la educación cristiana.[12] Tanto Iris Virginia Cully (1914-)[13] como Rachel Henderlite[14] reflejaron el impacto de la nueva teología bíblica; la primera reflejó asimismo el impacto de la desmitologización bultmanniana.[15] Lewis Howard Grimes (1915-) dejó lugar tanto para la conversión como para el cuidado y defendió un currículo que no estuviera "ni 'centrado en la vida' ni 'centrado en la Biblia' sino centrado en la intersección de las necesidades profundas de la vida y la fe cristiana".[16] Findley Barstow Edge (1916-) reflejó más bien el movimiento de re-

[4] *Forgiveness and Hope: Toward a Theology for Protestant Christian Education* (Richmond, Va.: John Knox Press), p. 7.
[5] *The Recovery of the Teaching Ministry* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), p. 9.
[6] *Protestant Nature: An Introduction to Christian Education* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1956), esp. pp. 32-39.
[7] *The Task of Christian Education* (Philadelphia: Westminster Press, 1955), esp. pp. 43- 71. Le debo la referencia a Daryl Roger Eldridge.
[8] *Biblical Theology and Christian Education* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956).
[9] *The Theory of Christian Education Practice: How Theology Affects Christian Education* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1980). Ver asimismo Lawrence Calvin Little (1897-), *Foundations for a Philosophy of Christian Education* (New York: Abingdon Press, 1962), esp. pp. 165-69.
[10] *The Teaching Ministry of the Church: An Examination of the Basic Principles of Christian Education* (Philadelphia: Westminster Press, 1954); ídem, *The Rebirth of Ministry* (Philadelphia: Westminster Press, 1960).
[11] *The Role of the Bible in the Contemporary Christian Education* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1961).
[12] *The Strange Silence of the Bible in the Church: A Study in Hermeneutics* (Philadelphia: Westminster Press, 1970).
[13] *The Dynamics of Christian Education* (Philadelphia: Westminster Press, 1958); *Imparting the Word: The Bible in Christian Education* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
[14] *Forgiveness and Hope.*
[15] *Imparting the Word*, pp. 88-105.
[16] "Theological Foundations for Christian Education", en Marvin J. Taylor, ed., *An Introduction to Christian Education* (Nashville: Abingdon Press, 1966), pp. 37-39.

novación de la iglesia en la década de 1960,[17] Margaret A. Krych (1942-) combinó el énfasis luterano sobre la ley y el evangelio con el método de correlación de Paul Tillich,[18] Thomas H. Groome como católico romano interpretó el propósito de "la educación religiosa cristiana" en función del reino de Dios, de la fe (creer, confiar y hacer) y la libertad humana,[19] y Donald Eugene Miller (1929-) interpretó la educación cristiana como compartir y vivir el relato bíblico.[20] Para Lucien Edwin Coleman (1931-) Jesús el maestro y la iglesia apostólica han de ser enfatizados sin un compromiso con movimiento teológico contemporáneo alguno.[21]

Lois Emogene Le Bar (1907-) se tornó más explícita en cuanto a presuposiciones "evangélicas" para la educación cristiana.[22] Kenney O. Gangel fue bastante explícito en cuanto a la "educación de la iglesia". Su "metafísica" "debe centrarse en Dios", su "epistemología" "debe centrarse en la revelación", su "antropología" "debe centrarse en la imagen" y su "axiología" "debe centrarse en la eternidad". Por otra parte, su "objetivo" "debe centrarse en Cristo", su "currículo" "debe centrarse en la Biblia", "su metodología" "debe centrarse en la interacción", su "disciplina" debe "centrarse en el amor", su "maestro" "debe centrarse en el Espíritu" y su "evaluación" "debe centrarse en el crecimiento".[23] Según Jim Wilhoit, la "doctrina del sacerdocio de cada creyente" debe ser "la carta magna de la educación cristiana", pues "demanda y faculta" tal educación. El conocimiento de Dios tiene que ver con una relación que abarca tanto el "conocimiento de la cabeza" como el "conocimiento del corazón"; en la educación cristiana, tanto la Biblia como el Espíritu Santo son importantes.[24] Para Robert William Pazmiño (1948-), los distintivos evangélicos son "la autoridad bíblica, la necesidad de la conversión, la obra redentora de Jesucristo y la piedad personal".[25] Warren Sten Benson (1929-) intentó, sobre una base bíblica, equilibrar el evangelismo, el cuidado/la catequesis y la justicia social.[26] Ronald Thomas Habermas (1951-) y Klaus Dieter Issler (1951-) han afirmado que la educación cristiana debe estar diseñada para la reconciliación, tanto divino-humana como humano-humana.[27]

[17] *A Quest for Vitality in Religion: A Theological Approach to Religious Education* (Nashville: Broadman Press, 1963).

[18] *Teaching the Gospel Today: A Guide for Education in the Congregation* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987), pp. 23-36.

[19] *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper and Row, 1980), pp. 31-103.

[20] *Story and Context: An Introduction to Christian Education* (Nashville: Abingdon Press, 1987), pp. 103-79.

[21] *Why the Church Must Teach* (Nashville: Broadman Press, 1984), pp. 15-66, 85-102.

[22] *Education That Is Christian* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1958) y *Focus on People in Church Education* (Old Tappan, N.J.: ibíd., 1968). Le debo la referencia a Daryl R. Eldridge. En la segunda obra (p. 21) afirmó que la educación cristiana "es un puente entre la Palabra y el mundo... Hace la obra del Señor a la manera del Señor, y por lo tanto está segura de la provisión del Señor... Permite que la Palabra de Dios vaya transformando cada área de la vida. Está haciendo discípulos en todas las naciones".

[23] *Leadership for Church Education* (Chicago: Moody Press, 1970), pp. 32-43; asimismo *Building Leaders for Church Education* (Chicago: Moody Press, 1981), pp. 31-40.

[24] *Christian Education and the Search for Meaning* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), pp. 15-51.

[25] *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), pp. 49-60; asimismo ídem, *Principles and Practices of Christian Education: An Evangelical Perspective* (ibíd., 1992).

La importancia del papel de la iglesia como discipuladora/maestra en las postrimerías del siglo XX no puede ser exagerada. Con el descuido del cuidado cristiano en las familias cristianas, la conversión de crecientes números de personas cuyo trasfondo es lo secular/pagano, el desplazamiento de los vestigios de la fe y los valores cristianos de la educación pública y la necesidad de un equipamiento continuo para la vida y el servicio cristianos, un cuidado/una enseñanza/un entrenamiento cristiano efectivo es urgente y crítico. El entrenamiento especial en el discipulado orientado a los recientemente bautizados, el uso de las vacaciones y de días campestres, la escuela dominical para todas las edades, la dimensión educativa de las organizaciones relativas a la música eclesial y a las misiones, y la función didáctica del púlpito cobran una importancia adicional.

III. CUIDADO DE LOS MIEMBROS

A. NUEVO TESTAMENTO

Si bien la fuente última de fuerza y seguridad frente a la ansiedad (*merimnan*) es Dios mismo (1 Ped. 5:7) y aunque Pablo tenía que enfrentar diariamente la preocupación (*merimna*) por todas las iglesias (1 Cor. 11:28), el Apóstol reconoce los dones de los cristianos en Filipos y les manifiesta su gran gozo de que "al fin se ha renovado vuestra preocupación para conmigo"(*to uper emou fronein*) (4:10). Por otra parte, Pablo enseñó que en el cuerpo de Cristo, como en el cuerpo humano, hay que evitar la "desavenencia" y lograr que "todos los miembros se preocupen unos por otros" (*to auto uper allelon merimnosis*) (1 Cor. 12:25). Los "fuertes" deben "sobrellevar las flaquezas de los débiles" y agradar al prójimo "para el bien, con miras a la edificación" (Rom. 15:1, 2).

B. IGLESIAS CONTEMPORANEAS

Algunos de los campos para el ejercicio del cuidado cristiano mutuo que de hecho fue iniciado por las iglesias cristianas durante los siglos precedentes, en el siglo XX se tornaron crecientemente responsabilidad del Estado o de las empresas privadas. Esto ha sido el caso específicamente del cuidado de los enfermos (hospitales), del cuidado de niños huérfanos o abandonados (hogares infantiles) y del cuidado de los ancianos (establecimientos geriátricos).

[26] "Seeking a Biblical Base: An Evangelical Protestant Perspective", en Marlene Mayr, ed., *Does the Church Really Want Religious Education? An Ecumenical Inquiry* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1988), pp. 195-220.

[27] *Teaching for Reconciliation: Foundations and Practice of Christian Education Ministry* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), pp. 33-57.

Sin embargo, la comunidad de creyentes cristianos como un todo tiene el privilegio y la responsabilidad del cuidado mutuo de una sociedad en la que la soledad y el abandono se han tornado comunes. Según Commodore Webster Brister (1926-):

> Todo cristiano constantemente está involucrado en el ministerio pastoral de la iglesia, ya sea como *canal* o como *objeto* de su preocupación. El objetivo ardiente de tal preocupación es que "Cristo sea formado" en las personas a medida que eligen conformarse "a su imagen" (Gál 4:19; Rom. 8:29).

De hecho:

> *Todos* los cristianos son guardianes de las respuestas a la aflicción humana, no solamente los teólogos profesionales... Sólo la iglesia, de entre todas las instituciones, está preocupada por las dimensiones últimas de la vida, sus esperanzas y temores, sus gozos y tristezas, sus logros y fracasos. Su ministerio ha de estar dirigido a las necesidades universales del corazón humano.[28]

Según Stephen Frederick Winward (1911-86): "¡La verdadera tarea de los pastores es que las ovejas lleguen a ser pastoras!"[29]

IV. EXCOMUNION DE MIEMBROS[30]

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento registra ejemplos de actos de disciplina ordenados divinamente dentro de la comunidad de Israel, a veces por medio de la intervención divina a través de la naturaleza, como en el caso de la rebelión de Coré, Datán y Abiram (Núm. 16, esp. vv. 31-35) y en el incidente en torno a Nadab y Abihú (Lev. 19:1-7); a veces por medio de instrumentos humanos, como en el caso de la idolatría del becerro de oro (Exo. 32, esp. vv. 25-29, 35). La ley prohibía o posponía la admisión a la asamblea de Israel de aquellos que habían cometido ciertas ofensas sexuales o que provenían de los enemigos de Israel (Deut. 23:1-8). La instrucción específica en la ley (Deut. 6:1-9) y el redescubrimiento y la lectura pública de la ley (Jos. 8:34, 35; 2 Rey. 23:1-3), así como las muchas exhortaciones de los líderes de Israel, son indicadores de una disciplina positiva. Cualquier falla en la asistencia puntual de la asamblea reformadora de Esdras sometía al infractor a la confiscación de todos sus bienes y la separación "de la asamblea de los exiliados". Esto es un ejemplo de la disciplina posexílica, diseñada para lograr la separación de las esposas extranjeras (Esd. caps. 9-10, esp. 10:8).

---

28 *Pastoral Care in the Church* (New York: Harper and Row, 1964), pp. 83, 94-95.
29 "The Church in the New Testament", en A. Gilmore, ed., *The Pattern of the Church: A Baptist View* (London: Lutterworth Press, 1963), p. 59.
30 Partes de esta sección son citas, con pequeñas revisiones, del texto del presente autor *Baptist Church Discipline* (Nashville: Broadman Press, 1962).

B. COMUNIDAD DE QUMRAN

El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto ha revelado la naturaleza de la disciplina dentro de la comunidad de Qumrán. La iniciación a la comunidad estaba condicionada por un pacto o promesa solemne. Incluía una recitación por parte de sacerdotes de "los generosos actos de Dios" hacia Israel, así como una recitación por parte de levitas acerca de las iniquidades de Israel.[31] El iniciado era examinado "respecto de su temperamento en las relaciones humanas y su entendimiento y conducta en cuestiones de doctrina". A continuación se le designaba un rango dentro de la comunidad.[32] Quienes blasfemaban a Dios, quienes hablaban mal o se quejaban de la comunidad y quienes recaían luego de al menos diez años dentro de la comunidad, eran excluidos de la misma de por vida.[33] Un pasaje del *Manual de disciplina* es similar a Mateo 18:15, 16.[34]

C. TALMUD

El Talmud Babilónico contiene referencias a la práctica del judaísmo de la *shammetha* o interdicto, con tres gradaciones. Primera, existía una "reprimenda" (*neziphah*) por un período de siete días. Esta era seguida de una "separación" o exclusión (*niddui*), que en Babilonia duraba siete días pero en Palestina treinta días. La tercera acción y la más decisiva era la "plena excomunión" (*cherem*) de duración indefinida.[35] También existe evidencia del reconocimiento por parte del judaísmo de tres pecados cardinales (el paganismo, el incesto y actos relacionados con el mismo, y el homicidio).[36]

La práctica judía de la excomunión sirve para clarificar la vacilación de los padres del hombre ciego de nacimiento sanado por Jesús, ante la posibilidad de ser excomunicados de la sinagoga (Juan 9:22).[37]

D. NUEVO TESTAMENTO

1. *Evangelios*

Los Evangelios no solamente presentan los aspectos positivos del discipulado sino que también identifican evidencias del fracaso en el mismo. Puesto

---

31 *Manual of Discipline* ["Manual de Disciplina"] 1:1—2:18, en *The Dead Sea Scriptures*, trad. y ed. por Theodor H. Gaster (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1956).
32 Ibíd., 5:20-24, tal como es traducido por Gaster.
33 Ibíd., 6:27; 7:16-17, 22-25.
34 Ibíd., 5:26-6:1. Ver *The Dead Sea Manual of Discipline*, trad. W. H. Brownlee, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Supplemental Studies, 10-12, 1951, p. 23, nota 3.
35 Mo'ed Qatan 14b, 15a, 15b, 16a, 17a, *The Babylonian Talmud*, Seder Mo'ed, trad. y ed. por Epstein (London: Soncino Press, 1938), Megillah, 8.85-109; ver nota 5, p. 90; nota 12, pp. 97-98. El poder de la excomunicación era ejercido por la suprema corte de Jamnia. Ver Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2:58, 267. Una oración para "la extirpación de los herejes", que incluía a los cristianos de origen judío, fue introducida en la época de Gamaliel II, ibíd., 1:292; 3:97, núm. 8.
36 Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2:58, 267.
37 Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2:183-84.

que su propósito es dar fruto, la separación de los pámpanos de Jesús, la viña (Juan 15:1-8), y la ausencia de frutos (Mar. 4:3-9, 13-20) apuntan a la falta de discipulado. De hecho: "Desde entonces, muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con él" (Juan 6:66). "Ninguno que ha puesto su mano en el arado y sigue mirando atrás, es apto para el reino de Dios" (Luc. 9:62). Judas el traidor, el "hijo de la perdición" tomó el camino del remordimiento y del suicidio (Juan 13:21-30, 17:12; Mat. 27:3-10), mientras que Pedro el negador, arrepentido, volvió a la lealtad del amor (Juan 13:36-38; 18:15-18, 25-27; 21:15-17). El hermano ha de ser perdonado "setenta veces siete" (Mat. 18:21, 22). Mateo registra un dicho muy específico acerca de cómo tratar a un hermano que comete una ofensa:

> Por tanto, si tu hermano peca contra ti, vé, amonéstale a solas entre tú y él. Si él te escucha, has ganado a tu hermano. Pero si no escucha, toma aún contigo uno o dos, para que todo asunto conste según la boca de dos o tres testigos. Y si él no les hace caso a ellos, dilo a la iglesia; y si no hace caso a la iglesia, tenlo por gentil y publicano (18:15-17)

El discipulado y la falta de discipulado se erigen como dos alternativas claras, como dos puertas, dos árboles o dos constructores (Mat. 7:13-27).

2. Hechos de los Apóstoles

En Hechos, el ejemplo más específico de la disciplina no ocurre por acción de los apóstoles ni por la comunidad cristiana, sino por la acción divina o providencial en la muerte repentina de Ananías y la de Safira (5:1-11). Sin embargo, Pedro sí increpó a Simón el mago (8:18-24).

3. Epístolas paulinas

Además de formular numerosas exhortaciones de carácter ético, unificador y doctrinal, básicas para el cuidado y la disciplina, Pablo aludió a instancias de los aspectos negativos de la disciplina eclesial. Estas incluyen apartarse "de todo hermano que ande desordenadamente y no conforme a la doctrina" recibida de Pablo (2 Tes. 3:6, 14, 15) y la restauración del hermano que "se encuentre enredado en alguna transgresión" (Gál. 6:1, 2). Es significativa la insistencia apostólica de Pablo a los efectos de que un miembro incestuoso de la iglesia en Corinto sea entregado "a Satanás para la destrucción de la carne, a fin de que su espíritu sea salvo en el día del Señor"(1 Cor. 5:1-8). El principio es que la comunidad cristiana ha de "juzgar" a quienes están dentro de la iglesia y "expulsar" a quien, "llamándose hermano, sea fornicario, avaro, idólatra, calumniador, borracho o estafador" (1 Cor. 5:9-13, esp. 11).[38]

Pablo "entregó a Satanás" a Himeneo y Alejandro, para que aprendieran "a no blasfemar" (1 Tim. 1:19, 20) y le aconsejó a Tito a que amonestara dos

38 Ver J. W. MacGorman, "The Discipline of the Church", en Basden y Dockery, eds., *The People of God*, pp. 74-84.

veces a un miembro que "causaba divisiones" (*hairetikon*). Si eso fallaba, debía ser rechazado (Tito 3:10).

4. Epístolas no paulinas

Dios ejerce un escarmiento o una disciplina directa o divina que indica la filiación de quienes son disciplinados (Heb. 12:5-11). Han"surgido "muchos anticristos... Salieron de entre nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros. Pero salieron, para que fuera evidente que no todos eran de nosotros" (1 Jn 2:18, 19). Poder hacer volver a un hermano que se ha desviado de la verdad es profundamente deseable (Stg. 5:19, 20). "Hay pecado de muerte" (1 Jn 5:16b). Han de evitarse los falsos maestros, tanto los docetas (1 Jn 4:1-3; 2 Jn 7-9) como los antinomianos (Jud. 4, 8-23; 2 Ped. 2:2, 12-19) y los especulativos (2 Ped. 2:1, 10, 11).

5. Apocalipsis

Las iglesias del Asia recibieron advertencias similares acerca de los falsos maestros: los nicolaítas (2:6, 15), los baalamitas (2:14), el culto de Jezabel la profetisa (2:20-23) y otros falsos "apóstoles" (2:2).

E. LAS EPOCAS PATRISTICAS, MEDIEVAL Y LA GINEBRA DE CALVINO

La reacción a la poca severidad hacia quienes habían negado la fe cristiana durante las persecuciones tomó las formas del novacianismo y el donatismo. Las comunidades monásticas, organizadas bajo las reglas de Pacomio, Basilio o Benito, tenían una disciplina definida, basada en el dualismo entre quienes estaban en el monasterio y buscaban la perfección y quienes estaban afuera y se acomodaban al mundo. Los monasterios irlandeses tomaron el liderazgo en introducir la penitencia privada. Las reformas hildebrandinas y el surgimiento de órdenes de frailes fueron intentos de renovar la disciplina.

La Ginebra de Calvino fue el ejemplo principal de un esquema de disciplina en el contexto de la Reforma magistral.[39]

F. HERENCIA DE LAS IGLESIAS "DE CREYENTES"

1. Anabautistas

Ya en 1524, Conrado Grebel y otros miembros de los Hermanos Suizos exhortaron a Tomás Müntzer, espiritualista revolucionario de Sajonia, diciendo: "Vé adelante con la Palabra y establece una iglesia cristiana con la ayuda de Cristo y su regla, como la encontramos instituida en Mateo 18:15-18 y apli-

39 *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.11.1-4; 4.12.1-13; 4.20.1-7.

cada en las Epístolas."[40] Lo que parece ser la regla eclesial anabautista más antigua, la "Unión Fraternal" de Schleitheim (febrero de 1527), probablemente elaborada bajo el liderazgo de Michael Sattler, trata la naturaleza de la iglesia en cuanto comunidad disciplinada de hermanos cristianos.[41] El segundo artículo se refiere al uso de la "excomunión" después de que dos amonestaciones secretas hubieran fracasado.[42] El tercer artículo interpreta la participación en la cena del Señor como privilegio de "quienes hayan sido unidos previamente por el bautismo en un mismo cuerpo de Cristo" y que no "tengan comunión con las obras muertas de las tinieblas". El artículo cuarto hace un llamamiento a la separación evangélica "del mal... en el mundo". El artículo quinto define el oficio pastoral, incluyendo las funciones que tienen que ver con la disciplina y la edificación. El artículo sexto enseña que la espada no ha de ser utilizada para imponer la disciplina eclesial.

Puede encontrarse documentación adicional acerca de la disciplina anabautista en la *Crónica hutteriana,* en los escritos de Baltasar Hubmaier, Ulrich Stadler (¿-1540), Pilgram Marpeck (*c.* 1495-1556), Peter Rideman y Menno Simons, así como en las confesiones menonitas de Waterland y Dordrecht.[43] Algo peculiar en la tradición menonita era el suplemento a la excomunión conocido como exclusión [*shunning*], o sea evitar el contacto social con los excomunicados.

2. *Separatistas ingleses*

"Una confesión verdadera" (1596), producto de una congregación de refugiados separatistas en Amsterdam, especificaba que cada congregación debía admitir y excluir a los miembros, si fuera necesario debía deponer y excluir a los ministros y que los miembros, si bien estaban sujetos a la censura, no debían separarse por causas menores.[44]

3. *Bautistas*

La probabilidad de la influencia menonita sobre John Smyth y Thomas Helwys con respecto a la disciplina parece ser grande. Se adoptó la excomunión luego de una triple amonestación, aunque la exclusión [*shunning*] no incluía a los "negocios en el mundo" ni a la "sociedad civil".[45] Tampoco debía impedir la instrucción, el socorro ni la restauración de los excomunicados.[46]

---

40 "Letters to Thomas Müntzer by Conrad Grebel and Friends" (1524), en *Spiritual and Anabaptist Writers,* p. 79.
41 Ver una traducción en inglés en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 22-31. [En español, ver John Howard Yoder (cop.), *Textos escogidos de la Reforma Radical* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), pp. 155-166].
42 Mateo 18:15-17.
43 Ver Garrett, *Baptist Church Discipline,* pp. 10-13.
44 Arts. 24, 23, 25, 36, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 89-90, 94.
45 "Short Confession of Faith in XX Articles by John Smyth" ["Breve confesión de fe en veinte artículos por John Smyth"] (1609), arts. 17, 18; "A Short Confession of Faith" ["Una breve confesión de fe"] (1610), arts. 33, 34; "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" ["Una declaración de fe de ingleses que permanecieron en Amsterdam, Holanda"] (1611), arts. 17, 18, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 101, 110-11, 121.
46 "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" ["Proposiciones y conclusiones

Las confesiones de fe de las iglesias y asociaciones bautistas inglesas, tanto generales como particulares, reflejan una preocupación por el orden y la disciplina. La práctica de la exclusión nunca fue enteramente aceptada, y el gobierno congregacional se tornó una preocupación, especialmente entre los bautistas particulares. La Primera Confesión de Fe de Londres de 1644 identifica el reino espiritual de Cristo con la iglesia, y afirma que esta "iglesia, tal como nos es visible a nosotros, es una compañía de santos visibles, llamados al mundo pero separados de él... y unidos al Señor y los unos con los otros, por acuerdo mutuo". Tales santos han de vivir en "la majada amurallada y el jardín regado" de Cristo. A "cada congregación particular" y a la congregación como un todo es dado el poder de la admisión y la exclusión. Cada miembro está sujeto a la censura de la congregación, pero tal poder debe ejercerse "con gran cuidado y ternura".[47] Las excomunicaciones deben ser informadas a las iglesias hermanas y las controversias difíciles de resolver pueden ser llevadas a ellas para que asistan en su resolución.[48] "La única forma correcta de reunir a las iglesias" ha de ser mantenida, pero la profesión de fe debe ser embellecida "por una conversación santa y sabia".[49] Los bautistas particulares advertían a las iglesias y a los ministros que no recibieran nuevos miembros sin "una demostración evidente del nuevo nacimiento y la obra de la fe con poder";[50] a la vez reconocían que "las iglesias más puras bajo el cielo están sujetas a la mezcla y al error".[51]

Ya en el siglo XVIII los bautistas en América del Norte habían comenzado a poner en práctica lo hecho en los años tempranos del movimiento anabautista, es decir, a formular afirmaciones acerca del orden eclesial o del gobierno eclesial que se diferenciaban de sus confesiones doctrinales generales, si bien las suplían. La Asociación de Filadelfia adoptó en 1743 *Un tratado corto sobre la disciplina eclesial,* compuesto por Benjamín Griffith (1688-1768); se autorizó una revisión del mismo por Samuel Jones (1735-1814) en 1795-97.[52] La Asociación de Charleston autorizó en 1767 la preparación de un documento acerca de la disciplina eclesial y por medio de los esfuerzos de Oliver Hart (1723-95), Morgan Edwards (1722-95) y otros el tratado resultante, *A Summary of Church Discipline* ["Un resumen de la disciplina eclesial"],[53] fue adoptado en 1773 y publicado en 1774.[54] Su sección sobre "censuras eclesia-

---

referidas a la verdadera religión cristiana"] (1612-14), art. 80, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* p. 139.
47 Arts. 33, 34, 42, 43, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 165-66, 168.
48 "The Faith and Practice of Thirty Congregations" ["La fe y práctica de treinta congregaciones"], arts. 72, 70, en Lumpkin, *Baptist Confessions opf Faith,* pp. 186-87.
49 "The Standard Confesión" ["La confesión de fe estándar"], arts. 11, 14, en Lumpkin, *Baptist Confessions opf Faith,* pp. 228-29.
50 "The Somerset Confesión" ["La confesión de fe de Somerset"](1656), art. 25, subdivisión 21, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* p. 211.
51 "The Assembly or Second London Confession" ["La asamblea o Segunda confesión de fe de Londres"] (1677, 1688), art. 26, subdivisión 3, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* p. 285.
52 Garrett, *Baptist Church Discipline,* pp. 15-16.
53 Para el texto, ver ibíd., pp. 27-52.
54 Ibíd., pp. 16-17. Ver William David May (1923-), "The Philadelphia and Charleston Baptist Church Disciplines: A Theological Analysis" (tesis de máster, Southern Baptist Theological Seminary, 1961).

les" especificaba la existencia de tres: "la reprimenda o amonestación", "la suspensión" y "la excomunión".[55]

Paulatinamente, a partir de las primeras décadas del siglo XX, la práctica de los aspectos negativos de la disciplina de la iglesia fue prácticamente abandonada por los bautistas en los Estados Unidos de América. Stephen Michael Haines (1946-) ha identificado las siguientes causas básicas de la declinación de tal práctica entre los bautistas del Sur: la secularización de la sociedad estadounidense; el aumento del individualismo tanto en la cultura como entre los bautistas, con la consiguiente pérdida de valores comunitarios; el carácter legalista y punitivo de las anteriores prácticas de disciplina correctiva; una visión más optimista acerca de los seres humanos y del pecado; la adopción por parte de las iglesias de objetivos de eficiencia y cuantificación provenientes del mundo de los negocios; y el silencio o la oposición de las publicaciones denominacionales respecto de tal práctica.[56] Sería difícil exagerar el peso de los abusos en el ejercicio de la disciplina eclesial durante décadas pasadas, cuando la supuesta pureza de la iglesia tenía más peso que la terapia o restauración espiritual de los infractores o cuando el paso tercero o final, la excomunión, a menudo se tomaba sin intentos previos de implementar los pasos primero y segundo (Mat. 18:15-17).

De vez en cuando han surgido indicaciones de que algunos bautistas desean reabrir el tema de la disciplina eclesial como un todo.[57] Cualquier tipo de disciplina eclesial renovada debería ser intencionalmente redentora o restauradora.

En resumen, hemos tratado el ingreso de miembros por parte de las iglesias, haciendo hincapié sobre los datos bíblicos y la recepción de los jóvenes. Hemos examinado el discipulado/la enseñanza/el entrenamiento de los miembros por parte de las iglesias, subrayando las raíces bíblicas y los diversos fundamentos teológicos de la educación eclesial protestante durante la segunda mitad del siglo XX. Hemos tratado el tema del cuidado congregacional de miembros y hemos rastreado la excomunicación de miembros al Antiguo Testamento, al judaísmo y al Nuevo Testamento, a través de los anabautistas y bautistas hasta su declinación en la Edad Moderna. Ahora es apropiado que exploremos el multifacético ministerio de las iglesias.

---

[55] Cap. 5, en Garrett, *Baptist Church Discipline*, pp. 42-49.

[56] "Church Discipline as Practiced by Representative Southern Baptist Churches, 1880-1939" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1984), pp. 178-99. El estudio de Haine incluyó quince iglesias, tanto rurales como urbanas, en diez Estados.

[57] Para la década de 1950 y los primeros años de la década de 1960, ver Garrett, *Baptist Church Discipline*, p. 2, nota 4. Para los años finales de la década de 1980, ver George B. Davis, "Whatever Happened to Church Discipline?", *Criswell Theological Review* 1 (Spring 1987): 345-61, y Michael John Collis (1933-), "The Theology and Practice of Church Discipline amongst Baptists with Particular Reference to Baptists in the United Kingdom" (tesis de máster, Heythrop College, University of London, 1988).

75

EL MINISTERIO DE LAS IGLESIAS

El término "ministerio" ha estado asociado durante siglos con la palabra "iglesia". Esa asociación está enraizada en el ministerio de Jesucristo mismo y se expresa en las vidas y las acciones de quienes son considerados "ministros". S. F. Winward ha declarado:

> Nuestro Señor y Salvador Jesucristo es la forma esencial de la iglesia. Es de su persona y obra, de su misión y ministerio, que la iglesia recibe su estructura y esquema...
>
> Jesucristo es el rey en la forma de siervo, y la iglesia es por lo tanto *diakonia*. Quien gobierna a través del servicio también es el pastor de su manada; y la función pastoral es un aspecto especial de la iglesia en cuanto *diakonia*. Cristo es el profeta-apóstol y la iglesia es misión. El es el sumo sacerdote y su cuerpo la Iglesia es un sacerdocio real.[1]

Previamente examinamos el papel de Jesús como siervo,[2] la donación y el ejercicio de los dones espirituales,[3] el papel de los Doce[4] y del apostolado,[5] y el testimonio y la misión de todos los creyentes.[6] Ahora será necesario que investiguemos el sacerdocio de todos los cristianos.

Al sondear el ministerio de las iglesias debemos tratar tanto el ministerio especial u ordenado como el ministerio general o laico; elegimos deliberadamente comenzar con el ministerio general.[7]

I. MINISTERIO GENERAL O LAICO: EL SACERDOCIO DE TODOS LOS CRISTIANOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO[8]

Indudablemente, el concepto neotestamentario de los cristianos en cuanto "reino de sacerdotes" tuvo sus raíces en el Antiguo Testamento. Esas raíces

---

[1] "The Church in the New Testament", pp. 54, 55.

[2] Ver Tomo I, cap. 41, II; arriba, cap. 46, I, C.

[3] Ver arriba, cap. 56.

[4] Ver arriba, cap. 65, II, A.

[5] Ver arriba, cap. 71, III, B.

[6] Ver arriba, cap. 65, II, F; cap. 72, III, B, E.

[7] Ver Paul Beasley-Murray (1944-), "The Ministry of All and the Leadership of Some: A Baptist Perspective", en Beasley-Murray, ed., *Anyone for Ordination?* (Tunbridge Wells, U.K.: Monarch Publications, 1993), pp. 157-74.

[8] Gran parte de esta sección refleja, con pequeñas revisiones, el escrito del presente autor, "The Biblical Doctrine of the Priesthood of the People of God", en Huber L Drummwright, Jr. y Curtis Vaughan, eds., *New Testament Studies: Essays in Honor of Ray Summers in His Sixty-Fifth Year* (Waco, Tex.: Markham Press Fund of Baylor University Press, 1975), pp. 137-43.

no están en el sacerdocio aarónico ni levítico, sino en el sacerdocio del pueblo de Israel. Pueden verse si se compara 1 Pedro 2:9 con Exodo 19:4-6a.[9]

Exodo 19:4-6a dice lo siguiente:

> Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios, y cómo os he levantado a vosotros sobre alas de águilas y os he traído a mí. Ahora pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi pacto, seréis para mí un pueblo especial entre todos los pueblos. Porque mía es toda la tierra, y vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa.

Debemos notar cuatro aspectos de este texto. En primer lugar, su preámbulo se refiere al acto poderoso de Dios en el éxodo (v. 4). En segundo lugar, prescribe una condición básica: "*si* de veras escucháis mi voz y guardáis mi pacto" (v. 5a). En tercer lugar, contiene una trilogía de identificaciones de Israel: "mi pueblo especial entre todos los pueblos", "un reino de sacerdotes" y "una nación santa" (vv. 5b, 6a). En cuarto lugar, los tiempos futuros ("seréis", vv. 5b, 6a) sugieren una realización posterior de lo que se afirma acerca de Israel.[10]

Este texto clásico acerca del sacerdocio de Israel debe ser entendido en el contexto mayor de la autocomprensión de Israel. Según Cyril Eastwood (1916-), Israel llegó a ser "el pueblo de Dios" por medio de la revelación, la elección y el pacto.[11] "Andaré entre vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo" (Lev. 26:12). El papel único de Israel como pueblo de Yahvé se debió a la elección que Dios hizo de Israel, que se explica como consecuencia del amor electivo de Dios (Deut. 7:6-8) y del pacto con Israel, visto como consecuencia de la iniciativa de Yahvé y el llamado a que Israel tenga una fidelidad correspondiente al pacto. John D. W. Watts (1921-) ha observado: "Antes de que Israel llegara a ser una nación, fue un pueblo; el pueblo de Yahvé".[12] La palabra "nación" en Exodo 19:6 probablemente tenga connotaciones menos políticas o nacionales que el término "naciones" en 1 Samuel 8:5.

¿Qué, pues, significaba la expresión "un reino de sacerdotes" (*mamleket kohanim*) en Exodo 19:6a? Según Eastwood: "Hubo una época al comienzo de la historia hebrea cuando no existía una clase sacerdotal. En esos días primitivos la cabeza del hogar hebreo era el equivalente del sacerdote. Si bien tenía ciertas obligaciones sacerdotales, no era en sentido alguno un sacerdote ofi-

[9] John Hall Elliot, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase "basileion hierateuma"*, Supplements to *Novum Testamentum*, Tomo 12 (London: E. J. Brill, 1966), p. 50. Primera de Pedro 2:9 usa el tiempo presente y Apocalipsis 1:6 en el aoristo. Para una defensa del punto de vista según el cual "un reino de sacerdotes" en Exodo 19:6a debería traducirse como "una realeza de sacerdotes" e interpretado como referencia al sacerdocio aarónico-levítico, ver William L. Moran, S.J., "A Kingdom of Priests", en John L. McKenzie, ed., *The Bible in Current Catholic Thought* (New York: Herder and Herder, 1962), pp. 7-20.

[10] En relación con los tiempos de verbos, ver T. W. Manson, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours* (Richmond: Va.: John Knox Press, 1959), pp. 51-52, y Cyril Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful* (London: Epworth Press, 1963), p. 25.

[11] *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 1-9.

[12] "The People of God: A Study of the Doctrine in the Pentateuch", *Expository Times* 67 (May 1956): 233.

cial".[13] La expresión "reino de sacerdotes" parece haberse referido a algo más que una reunión de padres israelitas individuales que ejercían funciones sacerdotales. Es probable que además hubiera expresado el carácter y la función sacerdotales de Israel bajo el reinado de Yahvé, especialmente con relación con los pueblos no israelitas.[14]

¿Cuáles eran las obligaciones sacerdotales en el antiguo Israel? Los estudios recientes del Antiguo Testamento han modificado grandemente la distinción punzante —común en décadas anteriores— entre el papel del sacerdote y el papel del profeta en Israel.[15] Por consiguiente, se cree que los sacerdotes tenían en las fases tempranas del sacerdocio aarónico un papel profético o didáctico (Exo. 7:1; Miq. 3:11). Thomas F. Torrance ha identificado el "doble carácter" del sacerdocio especial en el Antiguo Testamento, esto es, en cuanto "mediación de la Palabra de Dios" y en cuanto "testimonio sacerdotal de la voluntad revelada de Dios", siendo la primera tarea de Moisés y la segunda tarea de Aarón. Según Torrance, cuando Israel "intentó independizar al templo y a su liturgia de la Palabra de Dios y asimilarla a la adoración de [deidades extranjeras] de la naturaleza" de manera que la liturgia se usaba para la "manipulación de la voluntad de Dios", "Dios envió a los profetas, que en su mayor parte salieron del mismo estamento sacerdotal".[16] Eastwood halló una pluralidad de factores para explicar la transición "gradual" de la función didáctica del sacerdote a la "función sacerdotal".[17] Torrance llamó al período posexílico "la época de la ley liturgizada y de la liturgia legalizada" sin "espacio para el profeta".[18] Según Eastwood, el sacerdote "se tornó el intermediario indispensable entre los hombres y Dios, y el judaísmo se tornó una teocracia gobernada por una jerarquía".[19]

Sin embargo, ni el papel de los padres israelitas antiguos con sus funciones sacerdotales ni el sacerdocio aarónico-levítico tal como se iba desarrollando ni ambos en conjunto pueden proveer todas las pistas necesarias para poder entender el sentido del "reino de sacerdotes" (Exo. 19:6a). John Hall Elliott (1935-), en un estudio cuidadoso, ha concluido que en la versión de la Septuaginta de Exodo 19:6a, *basileion hierateuma* involucra un uso sustantivado y no adjetivado de *basileion*, de modo que *basileion* no debería traducirse "real" sino como *reino* "en el sentido de pueblo bajo la potestad de Dios el Rey", o bien como *residencia real* "en el sentido del pueblo en el cual Dios ha esta-

[13] Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, p. 18.

[14] Manson, *Ministry and Priesthood*, p. 52, interpretó "un reino de sacerdotes" como "una comunidad gobernada por un Dios-rey en persona o su representante designado, en el cual todos los sujetos son sacerdotes". Agregó que este "claro significado fue automáticamente excluido cuando de hecho se estableció una casta sacerdotal exclusiva..."

[15] Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien, III: Kulturprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo: Jacob Dybwad, 1923), pp. 4-33; Aubrey R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (2a. ed.; Cardiff: University of Wales Press, 1962); Alfred Ossian Haldar (1870-?), *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, trad. H. S. Harvey (Uppsala: Almquist & Wikesells Boktryckeri AB, 1945). Le debo la referencia a Bruce C. Cresson.

[16] *Royal Priesthood*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers, núm. 3 (Edinburgh, London: Oliver and Boyd, 1955), pp. 3-6.

[17] *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 22-23.

[18] *Royal Priesthood*, p. 7.

[19] *The Royal Priesthood of the Faithful*, p. 23.

blecido su residencia". La palabra *hierateuma* transmite tres ideas ("actividad, relación con personas y carácter colectivo") y por consiguiente debería traducirse "cuerpo de sacerdotes (en actividad)". El orden de las palabras del texto masorético (hebreo) ha sido mantenido, pero se le ha conferido al versículo el sello del judaísmo de la diáspora alejandrina. El reino de sacerdotes en ejercicio, por tanto, lleva el calificativo de "una nación santa" como para subrayar su diferencia, a la vez que es expandido hacia "una conciencia misionera" y un "testimonio a su *Umwelt* [entorno]".[20] El uso que hace la Septuaginta también debe entenderse en función del desplazamiento en las obligaciones básicas del sacerdocio especial de lo profético hacia lo sacrificial.

Los cantos o poemas del Siervo e Isaías 61 representan la temática del "reino de sacerdotes" y proveen una transición a las doctrinas neotestamentarias del sumo sacerdocio de Jesús y el sacerdocio de todos los cristianos. Los israelitas que vuelven son llamados "sacerdotes de Jehovah" y "servidores [o ministros] de nuestro Dios" (Isa. 61:6) y el Siervo del Señor tiene funciones proféticas (Isa. 49:2a; 50:4, 5), reales (49:7; 52:13, 15) y sacerdotales o de sacrificio (53:3-12). Torrance ha concluido:

> La concepción del Siervo Sufriente es la gran característica del ministerio de la iglesia, y es lo que determina sobre todas las cosas la naturaleza del sacerdocio en la iglesia. Se aplica a la participación triple de la iglesia en el ministerio profético, sacerdotal y real de Cristo, pues la iglesia está empeñada en todas ellas en cuanto sierva que lleva la cruz como el hombre de Cirene (Mat. 27:32). Es por cierto en función del ministerio del siervo sufriente que hemos de ver la unidad básica en las funciones profética, sacerdotal y real de la iglesia.[21]

B. NUEVO TESTAMENTO[22]

T. W. Manson escribió:

> Cuando nos volcamos a los Evangelios hallamos que Jesús no hace uso de las ideas del sacerdocio. No pretende el título de sacerdote para sí ni tampoco lo confiere sobre sus discípulos. En sus parábolas, la imaginería no es tomada del templo ni de su ritual, sino de la vida común. Los que entraban en contacto con él podían concebir de él como profeta o rabino o aun Mesías. No pensaban en él en función del sacerdocio. En la Palestina del primer siglo esto era perfectamente natural. Jesús era considerado hijo de José, y puesto que José no era sacerdote, tampoco lo era su hijo.[23]

Manson señala tres consideraciones que ayudan a explicar la ausencia de cualquier identificación de Jesús como sacerdote a la vez que el papel del sacerdocio tiene un lugar preeminente en la interpretación del ministerio de Jesús por parte de ciertos escritores del Nuevo Testamento. En primer lugar, Jesús "pensaba en el templo como el lugar natural para que los hombres fue-

[20] *The Elect and the Holy*, pp. 63-76.
[21] *Royal Priesthood*, p. 87.
[22] Gran parte de esta sección refleja, con pequeñas revisiones, el escrito del presente autor, "The Biblical Doctrine of the Priesthood of the People of God", pp. 143-49.
[23] Manson, *Ministry and Priesthood*, p. 45.

ran a adorar a Dios, como es demostrado por la parábola del fariseo y el publicano; en su purificación del templo tomó pasos activos para asegurarse de que el sector de los gentiles fuera en los hechos así como en la teoría, un lugar de oración para todas las naciones". En segundo lugar, aunque Jesús "no pertenecía a la jerarquía oficial" y por ende "no podía constituir un rival de Anás o de Caifás", es posible "que su ministerio haya sido sacerdotal en un sentido del cual los funcionarios del templo ni siquiera imaginaban". En tercer lugar, los cristianos primitivos describían la muerte de Jesús "usando la terminología del culto de sacrificio"[24] y como autoinmolación, "una ofrenda a Dios en la que el sacerdote y la víctima son idénticos".[25]

La ausencia de referencias específicas en los Evangelios a Jesús como sacerdote es compensada en alguna medida también por las implicaciones sacerdotales en el papel de siervo afirmado y realizado en los Evangelios. Mateo liga específicamente el ministerio de Jesús con el Siervo del Señor (12: 17-21; Isa. 42:1-4; también Mat. 11:4, 5). En la enseñanza de Jesús el servicio de quien se entrega a sí mismo es central para su propia misión (Mar. 10:45; Luc. 22:27). Su visita a la sinagoga de Nazaret (Luc. 4:16-22) "muestra claramente la diferencia entre Jesús y Juan el Bautista. Juan era un profeta de calamidades, Jesús fue el sacerdote de las buenas nuevas quien se presentó ofreciendo los dones de Dios porque se ofreció a sí mismo". La purificación del templo en Jerusalén por parte de Jesús (Mat. 21:12, 13), que se había tornado un lugar de lucro para los sacerdotes judíos en vez de ser "una casa de oración para todas las naciones", "indica la naturaleza universal del sacerdocio que fue inaugurado con su aparición". En su respuesta a la pregunta de los griegos (Juan 12:20-26), Jesús se refirió claramente al carácter de siervos y el necesario seguimiento de sus discípulos. Cuando Jesús lava los pies de sus discípulos (Juan 13:1-17) es "una señal de la purificación interior" y por lo tanto un acto sacerdotal por el que los discípulos "son constituidos un sacerdocio real del Nuevo Pacto". En la celebración de la comida de Pascua con sus discípulos (Mar. 14:17-26) Jesús los relaciona con su propio sacrificio y por ende con su sacerdocio. En estos dichos y acciones dramáticas los seguidores de Jesús "emergen como miembros de un reino y copartícipes de una servidumbre y de un sacerdocio que son suyos así como son de él por siempre".[26]

El sumo sacerdocio de Jesús ciertamente se da a entender en Juan 17, texto que los protestantes a partir de David Chytraeus en el siglo XVI han llamado "la oración de Jesús como Sumo Sacerdote".[27] Jesús se dedicó o se ofreció por sus discípulos (v. 19) e intercedió con el Padre por sus discípulos presentes (vv. 9-17) y futuros (vv. 20-23).

El autor de la epístola a los Hebreos tomó el "paso decisivo" al aplicarle a Jesús categorías pertenecientes al sacerdocio y al sacrificio, proveyendo "lo

[24] 1 Corintios 5:7; Efesios 5:2; Apocalipsis 5:6; Marcos 14:24.
[25] *Ministry and Priesthood*, pp. 46-48.
[26] Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 38-39, 40-41, 39, 41-43.
[27] E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London: Faber and Faber, 1954), p. 494.

que puede ser descrito como una doctrina cristiana de sacrificio expiatorio que tomaba el lugar de su contraparte judía".[28]

El sumo sacerdocio de Jesús tal como es interpretado en Hebreos es básico para el concepto neotestamentario de los cristianos entendidos como "sumo sacerdocio", aunque no idéntico a él.[29] Como Eastwood ha observado con razón:

> El sacerdocio en el Nuevo Testamento está fundado sobre la persona y la obra de Cristo. De todas maneras, hay una diferencia entre su sacerdocio y el nuestro: somos siervos, que compartimos la servidumbre que él crea, en cuanto siervo por excelencia. El amor divino constituye el nuestro. El es sacerdote por naturaleza; somos sacerdotes por la unión de fe con su sacrificio. Su sacerdocio consiste en ofrecer su vida por los pecados del mundo; el nuestro consiste en compartir los inestimables beneficios de su ofrenda. Mientras que su sacerdocio es incomunicable, igualmente es el esquema de la servidumbre general y del sacerdocio universal de quienes por fe y obediencia han elegido tornarse humildes sirvientes de la voluntad divina.[30]

¿Dónde, entonces, enseña el Nuevo Testamento específicamente y sin ambigüedades que todos los cristianos son sacerdotes? Los principales textos son tres: 1 Pedro 2:4-10; Apocalipsis 1:5b, 6; y Apocalipsis 5:9, 10. Pedro amonestó a sus lectores creyentes en cuanto "piedras vivas" a ser edificados como "casa espiritual para ser un sacerdocio santo (*hierateuma hagion*), a fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo" (v. 5). Luego, tomando tres términos utilizados en Exodo 19:5-6a,[31] declaró que eran "linaje escogido, real sacerdocio (*basileion hierateuma*), nación santa, pueblo adquirido" (v. 9a). Juan afirmó que Jesucristo "nos constituyó en un reino, sacerdotes para Dios su Padre" (Apoc. 1:6a) y declaró de la muchedumbre de los redimidos de todas las naciones que Dios los ha "constituido en un reino y sacerdotes (*basileian kai hiereis*) para nuestro Dios, y reinarán sobre la tierra" (5:10)".[32] Es significativo que el término "sacerdote" no aparezca en el singular en ninguno de estos pasajes; el vocablo utilizado es "sacerdocio" o bien "sacerdotes".

Por otra parte, si se examinan las listas de "dones espirituales" (*charismata*) dadas por Pablo (Rom. 12:4-8; 1 Cor. 12:4-11, 27-31; Ef. 4:7-14) y de las listas de atributos requeridos de los líderes eclesiales en las Epístolas Pastorales (1 Tim. 3:1-13; 5:3-22; Tito 1:6-9), puede llegarse a la conclusión de que el término "sacerdote" en el Nuevo Testamento jamás se usa para referirse a un don carismático o a un papel de liderazgo que pertenezca a ciertos cristianos en detrimento de los demás.

Además de los principales textos del Nuevo Testamento sobre el sacerdocio de todos los cristianos, identificados arriba, hay varios pasajes que aluden a las funciones de sacrificio del sacerdocio real. Estas alusiones se relacionan con lo que pueden llamarse "sacrificios espirituales" (1 Ped. 2:5) en contraposición a los sacrificios en el templo. Mientras que el Nuevo Testamento no contiene una lista de tales sacrificios espirituales, hay varias instancias de tales sacrificios. Los pasajes pertinentes sugieren que hay por lo menos cuatro tipos de sacrificios espirituales: la adoración, el testimonio, la mayordomía y el servicio.[33]

La epístola a los Hebreos declara: "Así que, por medio de él, ofrezcamos siempre a Dios sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre" (13:15). La amonestación de Pablo a los cristianos en Roma a los efectos de que presenten sus cuerpos "como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios" identifica a tal sacrificio como "culto racional" o "servicio espiritual" (*logiken latreian*) (12:1). De manera similar, en Hebreos 9:14, "la sangre de Cristo" quien se ofreció a Dios "limpiará nuestras conciencias de las obras muertas para servir al Dios vivo". Ese testimonio, así como la adoración, se relaciona específicamente con el sacerdocio de los cristianos. Quienes son "un real sacerdocio" han de anunciar las virtudes "de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable" (1 Ped. 2:9). Pablo interpretó toda su trayectoria misionera como "ministro (*leitourgon*) de Cristo Jesús a los gentiles, ejerciendo el servicio sagrado (*hierourgounta*) del evangelio de Dios; y esto, con el fin de que la ofrenda (*prosfora*) de los gentiles sea bien recibida, santificada por el Espíritu Santo" (Rom. 15:16). Aun su muerte inminente en Roma puede ser descrita "como libación sobre el sacrificio y servicio" (*thysia kai leitourgia*) de la fe de los cristianos filipenses (Fil. 2:17). Los donativos de los cristianos filipenses por medio de Epafrodito para Pablo en su proclamación del evangelio a los gentiles eran "olor fragante, un sacrificio aceptable y agradable a Dios" (4:18). Los sacrificios de los cristianos en cuanto sacerdotes habían de ser asimismo un ministerio de servicio (*diakonia*). "No os olvidéis de hacer el bien y de compartir lo que tenéis, porque tales sacrificios agradan a Dios" (Heb. 13:16).

Puesto que los protestantes han tendido a interesarse más en el alcance del sacerdocio general en el cristianismo neotestamentario que en la función de ese sacerdocio, cabe aclarar tal función. Sobre la base de Hebreos 4:14-16, algunos autores[34] han concluido que la principal función de los cristianos en cuanto sacerdotes es aprovechar ellos mismos el acceso que Jesucristo ha abierto al "trono de gracia" del Padre de manera que puedan "recibir misericordia y encontrar gracia como ayuda en su necesidad". En vistas al contexto, sin embargo, debe notarse que el acceso es un corolario de la doctrina del sumo sacerdocio de Jesús que se presenta en la epístola a los Hebreos, y puede ser sostenido legítimamente que tal pasaje no intenta identificar la fun-

28 Manson, *Ministry and Priesthood*, p. 48. Para un tratamiento más detallado, ver Tomo I, cap. 41, C, 3.

29 William Morris Fitzgerald Scott (1912-59), "Priesthood in the New Testament", *Scottish Journal of Theology* 10 (December 1957): 410, 411, se refirió "al sacerdocio de la iglesia".

30 *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 45-46.

31 Es significativo que la fuente en el Antiguo Testamento de tres de los términos usados en 1 Pedro 2:8 es el *locus classicus* referido al sacerdocio de Israel como compuesto por todo el pueblo, no un pasaje referido al sacerdocio aarónico.

32 Según Apocalipsis 20:6, aquellos que tienen parte en "la primera resurrección" "serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él por los mil años".

33 Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 46-55, identificó "las marcas del sacerdocio real" en el Nuevo Testamento como "el bautismo, el sacrificio, la adoración y la misión". Sin embargo, en ningún texto del Nuevo Testamento se hace una conexión explícita entre bautismo y sacerdocio. Más bien, el sacrificio parece ser la categoría básica; las otras marcas constituyen ejemplos.

34 Wilkins Barry Garrett (1915-), "Priesthood of Believers", *Encyclopedia of Southern Baptists*, 2 tomos. (Nashville: Broadman Press, 1952), 2:1113-14.

ción o las funciones de los cristianos en su propio oficio sacerdotal derivado. Por otra parte, 1 Pedro 2:5 ("ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo") sí provee una pista primaria acerca de la función de los cristianos en cuanto sacerdotes. Aceptando el énfasis veterotestamentario tardío sobre la función de sacrificio del sacerdocio judío, Pedro afirmó que el real sacerdocio del cristiano requiere "sacrificios", específicamente, "sacrificios espirituales". Tal término parece distinguir a los mismos de los sacrificios en el templo. La aceptabilidad de estos sacrificios depende de Jesucristo.[35] Aquí no hay posibilidad de un sacrificio propiciatorio o expiatorio por el pecado realizado por los cristianos. Más bien, 1 Pedro 2:5 afirma que el sacerdocio involucra la ofrenda de sacrificios, y así también el sacerdocio cristiano. Consiguientemente, la función central del real sacerdocio de los cristianos es la ofrenda de "sacrificios espirituales". El acceso a la misericordia divina, pues, es un corolario del oficio y de la obra de Cristo como sumo sacerdote.

C. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. *Era patrística*

Los padres apostólicos y los apologistas del siglo II aludieron en ocasión a los sacrificios espirituales, e Ireneo sostuvo que la eucaristía es el principal sacrificio. Clemente de Alejandría (*c.* 150-antes de 215) identificó el real sacerdocio con los cristianos gnósticos o espirituales y la oración como el mejor sacrificio cristiano. Orígenes identificó el sacerdocio especial de diversas maneras, a saber: como apóstoles, estudiosos y mártires; se refirió al sacerdocio general al citar o parafrasear 1 Pedro 2:5, 9. Tertuliano aludió a los sacrificios espirituales y aplicó el concepto y el lenguaje sacerdotal tanto a todos los cristianos como al clero, encontrándose esta segunda acepción también en Hipólito y anticipándose al uso clerical exclusivo por parte de Cipriano.[36]

En Cipriano, el uso predominante de *sacerdos* y *sacerdotium* fue en referencia a los obispos. No enseñó específicamente el sacerdocio universal, pero sí retuvo la idea de que la oración y los hechos de misericordia son sacrificios a Dios: "Así la raza de sumos sacerdotes cedió su lugar a una clase de sumos sacerdotes, y los sacrificios espirituales cedieron su lugar a un sacrificio ofrecido a Dios en la eucaristía."[37] Para Dídimo el Ciego (*c.* 313-*c.* 398), la justicia que es por fe es un sacrificio espiritual, y considera que el sacerdocio real deriva de una combinación de los oficios sacerdotal y real de Cristo. Macario el Viejo (*c.* 300-antes de 390) ofreció una interpretación escatológica del sacerdocio de todos los cristianos, mientras que Evagrio Póntico (?-399) ubicó la oración silenciosa, la adoración y el servicio en un contexto místico. Gregorio

---

35 Apocalipsis 1:5b-6 y 5:9, 10 hacen depender el sacerdocio de los cristianos de la muerte de Jesús en cuanto sacrificio.

36 Respecto de la documentación, ver el escrito del presente autor "The Pre-Cyprianic Doctrine of the Priesthood of All Christians", en F. Forrester Church y Timothy George, eds., *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of His 65th Birthday* (Leiden: E. J. Brill, 1979), pp. 45-61.

37 Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, p. 80.

Nacianceno derivó explícitamente el sacerdocio real de 1 Pedro 2:9, pero Basilio de Cesarea y Gregorio Niceno retuvieron solamente los sacrificios espirituales. En "Ambrosiaster" (fines del siglo IV), pueden detectarse claramente el sacerdocio de todos los cristianos y los sacrificios espirituales. Para Ambrosio, la cita de 1 Pedro 2:5 o 2:9 tendía a evocar un reconocimiento del sacerdocio real.[38] En Agustín de Hipona hay vestigios de los conceptos de que "las obras de misericordia" son "verdaderos sacrificios"[39] y que Apocalipsis 20:6b y 1 Pedro 2:9, cuando se los correlaciona, apuntan al sacerdocio de todos los cristianos, pues Apocalipsis 20:6b:

> no se refiere solamente a los obispos, y a los presbíteros, quienes ahora se llaman especialmente sacerdotes en la iglesia; sino que así como denominamos cristianos a todos los creyentes en virtud del carisma místico, así también llamamos sacerdotes a todos porque son miembros del único Sacerdote.[40]

Así también 1 Pedro 2:9 se usaba para interpretar el Salmo 84:10.[41]

2. *Reformadores protestantes*[42] *y protestantes posteriores*

Es ampliamente conocido que Martín Lutero fue instrumental en la recuperación de la doctrina del sacerdocio de todos los cristianos. No es tan evidente el hecho de que fuera una temática dominante de sus escritos entre 1520 y 1523.[43] En su tratado *Una carta abierta a la nobleza cristiana de la nación alemana* usó el concepto para socavar el primero de los tres "muros" de los "romanistas", saber, que el poder espiritual está sobre el poder temporal.[44] En el *Tratado sobre el Nuevo Testamento, esto es, sobre la Santa Misa* lo utilizó al negar que la misa sea un sacrificio y al afirmar los sacrificios espirituales.[45] En *El cautiverio babilónico de la iglesia* citó el sacerdocio universal en contra del carácter sacramental de la ordenación.[46] En 1523 unió el sacerdocio universal al concepto de que todo cristiano es enseñado por Dios y tiene una obligación educativa en lugares "en los que no hay cristianos".[47] En cuanto Lutero normalmente citaba uno o más de los principales textos del Nuevo Testamento relativos al sacerdocio universal cuando discutía el tema, es dudoso que Paul

---

38 Respecto de la documentación, ver el escrito del presente autor "The Priesthood of All Christians: From Cyprian to John Chrysostom", *Southwestern Journal of Theology* 30 (Spring 1988): 22-33.

39 *De civitate Dei* 10.6.

40 Ibíd., 20.10. Stanislaus J. Grabowki, *The Church: An Introduction to the Theology of St. Augustine* (St. Louis, London: B. Herder Book Co., 1957), pp. 94-97, 192-93; Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 91-101.

41 *De civitate Dei* 17.5. James Edward Rea, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body: An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine As Compared with the True Catholic Concept* (Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1947).

42 En relación con el occidente medieval se puede consultar a Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful*, pp. 102-224, y Rea, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body*, pp. 1283, 171-211, quien trató a Tomás de Aquino, los valdenses y Juan Wiclif.

43 Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, p. 182.

44 Sección 1.

45 Párrafos 24-27.

46 Sección 6.

47 *The Right and Power of a Christian Congregation or Community to Judge All Teaching and to Call, Appoint, and Dismiss Teachers, Established and Proved from Scripture* en *Works of Martin Luther*, 6

Althaus tenga razón cuando insiste en que Lutero derivó el sacerdocio universal del sacerdocio de Cristo. Es más factible la conclusión de Althaus de que Lutero sostuvo dos puntos de vista acerca del origen del oficio ministerial: que se derivaba del sacerdocio universal y que fue instituido independientemente por Jesucristo.[48]

Wilhelm Niesel[49] ha negado y Kilian McDonnell, O.S.B. (1921-)[50] ha afirmado que el sacerdocio de todos los cristianos tuviera significación para la doctrina de Juan Calvino del ministerio ordenado. Niesel aparentemente se refería al tratamiento principal de Calvino de los oficios eclesiales[51] y McDonnell a su refutación del sacerdocio romano clerical.[52] Calvino enseñó claramente los sacrificios de oración y alabanza.[53] Usando los comentarios y los sermones de Calvino, Ronald Steward Wallace (1911-) ha explicado el énfasis del reformador de Ginebra sobre la consagración y la gratitud a Dios, para que por medio de la Palabra y los sacramentos constituya un "sacrificio viviente" en realización del sacerdocio de todos los cristianos.[54]

Pedro Mártir Vermigli (1499-1562), rechazando la doctrina de que la cena del Señor fuera un sacrificio propiciatorio, en el sentido de "una representación sin sangre al Padre del sacrificio de Jesucristo por la renovación del perdón de los pecados", y trazando una distinción entre los sacrificios propiciatorios y eucarísticos, defendió el ofrecimiento por parte de los cristianos de sacrificio de alabanza y gratitud, de caridad y de servicio.[55]

Las denominaciones protestantes posteriores tendieron no tanto a enseñar la verdad central del sacerdocio universal como a aplicarlo de diversas maneras. La Iglesia Anglicana restauró la copa para los laicos en la cena del Señor y produjo la Biblia inglesa y el Libro de Oración Común [*Book of Common Prayer*]. Para los puritanos, el sacerdocio universal proveyó la base de la reforma eclesial; para los separatistas/congregacionalistas llevó a un gobierno eclesial congregacional y la asamblea de la congregación; entre los bautistas se expresó por medio del bautismo de los creyentes y de la libertad religiosa; y para los cuáqueros significó la adoración guiada por el Espíritu, la Luz Interior y la ausencia del ministerio pastoral. Los anglicanos evangélicos hicieron hincapié en la predicación del evangelio, el canto congregacional de salmos e himnos y la reforma de la sociedad, mientras que el metodismo wesleyano consideró innecesaria la sucesión apostólica, formó bandas y clases, y utilizó a predicadores laicos.[56]

---

tomos (Philadelphia: Board of Publication, United Lutheran Church in America, 1930-43), 4:79-80.
48 *The Theology of Martin Luther*, pp. 314, 323-25.
49 *The Theology of Calvin*, pp. 202-03.
50 *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), p. 183.
51 *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.3.12.
52 Ibíd., 4.19.28.
53 Ibíd., 2.15.6.
54 *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, pp. 13, 28-29, 116-17, 208-10.
55 David Curtis Steinmetz, *Reformers in the Wings*, pp. 154, 159-60.
56 Eastwood, *The Priesthood of All Believers: An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day* (London: Epworth Press, 1960; Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1962), pp. 101, 98-99, 132-34, 142-45, 152-58, 175-82, 124-29, 198-200, 219-31. Para un llamamiento reciente por parte de un presbiteriano a devolver el ministerio a todo el pueblo de Dios, ver Greg Ogden (1947-), *The New Reformation: Returning the Ministry to the People of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

D. LA DOCTRINA Y LA PRACTICA CONTEMPORANEAS

Limitaremos nuestra investigación aquí a dos tradiciones cristianas, la católica romana y la vertiente de las iglesias "de creyentes" dentro del protestantismo.

En 1935, William Aloysius Kavanagh concluyó sobre la base de un estudio de 1 Pedro 2:5-9, de los Padres griegos y latinos y de la teología de Tomás de Aquino, que los laicos participan en el sacerdocio de Cristo en virtud del "carácter sacramental" impreso en los sacramentos del bautismo y de la confirmación y así son "oferentes reales junto con el sacerdote" en el sacrificio de la misa.[57] En 1947, James Edward Rea (1915-) halló que las expresiones católicas romanas del "sacerdocio común" se limitaban a la participación en la eucaristía, el movimiento litúrgico que llevaría a los cambios litúrgicos del Concilio Vaticano II y el movimiento laico de los católicos romanos conocido como la Acción Católica.[58]

Karl Hermann Schelkle (1908-) halló en 1 Pedro 2:9 dos tareas del sacerdocio, el "testimonio" o las "palabras" y el "sacrificio" o el "culto". Sostuvo que dado que los apóstoles llevaban a cabo estas dos tareas —a pesar de que el Nuevo Testamento no usa la palabra "sacerdote" (*hiereus*) para referirse a quienes "ostentan un cargo"— los apóstoles, tal como Pablo sostuvo de sí mismo (Rom. 15:16), realizan un sacerdocio especial.[59] Para Yves Congar los "sacrificios espirituales" hechos por "los fieles" son esencialmente los de una vida santa, una vida apostólica de religión, oración, dedicación, caridad [y] compasión" no esencialmente litúrgica, y "el sacerdocio de los fieles" —lo que él denomina 'lo espiritual real"— ha de ligarse al sacramento del bautismo, como lo sostenía Agustín de Hipona.[60] En 1967 Hans Küng explicaba el "sacerdocio de todos los creyentes" en función del "acceso directo a Dios", los "sacrificios espirituales" ("el testimonio de acciones"), "la predicación de la palabra" (incluyendo la predicación de los laicos y la teología laica), "el ejercicio del bautismo, de la cena del Señor y del perdón de los pecados" y tales "funciones mediadoras" como la oración por el mundo, el testimonio al mundo y el servicio al mundo.[61] Küng agregó: "Nos vemos forzados a concluir que la idea originalmente rica del sacerdocio de todos los creyentes se fue perdiendo durante siglos de clericalización y sólo se ha ido recobrando gradualmente en tiempos muy recientes".[62]

---

57 "Lay participation in Christ's Priesthood" (disertación S.T.D, Catholic University of America, 1935), esp. pp. vii-x, 94, 105, 117, 118.
58 *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body*, pp. 212-34.
59 *Discipleship and Priesthood*, trad. Joseph Disselhorst (New York: Herder and Herder, 1965), pp. 108-37.
60 *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*, trad. Donald Attwater (ed. rev.; Westminster, Md.: Newman Press, 1965; orig. en francés, 1952), pp. 129-45. Congar trató "el sacerdocio de los creyentes" antes de tratar "el sacerdocio de los ministros" y prologó ambas discusiones con una exposición del "reinado sacerdotal" de Cristo. Küng siguió el mismo esquema.
61 *The Church* (New York: Doubleday, 1976), pp. 361-480. Notar especialmente cómo Küng rastrea los orígenes de "sacerdote" tanto a la palabra griega *presbuteros* como a la palabra griega *hiereus*, así como su interpretación de *spirituales, clerus* y *laici* (pp. 364, 382-87).
62 Ibíd., p. 377.

Entre los Discípulos de Cristo el sacerdocio universal ha significado un acceso directo o no sacerdotal, aunque no sin ayuda fraternal y el "verdadero catolicismo". Según Harry Clyde Munro:

> Por medio de Jesucristo... todo creyente tiene un acceso directo e inmediato a Dios. No necesita un mediador profesional humano. O si uno pierde el contacto con Dios y parece incapaz de reestablecer esta relación personal, un hermano cristiano puede ayudarlo a encontrar el camino de vuelta... A diferencia del sacerdote profesional, quien permanece permanentemente como mediador necesario entre el creyente y Dios, el pastor o laico que sirve de este modo sacerdotal se hace a un lado en cuanto la relación se establece y la persona que ha sido ayudada puede tornarse su propio sacerdote.[63]

Alfred Thomas DeGroot (1903-92) declaró en vísperas del Concilio Vaticano II:

> *El protestantismo se rebeló contra el romanismo porque Roma había dejado de ser católica;* había abandonado la idea de la participación universal en el cuerpo de Cristo, diciendo que solamente los sacerdotes disfrutaban del compañerismo divino y que todos los laicos deben someterse a los mediadores... [esto es, al clero]. A través de uno de los grandes cambios de la historia, *el protestantismo se ha tornado el único verdadero catolicismo,* el único que reivindica un sacerdocio universal de los creyentes.[64]

Entre los bautistas, especialmente los bautistas del sur de los Estados Unidos de América, durante la segunda mitad del siglo XX[65] el sacerdocio de todos los cristianos, que ha recibido cada vez más atención, ha tendido a interpretarse ya sea primariamente según la tradición bautista tardía o según la recuperación de sus raíces bíblicas. En Inglaterra, William Morris Schumm West (1922-) interpretó "el sacerdocio de todos los creyentes" como una "concepción *corporativa*" de una naturaleza representativa que involucra sacrificios espirituales de Dios y del hombre, pero estaba preocupado, no fuera cosa que se erosionara el concepto de un ministerio llamado y ordenado.[66] Leonard Carlyle Marney (1916-78) subrayó el "ser sacerdotes los unos para los otros", concepto que aparentemente derivó de Lutero antes que del Nuevo Testamento.[67]

Para Walter Byron Shurden (1937-) y Herschel H. Hobbs, el sacerdocio de los creyentes es una doctrina a partir de la cual otras doctrinas, especialmente las doctrinas bautistas, pueden ser extrapoladas. Aunque exploró los textos bíblicos, Shurden ha encontrado que el sacerdocio significa "un acceso personal sin coerción" a la salvación, "igualdad" en el cuerpo local de creyentes, "responsabilidad" para la vida cristiana, "universalidad" de dones espirituales y "libertad" de conciencia y responsabilidad frente al gobierno civil.[68] Según Hobbs, "el sacerdocio de todo creyente" acarrea tanto privilegios ("acceso directo a Dios", "confesión de nuestros pecados directamente a Dios" y "el derecho de leer e interpretar las Escrituras tal... como nos guía el Espíritu Santo") como responsabilidades (santidad, amor, estudio de la Biblia, testimonio) e implica o se relaciona con las doctrinas de la salvación, el Espíritu Santo, el ministerio, la iglesia y la libertad religiosa.[69]

Por el otro lado, el presente autor concluyó que la función primaria del sacerdocio de todos los cristianos es la de ofrecer diversos sacrificios espirituales antes que la provisión de un acceso directo a Dios.[70] Franklin Morgan Segler (1907-88) combinó el acceso directo con el ofrecimiento de sacrificios y el privilegio con responsabilidad.[71] Del mismo modo, Henlee H. Barnette estuvo de acuerdo tanto con la "dimensión vertical" (acceso) como con las "dimensiones horizontales" ("ministerios a favor de otros").[72] Jerry McAuley Chance (1935-) aseveró que mientras que los bautistas habían hecho un hincapié exagerado con "un sesgo individualista y religiosamente vertical" de la doctrina, los textos del Nuevo Testamento sugieren que "denota primariamente el ministerio de amor, servicio y testimonio del cristiano hacia su prójimo".[73] Según James Dreher Crane (1916-), las responsabilidades sacerdotales incluyen la mayordomía del propio cuerpo, el apoyo a las misiones, la adoración, la oración intercesora, las obras de caridad y la muerte.[74] Findley B. Edge interpretó el sacerdocio como "el ministerio del laicado"[75] y Nolan Patrick Howington (1917-) concibió del "real sacerdocio" como un "acto de Dios" diseñado para evocar las funciones de reconciliación, adoración y testimonio.[76] Lavonn Densil Brown (1933-) combinó los privilegios (acceso directo, oración directa, derecho de interpretación de las Escrituras) dentro del contexto del ministerio de todos los creyentes.[77] Robert L. Hamblin declaró que el "meollo del sacerdocio no es el individualismo riguroso" sino "buscar la mente de Cristo".[78] Para Timothy Francis George (1950-), quien se basó en los reformadores protestantes, el sacerdocio de todos los creyentes no debe

---

63 *Protestant Nurture,* p. 33.
64 *The Nature of the Church and Other Studies in Christian Unity* (Fort Worth: Edición del autor, 1961?), p. 12.
65 Sobre el período anterior a 1966, ver Minor Davidson (1926-), "Southern Baptists and the Doctrine of the Priesthood of All Believers" (disertación doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1966), esp. caps. 3-4, quien trató el tema por asuntos, no por autores.
66 "Baptist Church Life Today", en Gilmore ed., *The Pattern of the Church,* pp.62, 46-48.
67 *Priests to each Other* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1974), pp. 7-23.

68 *The Doctrine of the Priesthood of Believers* (Nashville: Convention Press, 1987), pp. 13-16, 26-43, 45-46, 67, 79, 96, 113, 122-24, 137-40. Ver también Daniel John Yeary (1938-), *Direct Access: The Doctrine of the Priesthood of Believers* (Nashville: Convention Press, 1987).
69 *You Are Chosen: The Priesthood of All Believers* (San Francisco: Harper and Row, 1990). Hobbs comienza su libro tratando el tema de "la competencia del alma".
70 "The Priesthood of All Believers", *Baptist Standard,* 15 January 1964, pp. 6-7; "Recovering my Priesthood", *Home Missions,* February 1965, pp. 14-15; "The Biblical Doctrine of the Priesthood of the People of God", pp. 147-49.
71 *The Christian Layman* (Nashville: Broadman Press, 1964), pp. 16-17.
72 *Christian Calling and Vocation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1965), pp. 32-34.
73 "The Social Thrust of the Idea of the Priesthood of All Believers", *The Theological Educator* 3 (June 1973): 7-17, esp. 7.
74 "This Doctrine Demands Action", *The Commission,* May 1964, pp. 10-11, 32.
75 *The Doctrine of the Laity* (Nashville: Convention Press 1985), cap. 3.
76 *A Royal Priesthood* (Nashville: Broadman Press, 1986), cap. 4.
77 *The Life of the Church,* Layman's Library of Christian Doctrine (Nashville: Broadman Press, 1987), pp. 32-50. Ver asimismo Doyle Lynn Young (1952-), "What Difference Does It Make, Anyway? The Priesthood of Al Christians Applied to the Local Church", *Southwestern Journal of Theology* 39 (Spring 1988): 46-54, quien negó el acceso privatizado y afirmó el ministerio y misión de cada miembro.
78 *The Doctrine of Lordship,* p. 79.

igualarse con la "competencia del alma", la "libertad religiosa", el "individualismo moderno" ni el "minimalismo teológico"; como "parte de la doctrina de la iglesia" "tiene más que ver con el servicio cristiano que con el estado del cristiano".[79]

Arraigado firmemente en los textos bíblicos pertinentes, emancipado de las aplicaciones que se han tornado verdaderas distorsiones y conectado con necesidades y problemas contemporáneos, el sacerdocio de todos los cristianos hoy es potencialmente un medio poderoso para la renovación eclesial.

II. MINISTERIO ESPECIAL U ORDENADO

Del ministerio general de todos los cristianos (o de toda la iglesia) pasamos ahora al ministerio particular o especial de quienes son ordenados para el ministerio.

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El trasfondo veterotestamentario del ministerio ordenado cristiano puede ser estudiado a través de la identificación de las diversas funciones de los líderes del Antiguo Testamento, o bien por medio del seguimiento de las ocasiones en las que se impusieron las manos sobre tales líderes. James D. Smart se ajustó a la primera vía. Así como Israel en cuanto pueblo fue llamado por Yahvé para ser su pueblo sirviente o ministrante, así también los individuos dentro de Israel eran llamados a funciones ministeriales. En Abraham, Moisés y Samuel, las funciones profética, sacerdotal y real estaban unidas en una persona, mientras que después de Samuel las tres funciones tendieron a ser ejercidas por personas diferentes. Estas "tres líneas de ministerio veterotestamentario atraviesan a Jesucristo y llegan al ministerio de la iglesia, siendo realizadas e iluminadas al pasar a través suyo, pero igualmente... manteniendo su carácter determinante para la naturaleza del ministerio de la iglesia".[80]

Richard Alan Culpepper (1946-) ha seguido la segunda vía. La consagración de Aarón y sus hijos como sacerdotes (Exo. 28—29; Lev. 8—9) no solamente involucró un lavamiento, un vestirse con nuevos atavíos y una unción con aceite, sino también un llenar de las manos que ha sido traducido como "ordenar".[81] La consagración de los levitas involucró la imposición de manos por parte del pueblo (Núm. 8:5-22, esp. 10). La instalación de los setenta ancianos que habían de asistir a Moisés (Núm. 11:16, 17, 24, 25) no incluyó la imposición de manos, sino que el Señor "tomó del Espíritu que estaba sobre" Moisés "y lo puso sobre los setenta ancianos". El nombramiento de Josué según Deuteronomio 31:14, 15, 23 no incluyó la imposición de manos, pero Números 27:18-23 describe cómo Moisés le impuso las manos a Josué y Deuteronomio 34:9 sugiere que con la misma se otorgó "espíritu de sabiduría". El Salmo 105:15:

[79] "The Priesthood of All Believers", en Basden y Dockery, eds., *The People of God*, pp. 85, 93, 86, 92.
[80] "The Christian Ministry in the Light of the Old Testament", *Review and Expositor* 55 (July 1958): 235-52.
[81] Exodo 28:41; 29:9, 29, 33, 35; Levítico 8:33; 16:32.

> se refiere a los profetas como a los "ungidos" del Señor, y en 1 Reyes 19:16 Elías recibe instrucciones de ungir a Eliseo para que sea profeta en lugar suyo... La consagración del rey... parece haber procedido de manera similar, esto es, la unción, la entronización y la colocación del libro de la ley en sus manos.[82]

B. LA PRACTICA JUDIA ANTERIOR A 70 D. DE J.C.

Durante la segunda mitad del siglo XX surgió un vivo interés en la pregunta acerca de la influencia que pudieron haber tenido las prácticas de ordenación judías sobre la ordenación cristiana primitiva. Eduard Lohse (1924-) concluyó que "la ordenación cristiana fue moldeada siguiendo el esquema de la ordenación de los eruditos judíos, pero fue llenada de un nuevo contenido por el cristianismo primitivo".[83] El argumento principal de Lohse era que ambos ritos se centraban en la imposición de manos.[84] Arnold Ehrhardt (1903-65) contestó cuestionando que los dos ritos tuvieran la misma intención y alegando que Lohse había descuidado el "rito rival" de la "entronización" o la elevación de un estudiante a una cátedra (membresía) en el Sanedrín, en el cual no había imposición de manos. El papel del Espíritu Santo en Hechos 13:2 no tenía paralelo en la ordenación judía y Hechos 6:6 llevó al servicio en las mesas, no a sentarse en la cátedra de Moisés. Por ende, para Ehrhardt, en cuanto a la ordenación, "la iglesia y la sinagoga no aparecen en una relación de hijo y madre, sino como medios hermanos, como Isaac e Ismael... ambos apropiándose a su manera del ejemplo del Antiguo Testamento".[85] David Daube (1909-) distinguió en el uso veterotestamentario la palabra hebrea *samak* que en su opinión significaba "apoyarse"o "presionar" y la palabra hebrea *sim*, que consideraba que sugería un toque más suave como para otorgar una bendición. La primera se usó, por ejemplo, en referencia a la ordenación de Josué por Moisés y la segunda en relación con la bendición de Efraín y Manases por parte de Jacob (Gén. 48:13-18). Aunque no existe tal diferencia en los términos griegos usados en el Nuevo Testamento, Daube intentó encontrar la misma distinción de sentido dentro del Nuevo Testamento, contrastando, por ejemplo, la ordenación de los siete (Hech. 6:6) y la de Bernabé y Saulo (Hech. 13:2) con la bendición de los niños por parte de Jesús (Mar. 10:13-16 y par.).[86] Heber Fletcher Peacock (1918-) refutó a Lohse y Daube sobre dos fundamentos: que la ordenación rabínica no puede ser rastreada hasta el siglo I d. de J. C. y que no incluía "el concepto de oración y bendición de la imposición de manos vista en la curación, las bendiciones y el don del Espíritu".[87] Everett Ferguson (1933-), también contradiciendo a Lohse, dudó que Daube hubiera clasificado con éxito a los textos neotes-

[82] "The Biblical Basis for Ordination", *Review and Expositor* 78 (Fall 1981): 471-74.
[83] *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Berlin: EvangelischeVerlagsanstalt, 1951), p. 101. Marjorie Warkentin (1921-), *Ordination: A Biblical-Historical View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 16-25, encontró evidencias de una ordenación rabínica con imposición de manos en el judaísmo del siglo I d. de J.C.
[84] Arnold Ehrhardt, "Jewish and Christian Ordination", *Journal of Ecclesiastical History* 5 (October 1954): 125.
[85] Ibíd., pp. 125, 129, 136, 135, 138.
[86] *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: Athlone Press, 1956), pp. 224-46.
[87] "Ordination in the New Testament", *Review and Exposition* 55 (July 1958): 265-71.

tamentarios relativos a la imposición de manos; porque no existe evidencia de una presión; por lo tanto rechazó el esfuerzo por conectar la ordenación cristiana con *samak.* En lugar de eso, Ferguson ubicó las raíces de la ordenación cristiana en las bendiciones de Jesús y en sus curaciones (Mar. 5:23; 6:5; 8:23, 25; 10:13-16), de manera que la ordenación se relacionaba con *sim* y no con *samak.*[88]

Es difícil y poco sabio, por tanto, tratar de construir un punto de vista de los orígenes de la ordenación cristiana que haga de la ordenación judía su fuente principal, en contraposición a los textos del Antiguo Testamento.

C. NUEVO TESTAMENTO

1. *Jesús y los Doce*

Jesús "constituyó" o "eligió" (*epoiesen*) a doce hombres (Mar. 3:14 y par. Luc. 6:13, *eklexamenos*) para ejercer funciones especiales, especialmente durante su ministerio público. Los envió en un misión de enseñanza, predicación y curación (Mat. 9:35—11:1 y par.) y les confirió una preparación especial (Mar. 6:30—9:50 y par.). Del mismo modo envió setenta o setenta y dos en una misión similar (Luc. 10:1-24 y par.).[89] Jesús comió la última cena con los Doce (Mar. 14:17, 22-26 y par.), apareció a los Doce luego de la resurrección en ausencia de Tomás y luego en presencia de Tomás (Juan 20:19-29). Luego de la traición de Judas Iscariote y su muerte, la iglesia en Jerusalén echó suertes para elegir a su sucesor, Matías (Hech. 1:15, 16), con la salvedad de que debía ser alguien que hubiera estado con Jesús a partir de su bautismo por Juan y que fuera "testigo de su resurrección". A comienzos de la historia después de Pentecostés, la iglesia en Jerusalén reconoció que existía un "ministerio de la palabra" (*te diakonia tou logou*) (Hech. 6:4) ligado con la oración, y por consiguiente los siete fueron seleccionados para que los apóstoles pudieran dedicarse sin impedimentos a ese ministerio.[90] Los apóstoles no fueron "esparcidos por las regiones de Judea y de Samaria", como lo fueron los demás, cuando llegó la persecución a la iglesia en Jerusalén (Hech. 8:1).[91] Las reivindicaciones acerca de la perpetuidad del oficio apostólico pertenecen a la época patrística o a una era posterior.

2. *Dones espirituales*

Según Pablo, diversos carismas fueron otorgados por el Espíritu Santo a ciertos creyentes para el bien común (1 Cor. 12:7) o para la edificación del

88 "Jewish and Christian Ordination: Some Observations", *Harvard Theological Review* 56 (January 1963): 13-15.
89 J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry,* Scottish Journal of Theology Occasional Papers, núm. 4 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1955), pp. 11-12, 16, ha sostenido que los Doce recibieron una "segunda misión y comisión" con la entrega de la Gran Comisión aunque los Setenta no la recibieron.
90 William Joseph Moore (1903-), *New Testament Concept of the Ministry* (St. Louis: Bethany Press, 1956), pp. 54-71. Sobre la relación entre los "apóstoles" y "discípulos", ver Robert Bryan Sloan (1949-), "Disciples; Apostles", *Holman Bible Dictionary* (Nashville: Holman Bible Publishers, 1991), pp. 362-66.
91 Sobre el apostolado de Pablo, ver arriba, cap. 59, II, C, 2.

cuerpo de Cristo (Ef. 4:12). En dos de las cuatro listas paulinas de los dones espirituales (1 Cor. 12:28; Ef. 4:11), los dones enumerados pueden ser asociados con los oficios eclesiales: apóstoles, profetas, evangelistas y maestros o pastores-maestros. Tal reconocimiento de estos dones particulares no constriñe la adopción de la teoría moderna de que ciertos dones cesaron al final de la época apostólica mientras que otros siguen siendo brindados.[92]

3. *Oficios en la iglesia*

En Hechos y en las epístolas paulinas se trasluce que el término "apóstol" llegó a aplicarse a personas que estaban fuera del círculo de los Doce. Pablo reivindicó reiteradamente su carácter de apóstol (Gál. 1:17; 2:8; 1 Cor. 15:9; 2 Cor. 11:5, 6; 12:11, 12; Rom. 11:13).[93] Otros fueron identificados como "apóstoles": Bernabé (Hech. 14:14), Santiago (Gál. 1:19), Andrónico y Junias o Junia (Rom. 16:7) y Epafrodito (Fil. 2:25).[94] Pablo escribió acerca de "todos los apóstoles" (1 Cor. 15:7) y de "falsos apóstoles" (2 Cor. 11:13).[95] Las Epístolas Pastorales reflejan la existencia de ciertos ministerios/oficios de la iglesia y proveen las condiciones necesarias para ejercerlos: obispos (1 Tim. 3:1-7; Tit. 1: 7-9), diáconos (1 Tim. 3:8-13), ancianos (1 Tim. 5:17-22), y viudas[96] (1 Tim. 5: 3-16).

4. *Imposición de manos*

Cinco textos del Nuevo Testamento tienen que ver con lo que el cristianismo posterior demarcaría como "ordenación": Hechos 6:6 (los siete); 13:3 (Bernabé y Saulo); 1 Timoteo 4:4 (Timoteo); 5:22 (general); 2 Timoteo 1:6 (Timoteo). Los cinco textos se refieren a la imposición de manos y en 1 Timoteo 4:14 y 2 Timoteo 1:6 se hace referencia al "don" (*carisma*) que Timoteo había recibido "con" (*meta*) y "por medio de" (*dia*) la imposición de manos.[97]

D. ERA PATRISTICA

La distinción entre el "laicado" y el "clero" puede rastrearse hasta Clemente de Roma.[98] El hecho de que con Cipriano el sacerdocio cristiano co-

92 Ver arriba, cap. 56, III, C, y Dale Moody, "The Ministry of the New Testament", *Review and Expositor* 56 (January 1959): 31-42.
93 Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry,* p. 21, interpretó *ektromati* en 1 Corintios 15:8 como "el 'aborto de la familia apostólica' ".
94 Aquí *apostolon* es traducido generalmente como "mensajero".
95 Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry,* pp. 22, 20; Austin Marsden Farrer (1904-), "The Ministry in the New Testament", en Kenneth E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry: Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy* (London: Hodder and Stoughton, 1946), pp. 124-31.
96 Bonnie Bowman Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress Press, 1989); Roger Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church,* trad. Jean Laporte y Mary Louise Hall (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1976), pp. 8-14, 21-29, 32-41, 45-46, 53-57, 64-69, 70, 85, 87-88, 97, 103-05, 107-08, 110-12.
97 W. Boyd Hunt, "Ordination in the New Testament", *Southwestern Journal of Theology* 11 (Spring 1969): 9-27; Paul Beasley-Murray, "Ordination in the New Testament", en Beasley-Murray, ed., *Anyone for Ordination?,* pp. 1-13; Warkentin, *Ordination,* pp. 120-56.
98 *Epistle to the Corinthians* 40.

menzó a ser identificado casi por completo con el clero, especialmente con los obispos, ya ha sido notado.[99] La iglesia católica en formación tenía tres "órdenes" u oficios clericales principales: obispos, sacerdotes y diáconos.[100] Los obispos a veces tenían títulos tales como arzobispo, metropolitano (aquellos que ejercían su ministerio en las capitales provinciales del Imperio Romano), patriarca (los que estaban en ciudades principales cuyas iglesias supuestamente habían sido fundadas por los apóstoles) y papa (título que primitivamente se aplicó a varios obispos pero que finalmente se usó únicamente para el obispo de Roma).[101] Previamente tratamos las pretensiones de los católicos romanos respecto a la primacía petrina y la primacía romana.[102] Ahora es necesario tratar el concepto de la sucesión apostólica.

Los modernos defensores de la doctrina de la sucesión apostólica en las tradiciones ortodoxa oriental, católica romana, anglocatólica y católica antigua han sostenido que tal sucesión es necesaria para la esencia (*esse*) de la iglesia o bien altamente deseable para el bienestar (*bene esse*) de la iglesia. La doctrina afirma la transmisión del ministerio y de la autoridad de los apóstoles a aquellos obispos que han sido ordenados en sucesión continua de los apóstoles. El apoyo a la doctrina se toma principalmente de los materiales patrísticos, si bien también se hace alguna referencia al Nuevo Testamento.[103] Examinaremos la afirmación anglocatólica acerca de la sucesión apostólica. En primer lugar, se afirma que en el Nuevo Testamento existía un ministerio o un oficio de "ancianos" y de "diáconos" bien diferente al de los "obispos".[104] En segundo lugar, Eusebio de Cesarea registró listas de obispos ordenados según sus épocas de ministerio en iglesias tales como Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Roma.[105] En tercer lugar, aunque la evidencia del siglo II acerca de una sucesión apostólica se encuentra solamente en fuentes judeocristianas, y si bien una cierta sucesión apostólica existió hasta la crisis montanista, una defensa clara de la doctrina puede hallarse en Ireneo, en Tertuliano y en *La tradición apostólica* (*c.* 215) de Hipólito.[106] Este último documento delinea claramente los oficios clericales de obispo, presbítero y diácono en orden descendente, aunque no es específico respecto a la sucesión.[107]

99 Ver arriba, I, C, 1.
100 Ignacio de Antioquía, *Epístola a los Magnesianos* 2, 6, 13; ídem, *Epístola a los Tralianos* 3; ídem, *Epístola a los Filadelfios* 7; ídem, *Epístola a los Esmirneanos* 8; ídem, *Epístola a Policarpo* 6; Tertuliano, *Sobre el bautismo* 17.
101 Posteriormente surgieron los subdiáconos y otras cuatro órdenes debajo de los subdiáconos, los cuales en orden descendente eran acólito, exorcista, lector y portero. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church*, pp. 69-77; "Orders and Ordination", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross (London: Oxford University Press, 1957), pp. 987-89.
102 Ver arriba, cap. 71, III, B, 2.
103 Cuthbert Hamilton Turner (1860-1930), "Apostolic Succession", en Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, pp. 93-214.
104 Farrer, "The Ministry in the New Testament", pp. 133-70.
105 Arnold Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (London: Lutterworth Press, 1953), pp. 35-61.
106 Ibíd., pp. 62-159; Gregory Dix, "The Ministry in the early Church", en Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*, pp. 192-227.
107 *Tradición apostólica*, caps. 2-9. Hace asimismo referencia a confesores, viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos y a aquellos con el don de sanar, si bien ninguno de ellos debía recibir la imposición de manos (caps. 10—15).

Quienes rechazan la sucesión apostólica también esgrimen sus argumentos. En primer lugar, los papeles de "obispos", "ancianos" y "diáconos" en el Nuevo Testamento no constituyen un triple orden jerárquico y pueden ser explicados con independencia de la teoría de la sucesión apostólica.[108] En segundo lugar, la iglesia en Roma aparentemente fue liderada por un cuerpo de presbíteros en la época de Clemente de Roma.[109] En tercer lugar, la actividad de Pedro y Juan en Samaria (Hech. 8:14-25) y la autoridad magistral de Pablo en la iglesia de Corinto (1 Cor. 4:17, 21; 11:16, 34) puede ser reconocida y explicada en función del apostolado aparte de cualquier teoría de sucesión episcopal.[110] En cuarto lugar, el Nuevo Testamento canónico puede ser considerado el "sucesor estricto" de los apóstoles antes que los obispos.[111] En quinto lugar, los ministerios de las iglesias no episcopales a partir de la época de la Reforma protestante parecerían ser un argumento en contra de la necesidad de la sucesión apostólica.[112]

E. LAS ERAS DE LA REFORMA Y DE LA POSRREFORMA[113]

Martín Lutero reafirmó el oficio pastoral en y por la congregación, pero el luteranismo en las naciones escandinavas retuvo el episcopado. Para Lutero, el ministerio llamado y ordenado es algo que tanto se deriva del sacerdocio de todos los cristianos como que fue directamente instituido por Jesucristo, y el llamado es tanto interno (de Dios) como externo (a través de los hombres).[114] Juan Calvino delineó un ministerio cuádruple de pastores, maestros, ancianos y diáconos. Derivó los primeros dos de Efesios 4:11, en cuanto los "apóstoles", "profetas" y "evangelistas" eran considerados como figuras confinadas a la edad apostólica; los "ancianos" y los "diáconos" fueron tomados de otros textos neotestamentarios. Los pastores tenían la función de la predicación; los maestros, el deber de enseñar; los ancianos ejercitaban la disciplina eclesial y los diáconos cuidaban de los pobres y enfermos.[115] Entre los anabautistas, que tenían profetas y apóstoles itinerantes, ancianos y obispos, pre-

108 Ralph Wardlaw (1779-1853), *Congregational Independency in Contradistinction to Episcopacy and Presbyterianism: The Church Polity of the New Testament* (Glasgow: James Maclehose, 1864), pp. 139-219; Dargan, *Ecclesiology*, pp. 69-74.
109 Joseph Barber Lightfoot (1882-89), *The Apostolic Fathers*, 3 tomos, en 6 (London: Macmillan, 1889-90), Tomo I, part. I, pp. 68-69.
110 Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, pp. 24-26. Un anglicano, A. T. Hanson, *The Pioneer Ministry: The Relation of Church and Ministry*, The Library of History and Doctrine (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1961), esp. pp. 20, 89 y 164, sostuvo que los apóstoles asumieron el papel del remanente fiel del Antiguo Testamento y que "la tarea de los apóstoles" fue transmitida "a través del ministerio a la Iglesia", siendo el ministerio "la iglesia pionera".
111 Peter Taylor Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Longmans, Green, and Co., 1917. London: Independent Press, 1947), p. 137.
112 T. W. Manson, *The Church's Ministry* (London: Hodder and Stoughton, 1948), pp. 73-77.
113 Respecto del período medieval, ver Roland H. Bainton (1894-1984), "The Ministry in the Middle Ages", en H. Richard Niebuhr y Daniel Day Williams, eds., *The Ministry in Historical Perspectives* (New York: Harper and Bros., 1956; ed. rev., 1983), pp. 82-109.
114 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 323-32.
115 *Institutio Religionis Christianae* (ed. 1559), 4.3. En un pasaje (4.4.1) Calvino afirmó que "la iglesia antigua" tenía tres clases de ministros, siendo considerados los pastores y maestros como una sola categoría.

dicadores y diáconos, amonestadores y ministros de necesidades temporales, las principales palabras referidas al ministerio eran la vocación, la elección y la misión.[116] La Iglesia Anglicana retuvo el triple ministerio de obispos, presbíteros y diáconos, a la vez que rechazó el papado y el colegio cardenalicio, haciendo del monarca inglés la cabeza de la iglesia.[117]

Comenzando con John Smyth y Thomas Helwys a comienzos del siglo XVII,[118] los bautistas han enseñado y practicado un ministerio ordenado doble dentro de la congregación, a saber: los obispos (o ancianos o pastores o maestros) y los diáconos. Han considerado que los términos "obispo", "anciano" y "pastor" señalan diversas funciones de una misma persona, no tres oficios diferentes. En apoyo de esta posición han citado Hechos 20:17-35, donde Pablo reunió en Mileto a los "ancianos" (*presbuterous*) de la iglesia en Efeso, los llamó "obispos (*episkopous*) para pastorear (*poimainein*) la iglesia del Señor".[119] Los que predican o enseñan de esta manera deben ser quienes han recibido dones de Dios[120] y deben recibir su "sostenimiento" o apoyo de la congregación.[121] Los bautistas generales en Inglaterra incorporaron un tercer oficio ordenado, el de los "mensajeros", que servían generalmente a diversas congregaciones predicando el evangelio a los "incrédulos".[122] Según Robert George Torbet (1912-95): "El Gran Avivamiento fue instrumental en establecer las normas del ministerio bautista en los Estados Unidos de América."[123] Esto en principio se aplicaría no solamente con respecto a las oportunidades educativas para los pastores, sino también —lo que es más importante— en que el llamamiento divino era considerado un requisito para tal ministerio. La comprensión protestante estadounidense en los albores del siglo XIX de las aptitudes requeridas de un pastor se han resumido de la siguiente manera: "la autenticidad de su experiencia religiosa, la aceptabilidad de su carácter moral, el carácter genuino de su llamado, la corrección de su doctrina y la adecuación de su preparación."[124]

116 Jan Johannes Kiwiet (1925-), "The Call to the Ministry among the Anabaptists", *Southwestern Journal of Theogoy* 11(Spring 1969): 29-42. Ver asimismo Warkentin, *Ordination*, pp. 62-66.

117 John Jewel (1522-71), *The Apology of the Church of England*, trad. Anne Bacon (London: S.P.C.K., 1900; primero publ. 1564); Paul Elmer More (1864-1937) y Frank Leslie Cross, eds., *Anglicanism: The Thought and Practice of the Church of England, Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century* (London: S.P.C.K., 1951), esp. pp. 3-8, 23-39, 53-72, 345-96.

118 "Short Confession of Faith in Twenty Articles" ("Breve confesión de fe en veinte artículos") (1609), art. 16; "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" ("Una declaración de fe de ingleses que permanecieron en Amsterdam, Holanda") (1611), arts. 20-22; "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" ("Proposiciones y conclusiones referidas a la verdadera religión cristiana") (1612-14), art. 76, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 101, 121-22, 138.

119 Dargan, *Ecclesiology*, pp. 53-57; Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, p. 90.

120 "The Faith and Practise [sic] of Thirty Congregations, Gathered according to the Primitive Pattern" ("La fe y práctica de treinta congregaciones, reunidas conforme al esquema primitivo") (1651), art. 58, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 184. Ver William L. Lumpkin, "The Baptist Doctrine of the Ministry", *Review and Expositor* 55 (July 1958): 255-59.

121 Ibíd., art. 59; First London Confession of Particular Baptists ("Primera confesión de fe de Londres de bautistas particulares") (1654), art. 38; The True Gospel-Faith ("La verdadera fe evangélica") (1654), art. 24; Somerset Particular Baptist Confesión ("Confesión de Somerset de los bautistas particulares") (1656), art. 32; Standard General Baptist Confesión ("Confesión de fe estándar de los bautistas generales") (1660), art. 16, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 184, 166-67, 195, 212, 230.

122 "The True Gospel-Faith", art. 22; Orthodox Creed of General Baptists ("Credo ortodoxo de los bautistas generales") (1679), art. 31, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 194, 319-20.

123 *The Baptist Ministry Then and Now* (Philadelphia: Judson Press, 1953), p. 25.

F. PRACTICA Y PROBLEMATICAS ACTUALES

1. *Aptitudes requeridas y ordenación al ministerio pastoral*

A veces las aptitudes requeridas para el pastorado son identificadas y afirmadas sobre la base de una exégesis de 1 Timoteo 3:1-7 y Tito 1:7-9. En otras ocasiones se afirman algunas aptitudes específicas de manera sucinta: "un llamado divino, dones especiales y el deseo de comprometerse con las tareas del ministerio."[125]

La ordenación, tal como es entendida entre los bautistas, fue definida de la siguiente manera en el contexto británico:

> La ordenación es aquel acto por el cual la iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, reconoce y confirma públicamente que un creyente cristiano ha recibido dones, ha sido llamado y ha sido separado por Dios para la obra del ministerio, y por el cual la iglesia lo comisiona en el nombre de Cristo para tal obra.[126]

Los bautistas han obedecido dos esquemas para autorizar la ordenación de pastores. Un esquema es que la ordenación sea realizada por la congregación pero con la aprobación previa de la asociación o de la unión/convención. Bajo tal procedimiento la unión o convención mantiene una lista de ministros aprobados. El otro esquema es que la ordenación dependa de la iniciativa y la decisión de la congregación, a menudo con la participación de pastores de iglesias cercanas que ayudan en el examen y en la imposición de manos.[127]

El examen del candidato a la ordenación se concentra generalmente en la conversión y el llamado al ministerio y en la doctrina cristiana básica, la ética cristiana y la práctica eclesial. La imposición de manos es hecha generalmente por todos los pastores y diáconos ordenados que estén presentes, pero puede incluir a toda la membresía de la iglesia.

La revocación de la ordenación, por ejemplo por motivos teológicos o éticos, ocurre a través de la congregación de la cual es miembro la persona ordenada.

124 Sidney Earl Mead (1904), "The Rise of the Evangelical Conception of the Ministry in America (1607-1850)", en Niebuhr y Williams, eds., *The Ministry in Historical Perspectives*, p. 231.

125 Raymond H. Bailey (1938-), "Multiple Ministries and Ordination", *Review and Expositor* 78 (Fall 1981): 535.

126 *The Meaning and Practice of Ordination among Baptists: A Report Submited to the Council for the Baptist Union of Great Britain and Ireland* (London: Carey Kingsgate Press, 1957), p. 22.

127 "Contemporary Baptist Ordination Practices", *Review and Expositor* 55 (July 1958): 275-99; John Ithel Jones (1911-80), "British Baptist Views of Ordination", *Southwestern Journal of Theology* 11 (Spring 1969): 43-55; Stewart A. Newman, "Ordination: Methods and Procedures", en ibíd., pp. 57-69; Alton Howard McEachern (1932-), *Set Apart for Service* (Nashville: Broadman Press, 1980), pp. 59-127; Bill Jim Leonard (1946-), "The Ordination Service in Baptist Churches", *Review and Expositor* 78 (Fall 1981): 549-61; Torbet, *The Baptist Ministry Then and Now*, pp. 123-32.

2. *Ordenación a otros ministerios diferentes que los de pastor o diácono*[128]

Durante el siglo XX, algunas congregaciones urbanas grandes, especialmente en los Estados Unidos de América y particularmente entre los bautistas, comenzaron a llamar y emplear a tiempo completo a hombres y mujeres para ministerio en la congregación que tenían un carácter suplementario al del pastor. Estos ministerios suplementarios o especializados se han ido diversificando, de manera que actualmente pueden incluir la educación, la música, los jóvenes, los niños, la administración, el cuidado y el aconsejamiento pastoral, el trabajo social, la visitación, la recreación, los adultos solteros, la tercera edad, el ministerio de los ómnibus y el ministerio a través de los medios. Al principio la pregunta acerca de la ordenación de estas personas no se planteaba; simplemente llevaban a cabo sus ministerios dentro del contexto de un "equipo eclesial" sin ordenación. Más tarde, tales personas comenzaron a ser ordenadas a pesar de la falta de aliento en este sentido de parte de los pastores-teólogos.[129]

La necesidad de tener ministros de tiempo completo más allá del pastor en grandes congregaciones ha sido acentuada por la multiplicación de las responsabilidades pastorales, de tal modo que ahora incluyen por lo menos las siguientes: la predicación, el cuidado y aconsejamiento pastoral, la oración intercesora, la enseñanza, el liderazgo de la adoración, la realización del bautismo y la cena del Señor, la administración eclesial, el servicio comunitario y el servicio denominacional.

3. *¿Ordenación y servicio de mujeres como pastoras?*[130]

La pregunta acerca de si las mujeres deben ejercer funciones pastorales como personas ordenadas se convirtió en un tema controvertido durante las últimas décadas del siglo XX. Aunque las iglesias pentecostales habían tenido mujeres sirviendo como pastoras desde comienzos del siglo XX,[131] en el caso de la mayoría de las denominaciones protestantes históricas fue necesaria la acción formal para posibilitar tal ministerio para las mujeres. Ahora que la Iglesia Anglicana ha tomado tal paso en 1992,[132] la mayoría de los protestantes consideran que el tema está resuelto. Por el otro lado, para la Iglesia Católica Romana,[133] la Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos de

---

[128] Bailey, "Multiple Ministries and Ordination", pp. 531-37.
[129] Hobbs, *The Baptist Faith and Message*, p. 81; W. A. Criswell, *The Doctrine of the Church* (Nashville: Convention Press, 1980), pp. 65-79.
[130] Los argumentos a favor y en contra fueron expresados ya en 1929: Charles Earle Raven (1885-1964), *Women and the Ministry* (New York: Doubleday, Doran, s.f.), pp. 77-114. El autor recibió ayuda bibliográfica de C. W. Brister.
[131] Hollenweger, *The Pentecostals*, pp. 486-89. Entre los cuáqueros y en el Movimiento de Santidad del siglo XIX en los Estados Unidos de América las mujeres desempeñaban papeles de liderazgo, aunque no se las ordenaba. Robert G. Clouse, "Introducción" a Bonnidell Clouse y Robert G. Clouse, eds., *Women in Ministry: Four Views* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989), pp. 12-13, 17-18.
[132] Trevor Barnes, "Church of England Says Yes to Women Priests", *Christianity Today*, 14 December 1992, p. 52.
[133] Haye van der Meer, S.J., *Women Priests in the Catholic Church? A Theological-Historical Investiga-*

América,[134] el Sínodo Luterano de Missouri y otros cuerpos eclesiales sigue siendo un tema abierto.[135]

Cuando comenzó a plantearse con insistencia la pregunta acerca de las mujeres en el pastorado, se realizaron estudios acerca del papel de las mujeres durante la época neotestamentaria y la era patrística.[136] Los papeles de las mujeres en el cristianismo primitivo incluyeron los de viudas, vírgenes, profetisas, diáconos (o diaconisas), mujeres casadas y mártires, si bien los estudios recientes concuerdan en que el sacerdocio clerical, una vez que había sido establecido, no incluía a las mujeres.[137]

Los principales argumentos *en contra* de la ordenación de las mujeres al ministerio pastoral tienen sus raíces en ciertos textos paulinos. En primer lugar, puesto que Pablo entendía sobre la base de Génesis 2 que en la creación la mujer provino *del* varón y fue creada *para* el varón (1 Cor. 11:12, 9), los varones ejercen una dirección [*headship*] sobre las mujeres, aunque bajo Cristo (1 Cor. 11:3). Aunque el contexto tiene que ver con la necesidad de que las mujeres en Corinto se cubrieran la cabeza, algunos entienden que la subordinación femenina implícita prohíbe el servicio de las mujeres como pastoras/predicadoras. La efectividad de tal argumento es desafiada por el hecho de que Pablo en el mismo pasaje parece aprobar que las mujeres profeticen y oren con la cabeza cubierta (1 Cor. 11:5).[138] En segundo lugar, puesto que fue

---

tion, trad. Arlene Swidler (Philadelphia: Temple University Press, 1973); Carroll Stuhlmueller, ed., *Women and Priesthood: Future Directions* (Collegeville Press, Minn.: Liturgical Press, 1978).
[134] La primera mujer en ser ordenada para el ministerio pastoral en una iglesia de los bautistas del sur de los Estados Unidos de América fue Addie Davis en agosto de 1964, según Harry Leon McBeth, "The Ordination of Women", *Review and Expositor* 78 (Fall 1981): 515, 522.
[135] Respecto de las declaraciones oficiales de varias denominaciones sobre el tema de las mujeres como pastoras o sacerdotes, ver J. Gordon Melton y Gary L. Ward, eds., *The Churches Speak on Women's Ordination: Official Statements from Religious Bodies and Ecumenical Organizations* (Detroit: Gale Research Inc., 1991).
[136] Entre los estudios anteriores estuvieron Lina Ekenstein, *The Women of the Early Christianity*, ed. rev. por Celia Roscoe (London: Faith Press, s.f.), y Charles C. Ryrie, *The Place of Women in the Church* (New York: Macmillan, 1958). Luego se sumó Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church;* Jean Laporte (1924-), *The Role of Women in Early Christianity*, Studies in Women and Religion, Tomo 7 (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1982); y Elizabeth Ann Clark (1938-), *Women in the Early Church*, Message of the Fathers of the Church, Tomo 13 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, Inc., 1983). Un revisionismo histórico feminista más virulento caracterizó a Susanne Heine (1942-), *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1987).
[137] Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, pp. 109, 112; Laporte, *The Role of Women in Early Christianity*, pp. 130-32. Según Gryson: "La razón última de la ausencia de las mujeres del sacerdocio cristiano es su ausencia entre los ancianos de la sinagoga" (p. 131).
[138] Russell Clifford Frederick Prohl (1907-60), *Woman in the Church: A Study of Woman's Place in Building the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 24-30; Margaret Eleanor Thrall, *The Ordination of Women to the Priesthood: A Study of the Biblical Evidence* (London: SCM Press, 1958), pp. 66-76: Ryrie, *The Place of Women in the Church*, pp. 71-74; Marga Bührig, "The Question of the Ordination of Women in the Light of Some New Testament Texts", en *Concerning the Ordination of Women* (Geneva: World Council of Churches, 1964), pp. 45-47; van der Meer, *Women Priests in the Catholic Church?*, pp. 15-20; John Saward *The Case against the Ordination of Women* (3a. ed. rev.; London: Church Literature Association, 1978), pp. 7-8; Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), pp. 100-116; E. Margaret Howe, *Women and Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 58-63; George W. Reid, *The Ordination of Women* (sin lugar de publicación: Biblical Reseach Institute, 1985), pp. 14-15; David S. Dockery, "The Role of Women in Worship and Ministry: Some Hermeneutical Questions", *Criswell Theological Journal* 1 (Spring 1987): 367-69; Robert Duncan Culver (1916-), "A Traditional View: Let Your

Eva y no Adán quien cedió primero a la tentación y fue engañada por la serpiente, entonces, según la amonestación paulina: "La mujer aprende en silencio, con toda sujeción; porque no permito a una mujer enseñar (*didaskein*) ni ejercer domino (*authentein*) sobre el hombre, sino estar en silencio" (1 Tim. 2:11-14).[139] En tercer lugar, Pablo amonestó específicamente a las mujeres, presumiblemente a las mujeres casadas, a que "guarden silencio (*sigastosin*) en las congregaciones" "como en todas las iglesias de los santos" "porque no se les permite hablar, sino que estén sujetas, como también lo dice la ley. Si quieren aprender acerca de alguna cosa, pregunten en casa a sus propios maridos, porque a la mujer le es impropio (*asichron*) hablar en la congregación" (1 Cor. 14:33b-35).[140] En cuarto lugar, el sacerdocio aarónico y los levitas fueron todos varones, y los Doce elegidos por Jesús fueron todos varones; por ende no hay un precedente bíblico para las pastoras y la innovación debe ser rechazada.[141] En quinto lugar, como señaló Paul King Jewett, en la oposición a la ordenación de mujeres al ministerio pastoral, aparece implícita o a veces explícitamente una visión de la masculinidad de Dios. El lenguaje masculino se aplica a Dios en la Biblia y la encarnación involucró al hombre Jesús que era varón; por ende, los ministros que como representantes de Dios lideran las iglesias deberían ser varones.[142] En sexto lugar, se ha citado el requisito "marido de una sola mujer" (1 Tim. 3:2).

Women Keep Silence", en Clouse y Clouse, eds., *Women in Ministry: Four Views*, pp. 27-32; Susan T. Foh, "A Male Leadership View: The Head of the Woman is the Man", en ibíd., pp. 85-87; Alvera Mickelsen, "An Egalitarian View: There is Neither Male Nor Female in Christ", en ibíd., pp. 192-98.

139 Prohl, *Woman in the Church*, pp. 31-35; Ryrie, *The Place of Women in the Church*, pp. 78-80; Bührig, "The Question of the Ordination of Women", pp. 51-55; van der Meer, *Women Priests in the Catholic Church?*, pp. 23-55; Howe, *Women and Church Leadership*, pp. 45-53; Reid, *The Ordination of Women*, p. 18; Paul King Jewett, *The Ordination of Women: An Essay on the Office of Christian Ministry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 60, 65; Dockery, "The Role of Women in Worship and Ministry", pp. 370-73; Culver, "A Traditional View", pp. 34-37; Foh, "A Male Leadership View", pp. 80-84; Mickelsen, "An Egalitarian View", pp. 199-204. Según Foh, *Women and the World of God*, pp. 122-28, 238-40, este texto es el único "argumento suficiente en contra de la ordenación de las mujeres". Pero Sharon Hodgin Gritz (1954-), *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9-15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century* (Lanham, Md.: University Press of America, 1991), pp. 157-58, ha concluido que la enseñanza de este texto "resultó de la particular situación en la iglesia primitiva en Efeso, una situación complicada por las influencias paganas de las creencias y de las prácticas del culto a la diosa madre Artemisa en Efeso, las cuales se habían infiltrado en la iglesia a través de maestros falsos". Agrega que este texto no está tan "determinado culturalmente" como para carecer de relevancia hoy. Más bien sugiere "que el matrimonio afecta el ministerio de una mujer casada".

140 Prohl, *Woman in the Church*, pp. 31-35; Ryrie, *The Place of Women in the Church*, pp. 74-78; Brührig, "The Question of the Ordination of Women", pp. 47-48; van der Meer, *Women Priests in the Catholic Church?*, pp. 20-23; Jewett, *The Ordination of Women*, pp. 64-67; Foh, *Women and the Word of God*, pp. 117-21; Howe, *Women and Church Leadership*, pp. 58-63; Reid, *The Ordination of Women*, pp. 15-17; Dockery, "The Role of Women in Worship and Ministry", pp. 369-70; Culver, "A Traditional View", pp. 32-34; Foh, "A Male Leadership View", pp. 84-85; Mickelsen, "An Egalitarian View", pp. 198-99.

141 Saward, *The Case against the Ordination of Women*, pp. 14-15; Stanley Hamilton Atkins (1912-), "The Theological Case against Women's Ordination", en Michael P. Hamilton y Nancy S. Montgomery, eds., *The Ordination of Women: Pro and Con* (New York: Morehouse-Barlow Co., 1975), pp. 19, 22-24; van der Meer, *Women Priests in the Catholic Church?*, pp. 10-15; Jewett, *The Ordination of Women*, pp. 32-35.

142 Jewett, *The Ordination of Women*, pp. 26-35. Jewett cita y refuta a C. S. Lewis, "Priestesses in the Church?", en *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, eds. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 234-39; y Eric Lionel Mascall (1905-), "Women and the Priesthood of the Church", en Michael Bruce y Gervase E. Duffield, eds., *Why Not! Priesthood and the Ministry of Women* (Appleford, U.K.: Marcham Manor Press, 1972), pp. 111-14.

Los principales argumentos *a favor* de la ordenación de las mujeres al ministerio pastoral se basan más sobre los que David Samuel Dockery (1952-) ha llamado "los pasajes descriptivos" del Nuevo Testamento relativos al tema antes que sobre "los pasajes didácticos".[143] En primer lugar, las mujeres tuvieron funciones significativas de liderazgo o de ministerio tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos. Dos de los libros del Antiguo Testamento "llevan el nombre de las mujeres cuyas historias relatan: Rut y Ester".[144] Cuatro mujeres son llamadas "profetas" o "profetisas" en el Antiguo Testamento: María (Exo. 15:20), Débora (Jue. 4:4), Hulda (2 Rey. 22:14) y Noadía (Neh. 6:14).[145] El Talmud también se refiere a Sara, Ana, Abigail y Ester como "profetisas".[146] La "profetisa" es "la única función ministerial reconocida explícitamente para las mujeres en el Antiguo Testamento".[147] Atalía fue reina de Judá (2 Rey. 11:3, 20; 2 Crón. 22:12, 21).

> Tres mujeres experimentaron teofanías: Agar [Gén. 16:7; 21:17], Sara [Gén. 18:9] y la esposa de Manoa [Jue. 13:3-5, 9, 22]. Las mujeres, así como los hombres, hacían los votos para ser nazareas y ayudaban en la ofrenda del sacrificio [Núm. 6:2, 13-21]. Se les permitía a las mujeres ministrar en la puerta del santuario [Exo. 38:8; 1 Sam. 2:22]. También participaban en los grandes coros y procesiones en el templo [Sal. 68:25; Esd. 2:65; Neh. 7:67; 1 Crón. 25:5-7].[148]

Joel anticipó que las mujeres tanto como los varones profetizarían cuando el Espíritu del Señor fuera derramado (2:28, 29).

En el Nuevo Testamento, Ana, "que todavía pertenece a la antigua economía de la salvación",[149] es llamada "profetisa"(Luc. 2:36). Ciertas mujeres siguieron a Jesús junto con los Doce, contribuyendo al sostenimiento del grupo (Luc. 8:1-3). Las mujeres estuvieron presentes en el momento de la muerte de Jesús (Mar. 15:40, 41 par.) y de su entierro (Mar. 15:47 y par.), y "hallaron la tumba vacía..., encontraron al Cristo resucitado o a su ángel y anunciaron la noticia a sus discípulos incrédulos" (Mar. 16:1-11; Mat. 28:1-10; Luc. 24:1-11; Juan 20:1, 2, 11-18).[150] Las cuatro hijas solteras de Felipe el evangelista "profetizaban" (Hech. 21:9). Febe es identificada como "*diakonos* de la iglesia que está en Cencrea", el puerto de Corinto, y como ayudante (*prostatis*) de muchos, incluido Pablo (Rom. 16:1, 2). Algunos han interpretado la palabra *diakonos* como sierva o ministro en general, mientras que otros han entendido el vocablo como "diaconisa". Quizá Albrecht Oepke tuviera razón al afirmar: "La descripción de Febe como *diakonos* de la iglesia en Cencrea indica el punto en que el carisma original se está tornando un oficio."[151] Prisca (Priscila) y

---

143 "The Role of Women in Worship and Ministry", pp. 365-75.

144 Prohl, *Woman in the Church*, p. 65.

145 André Dumas, "Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church", en *Concerning the Ordination of Women*, p. 19.

146 Megilloth 14a, en Morris Adler, *The World of the Talmud* (2a. ed.; New York: Schocken Books, 1963), p. 123.

147 Dumas, "Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church", p. 19.

148 Prohl, *Women in the Church*, pp. 65-66.

149 Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, p. 1.

150 Ibíd., p. 2.

151 "gyne", en Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:787.

su esposo fueron denominados "colaboradores" (*sunergous*) por Pablo (Rom. 16:3). Evodia y Síntique estaban entre los "colaboradores" de Pablo (Fil. 4: 2, 3). Ya se ha hecho mención de la compañía de las viudas.[152]

En segundo lugar, el "no hay varón ni mujer" de Gálatas 3:28 ha sido tomado como un apoyo para la ordenación y el servicio de las mujeres como pastoras. Para E. Margaret Howe, el texto "es la visión neotestamentaria más profunda acerca de la posición respectiva de varones y mujeres en la comunidad cristiana", demostrando que "el mensaje de Cristo... fue el gran 'igualador'".[153] Según Alvera Mickelsen, el texto significa que "los varones y las mujeres han de predicar. Los varones y las mujeres han de hacer discípulos. Los varones y las mujeres han de ministrar con los dones del Espíritu y el fruto del Espíritu... Los gálatas habían perdido de vista esta libertad."[154] Para Walter Lewis Liefeld (1927-) Gálatas 3:28 provee "un contraste con la posición inferior usualmente conferida a las mujeres en la época de Pablo". Se "aplica a las relaciones sociales dentro de la iglesia y no meramente al ámbito espiritual de la soteriología" pero "no significa que se borren todas las distinciones".[155]

En tercer lugar, puesto que el Espíritu Santo es soberano en otorgar dones espirituales (1 Cor. 12:11), el Espíritu tiene la libertad de otorgar dones a las mujeres y llamarlas al ministerio pastoral. Por ende, la iglesia contemporánea debería estar lista y dispuesta a reconocerlo.[156] Por otra parte, las iglesias que subrayan la necesidad de un llamado interior o divino al ministerio con respecto a los varones no pueden ignorar o rechazar consistentemente las reivindicaciones de las mujeres que han recibido tal llamado. En cuarto lugar, tanto en el pasado como en el presente, las mujeres han servido eficazmente como pastoras.[157] En quinto lugar, que las mujeres sean excluidas del ejercicio del ministerio de predicación/pastoral significa que vastos dones y recursos permanecerán sin utilización en las iglesias.[158]

Han sido expresadas posiciones intermedias con respecto a la ordenación y el servicio de mujeres como pastoras. Por ejemplo, Susan T. Foh, en un contexto presbiteriano, ha concluido que, mientras que las mujeres no pueden servir como ancianos (es decir, como quienes tienen el oficio de enseñar y gobernar), pueden asistir en los cultos de adoración y servir como maestras de la escuela dominical y como diáconos.[159] Liefeld, interpretando la imposición

---

152 Ver arriba, II, C, 3.
153 *Women and Church Leadership*, p. 63.
154 "An Egalitarian View", p. 205.
155 "A Plural Ministry View: Your Sons and Your Daughters Shall Prophesy", en Clouse y Clouse, eds., *Women in Ministry: Four Views*, p. 139. El punto de vista de la "soteriología solamente" ha sido adoptada por Foh, *Women and the Word of God*, pp. 140-43, quien ha interpretado el texto para referirse a "la relación del cristiano con Dios" y la "unicidad en Cristo".
156 Marianne Hoffmann Micks (1923-), "The Theological Case for Women's Ordination", en Hamilton y Montgomery, eds., *The Ordination of Women: Pro and Con*, pp. 11-14.
157 Mickelsen, "An Egalitarian View", pp. 174-77.
158 Prohl, *Woman in the Church*, pp. 79-80; Letha Dawson Scanzoni (1935-) y Nancy Ann Hardesty (1941-), *All We're Meant to be: A Biblical Approach to Women's Liberation* (Waco, Tex.: Word Books, 1975), pp. 177-81. Foh, *Women and the Word of God*, pp. 244-45, ha respondido a este argumento.
159 "A Male Leadership View", pp. 94-102.

de manos en el Nuevo Testamento como iniciación al servicio y no como otorgamiento de autoridad sobre otros, y entendiendo 1 Timoteo 2:12 como la prohibición al uso de excesiva autoridad, intentó quitar barreras "a los ministerios normales de las mujeres".[160]

4. *Ejercicio pastoral y autoritarismo pastoral*

La importante función del pastor frente a la grey está siendo amenazada hoy, especialmente en las iglesias bautistas, por lo menos desde dos frentes. En primer lugar, el ejercicio pastoral extremadamente corto de muchos pastores en una congregación dada, junto con la rápida movilidad de un pastorado al siguiente, inhibe el cultivo de una relación profunda de confianza mutua entre el pastor y la grey.[161] A menudo, el breve pastorado se relaciona con el multifacético problema de la resolución de conflictos en la iglesia.[162] Demasiado a menudo la renuncia o la expulsión de un pastor se debe a la inmoralidad sexual.

En segundo lugar, la asunción de pastores de una autoridad indebida sobre la congregación de manera que se instala un autoritarismo pastoral, justificado a menudo en función de la eficiencia, tiende a significar la sustitución del temor y/o el resentimiento en lugar de la confianza en el liderazgo pastoral, así como a excluir a los miembros de la iglesia de las decisiones de la congregación.[163]

5. *La ordenación pastoral y el ecumenismo*

La ordenación al ministerio pastoral se tornó durante el siglo XX un tema ecuménico. Son cruciales para el tema las doctrinas de la sucesión apostólica, de las llamadas tres órdenes esenciales (obispo, presbítero/sacerdote, diácono) y de la ordenación en cuanto sacramento o cuasisacramento. Para quienes defienden la sucesión apostólica, los ministerios pastorales de quienes están fuera de esa sucesión tienden a ser vistos como nulos o no plenamente válidos. Por otra parte, el reconocimiento de un ministerio válido tiende a ser un requisito para la intercomunión o la observancia de la cena del Señor a tra-

---

160 "A Plural Ministry View", pp. 144-51. Respecto de una revisión de los problemas prácticos que acompañan la asunción por parte de las mujeres de la función pastoral, especialmente los problemas que tienen que ver con actitudes, ver Oren John Eldred (1928-), *Women Pastors: If God Calls, Why Not the Church?* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1981).
161 Rolo Dwayne Conner (1938-), *Called to Stay: Keys to a Longer Pastorate in a Southern Baptist Church* (Nashville: Convention Press, 1987); Brooks Russell Faulkner (1935-), *Forced Termination: Redemptive Options for Ministers and Churches* (Nashville: Broadman Press, 1986).
162 Speed Leas (1937-) y Paul Kittlaus (1934-), *Church Fights: Managing Conflict in the Local Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1973); John Michael Miller (1939-), *The Contentious Community: Constructive Conflict in the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1978); John Thomas Wallace, Jr. (1920-), *Control in Conflict* (Nashville: Broadman Press, 1982); Larry Lee McSwain (1940-) y William Charles Treadwell, Jr. (1932-), *Conflict Ministry in the Church* (Nashville: Broadman Press, 1981); Paul D. L. Avis, *Authority, Leadership, and Conflict in the Church* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992).
163 Franklin M. Segler, "Theological Foundations for Ministry", *Southwestern Journal of Theology* 29 (Spring 1987): 5-18; Wayne E. Oates, "The Marks of a Christian Leader", en ibíd., pp. 19-22; Robert Dennis Dale (1940-), "Leadership-Followship: The Church's Challenge", en ibíd., pp. 23-28.

vés de líneas denominacionales. No obstante, también es cierto que las denominaciones no episcopales normalmente requieren la reordenación de quien quiera servir como pastor en sus filas. Estos temas han sido reexaminados en las estructuras ecuménicas y en diálogos bilaterales.[164]

6. La naturaleza del diaconado

Aquí consideraremos el ministerio de los diáconos en las iglesias libres, especialmente en la tradición bautista, antes que el oficio de diácono tal como es entendido en la tradición episcopal/jerárquica. Las confesiones de fe bautistas del siglo XVII indican que los diáconos habían de cuidar a los pobres y a los enfermos.[165] Entre los bautistas de Charleston (Carolina del Sur, Estados Unidos de América) los diáconos debían tratar "los asuntos seculares de la iglesia". Charleston estuvo de acuerdo con John Gill en que los diáconos eran responsables de tres mesas: "'la mesa del Señor'" (cena del Señor), "'la mesa del ministro'" (sostenimiento pastoral) y la mesa de los pobres.[166] En 1846 Robert Boyte Crawford Howell (1801-68) enseñó que los diáconos "se encargan de todos los asuntos seculares del reino de Cristo"o de las *temporalidades* de la iglesia, es decir, de su "propiedad" y "tesoro". Howell denominó "directorio" a los diáconos.[167] A partir de fines de la década de 1920, los autores de libros sobre el diaconado, de entre los bautistas del sur, comenzaron a subrayar que los diáconos deberían "reforzar" al pastor en su ministerio espiritual a la vez que cuidaban las temporalidades.[168] Esta tendencia se tornó más pronunciada con Howard B. Foshee (1925-) en 1968.[169] Se ha ido haciendo más y más hincapié sobre las funciones de servicio y ministerial de los diáconos; en consecuencia, los diáconos han de proclamar, cuidar y ejercer el liderazgo.[170]

---

164 Ervin Peter Young Simpson (1911-), *Ordination and Christian Unity* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1966); John Robert Wright (1936-), "Ordination in the Ecumenical Movement", *Review and Expositor* 78 (Fall 1981): 497-514; Louis William Countryman (1941-), *The Language of Ordination: Ministry in an Ecumenical Context* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992).

165 "Short Confession of Faith in XX Articles by John Smyth" ("Breve confesión de fe en veinte artículos por John Smyth") (1609), art. 16, "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" (1611), art. 20; "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" (1612-14), art. 76, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 101, 121-22, 138.

166 *A Summary of Church-Dicipline* [sic]) (1774), 2.2, en Garrett, *Baptist Church Discipline*, pp. 33-34.

167 *The Deaconship: Its Nature, Qualifications, Relations, and Duties* (Philadelphia: American Baptist Publication Society), pp. 18, 23, 30-31; ver asimismo Prince Emmanuel Burroughs (1871-1948), *Honoring the Deaconship* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1929), esp. pp. 22-28, 48-52, 73-103, quien defendió los deberes de los diáconos con respecto a las finanzas pero hizo hincapié también en el evangelismo personal y el apoyo misionero.

168 John Thompson Henderson (1858-), *The Office of Deacon* (Knoxville: Baptist Brotherhood of the South, 1928), esp. pp. 11-17; Gaines Stanley Dobbins (1886-1978), *Baptist Churches in Action: A Study of New Testament Principles and Modern Methods of Application* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1929), pp. 113-15; Montraville Walter Egerton (1897-), *A Functioning Deacon in a New Testament Church: A Modern Problem, a Spiritual Emphasis* (Knoxville?: Author? 1953?).

169 *The Ministry of the Deacon* (Nashville: Convention Press, s.f.), esp. pp. 23-29, 32-33, 38-83.

170 Charles W. Deweese, *The Emerging Role of Deacons* (Nashville: Broadman Press, 1979), esp. pp. 49-59; Henry Webb (1937-), *Diáconos: Siervos ejemplares en la iglesia.* Trad. Rubén O. Zorzoli (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1983); Homer D. Carter, *Equipping Deacons in Caring Skills* (Nashville: Convention Press, 1980); Robert L. Sheffield (1939-), *The Ministry of Baptist Deacons* (Nashville: Convention Press, 1990). Respecto de una elaboración, ver el escrito del presente autor "Deacons for What? The Evidence of Tradition", *Hawaii Baptist*, September 1991, pp. 3, 6.

7. Aptitudes requeridas y ejercicio del diaconado

Las aptitudes requeridas de los diáconos en la Biblia se hallan indiscutiblemente en 1 Timoteo 3:8-12. En el caso de quienes identifican con el diaconado a los siete elegidos por la iglesia de Jerusalén, debe agregarse Hechos 6:3 y quienes interpretan *gunaikas* en 1 Timoteo 3:11 como referencia a mujeres diáconos en contraposición a esposas de diáconos, tal texto debe referirse como indicación de las aptitudes requeridas de las diaconisas.

A través de la mayor parte de la historia de los bautistas, los diáconos fueron elegidos y ordenados para toda una vida de servicio, a no ser que surgiera algún incidente de disciplina eclesial. Sin embargo, durante el siglo XX, las grandes congregaciones urbanas han adoptado procedimientos que contemplan la rotación de los diáconos en el servicio activo.[171]

8. ¿Ordenación y servicio de mujeres como diáconos?

Aunque las primeras iglesias bautistas generales en la Inglaterra del siglo XVII aparentemente tenían diáconos mujeres,[172] el diaconado masculino prevaleció entre las iglesias bautistas con pocas excepciones hasta el último tercio del siglo XX. Hoy la ordenación y el servicio de las mujeres como diáconos se ha tornado un tema controvertido.

Quienes se oponen a las mujeres como diáconos han citado el texto "maridos de una sola mujer" (1 Tim. 3:12a), han notado que los siete eran todos varones (Hech. 6:5) y han sostenido que la sumisión de las esposas a sus maridos "en todo" en cuanto son "cabeza de la esposa" (Ef. 5:22-24) no permite que tales esposas sirvan como diáconos, pues los diáconos han de "gobernar... sus propias casas"(1 Tim. 3:12b).

Quienes defienden la ordenación y el servicio de las mujeres como diáconos han citado Gálatas 3:28, han considerado que Febe (Rom. 16:1) fue diácono o diaconisa, han interpretado *gunaikas* en 1 Timoteo 3:11 como referido a diáconos mujeres y han señalado que el Nuevo Testamento no incluye prohibición alguna acerca del servicio de las mujeres como diáconos.[173]

9. ¿Ancianos gobernantes?

Con raíces en el cuádruple ministerio propuesto por Juan Calvino, el oficio del anciano gobernante ha tenido un papel prominente en las iglesias

---

171 Henderson, *The Office of Deacon*, pp. 56-66; Dobbins, *Baptist Churches in Action*, p. 114.

172 "Short Confession of Faith in XX Articles by John Smyth" (1609), art. 16; "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" (1611), art. 20; "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" (1612-14), art. 76, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 101, 121-22, 138.

173 "Some Arguments Used for and against Ordination of Women as Deacons", *Alabama Baptist*, 21 September 1989, p. 3; Dockery, "The Role of Women in Worship and Ministry", pp. 374-75; Deweese, *The Emerging Role of Deacons*, pp. 49, 52-53, 58.

presbiteriana y reformada.[174] "El 'ancianazgo' es quizá la característica más distintiva de aquellas iglesias de la Reforma que siguen la tradición calvinista".[175] Al distinguir los "ancianos gobernantes" de los "ancianos maestros", el presbiterianismo ha identificado a los segundos con los "ministros" u "obispos" (es decir, pastores), de manera que el término "anciano" puede aplicarse en la práctica exclusivamente a los primeros.[176] El pastor y los ancianos constituyen la sesión en una iglesia presbiteriana local, y la sesión es responsable "por el desarrollo de la vida espiritual de la iglesia y de sus miembros", por "el ingreso y el despido de los miembros", y por "la administración de la cena del Señor".[177]

En épocas recientes algunas iglesias de los bautistas del sur de los Estados Unidos de América han elegido, ordenado y utilizado "ancianos". Esto ha ocurrido a pesar del hecho de que la congregación bautista general de Thomas Helwys rechazó específicamente a dos tipos de "ancianos" y retuvo solamente "los que especialmente nutren las almas de la grey",[178] así como del hecho de que la Segunda Confesión de Londres de los bautistas particulares (1677) consideró como términos equivalentes a "ancianos", "obispos" y "pastores".[179] La adopción bautista reciente del "ancianazgo" probablemente haya sido influenciada por escritos de pastores de iglesias independientes y de otros autores que han adoptado y defendido el oficio presbiteriano de los "ancianos".[180] También se ha expresado resistencia a esta tendencia bautista reciente.[181]

En resumen, en nuestra discusión del ministerio general de todos los miembros de la iglesia nos hemos concentrado sobre la doctrina bíblica del sacerdocio del pueblo de Dios, prestando atención en primer lugar a Exodo 19:5, 6 y luego a tres textos neotestamentarios clave: 1 Pedro 2:4-19; Apocalipsis 1:5b, 6 y Apocalipsis 5:9, 10. El sacerdocio de todos los cristianos fue retenido en la edad patrística, perdido en gran medida durante el período medieval y recuperado por Lutero y otros. Se ha sostenido que debe significar la ofrenda de diversos sacrificios espirituales antes que el acceso directo a Dios. El ministerio ordenado de las iglesias tiene sus raíces en las funciones veterotestamentarias de los líderes y ocasiones en que el liderazgo fue separado, pero la ordenación a los ministerios cristianos probablemente no se derive del judaísmo intertestamentario. En el Nuevo Testamento hemos considerado el empleo que hizo Jesús de los Doce, los dones espirituales, los oficios de la iglesia y la imposición de manos. También hemos examinado la sucesión apostólica y los tres oficios católicos (obispo, sacerdote, diácono), los esquemas de la Reforma referidos al oficio pastoral y el ministerio ordenado dual entre los bautistas. Adicionalmente, hemos planteado cuidadosamente las posturas contemporáneas relacionadas con la ordenación de mujeres como pastoras y como diáconos, y hemos revisado la naturaleza de los diáconos y la viabilidad de los ancianos gobernantes.

Del ministerio de las iglesias pasaremos a continuación al gobierno eclesial.

174 Cleland Boyd McAfee (1866-1944), *The Ruling Elder: His Duties and His Opportunities* (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1931); George David Henderson (1888-1957), *The Scottish Ruling Elder* (London: James Clarke and Co., 1935); Paul S. Wright, *The Duties of the Ruling Elder* (Philadelphia: Westminster Press, 1957).
175 Henderson, *The Scottish Ruling Elder*, p. 11.
176 McAfee, *The Ruling Elder*, pp. 5-6.
177 Ibíd., pp. 53-65.
178 "A Declaration of Faith of English Peolple Remaining at Amsterdam in Holland", arts. 20-21, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 121-22.
179 26.8-11, en ibíd., pp. 287-88. En relación con el rechazo del gobierno de los ancianos por parte de un congregacionalista, ver Wardlaw, *Congregational Independency in Contradistinction to Episcopacy and Presbyterianism*, pp. 174-219 y por parte de un bautista, ver Elias Henry Johnson (1841-1906), *Outline of Systematic Theology* (2a. ed.; Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1895), p. 368.
180 Rousas Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973), 1:748-50; John F. MacArthur, Jr., *Church Leadership* (Chicago: Moody Press, 1989), un estudio de 1 Timoteo 3:1-12. Según MacArthur, p. 21: "Cristo les otorga a los ancianos la autoridad para gobernar en su representación usando su Palabra. La iglesia no debe ser gobernada por su congregación sino por aquellos a los cuales Dios llama para dicha tarea."
181 Glenn Elliot Hickey (1931-), "Faulty Interpretation", *Arkansas Baptist Newsmagazine*, 19 October 1989, p. 5.

76

EL GOBIERNO ECLESIAL; LA ADORACION DE LAS IGLESIAS

Si la iglesia de Jesucristo ha de ser identificada como el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y la comunión del Espíritu Santo, ¿por qué habrían de ser importantes los métodos o los procedimientos por los cuales las expresiones particulares de la iglesia conducen sus asuntos y toman sus decisiones? Esto se debe parcialmente al aspecto muy humano de la iglesia como sociedad ordenada viviendo sobre la tierra en un período cronológico específico dentro de la historia.

El Nuevo Testamento no prescribe ni ordena un sistema detallado de gobierno eclesial.[1] De hecho: "La genialidad de la iglesia consiste en que no tiene un esquema de gobierno que sea una garantía de su salud ni menos aun de su supervivencia. Como el Israel del Antiguo Testamento, la iglesia sobrevive debido a su infinita facultad de adaptación."[2] Las diversas modalidades posbíblicas podrían defenderse a través de citas de textos específicos o de diversos textos del Nuevo Testamento, pero otros modos de gobierno eclesial podrían ser defendidos igualmente sobre la base de otro texto o alguna otra combinación de textos.[3]

Precisamos examinar estos diversos modos de gobierno, antes de proceder al tema de la adoración eclesial de Dios.

---

[1] Sin embargo, han existido intentos de demostrar que el Nuevo Testamento prescribe un modo de gobierno eclesial. Samuel Davidson (1806-98), *The Ecclesiastical Polity of the New Testament Unfolded,* and Its *Points of Coincidence or Disagreement with Prevailing Systems Indicated* (2a. ed.; London: Jackson and Walford, 1854), Wardlaw, *Congregational Independency in Contradiction to Episcopacy and Presbyterianism* y William Williams (1821-77), *Apostolical Church Polity* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, s.f.), concluyeron que el gobierno eclesial congregacional era practicado en el Nuevo Testamento, aunque no hubiera sido establecido para siempre. George Andrew Jacob (1807-96), *The Ecclesiastical Polity of the New Testament: A Study for the Present Crisis in the Church of England* (New York: T. Whittaker, 1872), pp. 35-83, esp. 66-67, 78, sosteniendo que "el Ministerio de los Dones" precedió al "Ministerio de las Ordenes", argumentó que el episcopado no existía en la era apostólica pero que probablemente surgió antes del "final del siglo II".

[2] Francis Peter Cotterell (1903-), "The Ministry: Time for Reformation; An Independent Perspective", en Beasley-Murray, ed., *Anyone for Ordination?*, p. 38.

[3] William Roy McNutt (1879-?), *Polity and Practice in Baptist Churches* (Philadelphia: Judson Press, 1935), p. 18., escribiendo sobre el Nuevo Testamento, comentó: "*Hay una variedad* de gobiernos eclesiales diferentes, presentes embriónicamente. ¡Las raíces de lo congregacional, lo presbiteriano y lo episcopal están a la vista; otras modalidades pueden ser halladas si se excava un poco, cosa que ha sucedido!"

I. GOBIERNO ECLESIAL

A. UNA CLASIFICACION INNOVADORA DE LOS GOBIERNOS

Dale Moody ofreció un método inusual para clasificar las "estructuras" o modalidades históricas del gobierno eclesial. En primer lugar, durante la época prenicena, los obispos en las "grandes" ciudades ("metropolitanos") llegaron a ser el centro de gravedad del gobierno eclesial en el contexto del Imperio Romano. En segundo lugar, desde el Primer Concilio Ecuménico, Nicea I (325), hasta el Concilio Vaticano II (1962-65), el cristianismo occidental o latino tendió a ser gobernado a través de concilios ecuménicos, si bien en siglos posteriores esta modalidad fue modificada por el aumento de la autoridad papal. La ortodoxia oriental siguió reivindicando la autoridad no compartida de los primeros siete concilios ecuménicos, Nicea I a Nicea II (787). En tercer lugar, luego de la Reforma protestante, el gobierno eclesial tendió a ser ejercido dentro del protestantismo por medio de los diversos cuerpos eclesiales confesionales o denominacionales. Por consiguiente, según Moody, han existido estructuras "metropolitanas", "conciliares" y "denominacionales".[4] Tal clasificación tiene la ventaja de tomar en serio las épocas o eras de la historia del cristianismo, pero no presta suficiente atención al papel del papado, a las diferencias entre los gobiernos eclesiales católico romano y ortodoxo oriental, y a las considerables diferencias respecto al gobierno eclesial entre los protestantes.

B. LA CLASIFICACION TRADICIONAL DE LOS GOBIERNOS ECLESIALES

Entre los autores bautistas que han identificado los principales métodos o modos del gobierno eclesial ha sido corriente una triple clasificación: primera, el gobierno de la "prelacía" o "episcopal", es decir, el gobierno a través de prelados u obispos; segunda, el gobierno de los presbíteros o "presbiteriano" o "conectivo", es decir, el gobierno a través de sesiones, presbiterios, sínodos y asambleas; y tercera, el gobierno "congregacional" o "independiente", es decir, el gobierno a través de la congregación local.[5] Aunque puede ser útil en cuanto se centra en la manera de tomar decisiones y en el ejercicio de la autoridad eclesial, esta clasificación no identifica los aspectos únicos del gobierno eclesial católico romano ni las diferencias entre el gobierno eclesial católico romano y el gobierno llamado "episcopal". Por otra parte, usando esta triple distinción, las principales modalidades del gobierno eclesial pue-

---

[4] *The Word of Truth*, pp. 433-40.

[5] J. M. Pendleton, *Church Manual Designed for the Use of Baptist Churches* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1867), pp. 101-17; reimpr., *Baptist Church Manual* (Nashville: Broadman Press, 1966), pp. 100-16; Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, pp. 143-44; Dargan, *Ecclesiology*, pp. 17-24; Dana y Sipes, *A Manual of Ecclesiology*, pp. 144-49; y Allen Willis Graves (1915-91), *A Church at Work: A Handbook of Church Polity* (Nashville: Convention Press, 1972) pp. 37-40. Graves mencionó asimismo el gobierno eclesial "libre" de los cuáqueros.

den no estar representadas muy completa o perfectamente en su manifestación histórica o contemporánea porque ha existido una fusión de tipologías.[6]

C. UNA CLASIFICACION MAS PRECISA DE LOS GOBIERNOS ECLESIALES

La mejor solución parece, pues, proponer una clasificación cuádruple de los modos de gobierno eclesial y examinar la naturaleza y la defensa de cada tipología. Tal clasificación no es nueva.[7]

1. *Gobierno eclesial papal*

El concepto católico romano del gobierno eclesial hace referencia a Mateo 16:18, 19:

> Mas yo también te digo que tú eres Pedro; y sobre esta roca edificaré mi iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del reino de los cielos. Todo lo que ates en la tierra habrá sido atado en el cielo, y lo que desates en la tierra habrá sido desatado en los cielos.

Se interpreta que esta "roca" es Pedro mismo en cuanto el primero en rango entre los Doce. El dicho se toma como indicación de que Jesús otorgó tal primacía a Pedro. Las "llaves" son entendidas como referencia a la autoridad y no solamente al perdón de pecados. Por otra parte, la admonición de Jesús a Pedro a los efectos de que fortalezca a sus "hermanos" (Luc. 22:32) es tomada como un dicho con importancia eclesiológica de largo alcance.

Pueden ser identificadas las partes constitutivas del punto de vista papal. En primer lugar, se afirma que Jesús le otorgó a Pedro la primacía de honor y autoridad sobre los otros once discípulos. En segundo lugar, la primacía de Pedro en cuanto obispo de Roma (Papa) fue y es transmitida a sus sucesores en el obispado de Roma, y por ende la Iglesia de Roma tiene la primacía sobre todas las demás iglesias. En tercer lugar, el Papa en su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, cuando define temas de doctrina y moral, tiene la prerrogativa de la infalibilidad y no hay apelación frente a sus definiciones (Concilio Vaticano I). En cuarto lugar, la enseñanza y la autoridad gobernante de los once restantes discípulos fue y es transmitida a sus sucesores, los obispos, quienes ejercen una autoridad colegiada, especialmente en los concilios ecuménicos (Concilio Vaticano II). En quinto lugar, el colegio cardenalicio, cuyos miembros son nombrados por los Papas, eligen al nuevo Papa y como individuos sus miembros pueden ser cabezas administrativas de los departamentos de la administración vaticana, que son llamados "congregaciones".[8]

2. *Gobierno eclesial episcopal*

A favor del gobierno eclesial episcopal se hace referencia al hecho de que Pablo y Bernabé, hacia el final del primer viaje misionero, constituyeron (*kat' cheirotonesantes*) "ancianos para ellos en cada iglesia" (*kat'ekklesian*) (Hech. 14:23), al papel de liderazgo ejercido por Jacobo (Santiago) en la iglesia en Jerusalén (Hech. 15:13) y las instrucciones de Pablo a Tito a los efectos de que estableciera "ancianos en cada ciudad" de Creta (Tito 1:5).

El gobierno eclesial episcopal se construye sobre el obispo diocesano, encuéntrese o no tal oficio singular en los libros del Nuevo Testamento. Los obispos son considerados sucesores de los Doce en sucesión ininterrumpida. Los obispos son un cuerpo casi independiente de maestros/sobreveedores.

Existen, por supuesto, diferencias entre las denominaciones que practican algún tipo de gobierno eclesial episcopal. En las iglesias ortodoxas orientales, el patriarca de Constantinopla es el *primus inter pares* ("el primero entre sus semejantes") y juntamente con otros cuatro patriarcas forma una pentarquía.[9] En la tradición anglicana la sucesión apostólica se retiene y defiende, pero en algunos casos el laicado está bien representado junto con los obispos y los sacerdotes en las altas estructuras eclesiales.[10] El luteranismo escandinavo ha retenido el título y el oficio de "obispo" pero con pretensiones menos claras respecto de la sucesión apostólica.[11] En el metodismo, el obispo, consagrado pero no ordenado como tal, sin pretensiones de sucesión apostólica, funciona con la conferencia anual y a través de ella.[12]

Entre las obligaciones ejercidas normalmente por los obispos está la ordenación de sacerdotes (o ancianos), la ubicación de sacerdotes (o ancianos) en sus cargos pastorales, la confirmación de los bautizados, la preservación y la enseñanza de la verdadera doctrina y el ejercicio de la disciplina.

---

[6] Muy diferente fue la clasificación de un autor pentecostal, Paul Dugas, *A Biblical Approach to Theological Church Government* (Portland, Ore.: Apostolic Book Publishers, 197?), pp. 23-89, quien identificó cinco modos: la "dictadura" ("el gobierno de un solo hombre"), el "comunismo" (gobierno eclesial de los ancianos"), la "monarquía" ("gobierno eclesial hereditario"), la "democracia" (gobierno eclesial congregacional o laico) y la "teocracia" (gobierno eclesial de Cristo entendido como el principal pastor, a través de un vicepastor que nombra al resto de los funcionarios eclesiales). Dugas prefería este último.

[7] Fue utilizada por James Bannerman (1807-68), *The Church of Christ: A Treatise on the Nature, Powers, Ordiances, Discipline, and Government of the Christian Church,* 2 tomos (ed. rep.; London: Banner of Truth Trust, 1960; primero publ., 1868), 2:245-331 y John Adam Kern (1846-1926), *A Study of Christianity As Organized* (3a. ed.; Nashville: Cokesbury Press, 1928; primero publ. 1910), pp. 373-544.

[8] Aelred Graham, O.S.B., "The Church on Earth", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church,* pp. 710-26. Hans Urs von Balthasar (1905-), *The Office of Peter and the Structure of the Church,* trad. Andrée Emery (San Francisco: Ignatius Press, 1986), pp. 60-89, ha rechazado diversas posibles alternativas al gobierno eclesial papal: (1) "Un Papa, pero no éste" (Consejos de Constanza y Basilea; galicanismo; jansenismo y la iglesia separatista de Utrecht). (2) "Un papado como el de antaño" (ortodoxia oriental, incluyendo los eslavófilos; anglocatólicos; católicos antiguos; Rudolf Sohm). Y (3) "Pedro sí, pero el Papa no" (Alfred Loisy; Albert Schweitzer; Oscar Cullmann).

[9] Ware, *The Orthodox Church,* pp. 34-35.

[10] Kenneth Escott Kirk (1886-1954), "The Apostolic Ministry", en Kirk, ed., *The Aposotolic Ministry,* pp. 1-52; Leon Morris, "Church, Nature and Government of (Episcopalian View)", en *The Encyclopedia of Christianity* (Marshallton, Del.: National Foundation for Christian Education, 1968), 2:482-87, reimpreso en Erickson, ed., *The New Life,* pp. 311-15.

[11] Kern, *A Study of Christianity as Organized,* pp. 463-69.

[12] Kern, *A Study of Christianity as Organized,* pp. 47-88. 493-520; Gerald F. Moede, *The Office of Bishop in Methodism: Its History and Development* (Zurich: Gotthelf Verlag; New York: Abingdon Press, 1964).

3. Gobierno eclesial presbiteriano

Los defensores del gobierno eclesial presbiteriano, que tiene sus raíces en los ancianos de las sinagogas judías, apelan a ciertos textos del Nuevo Testamento que mencionan a los ancianos: Hechos 11:30; 15:6, 22; 16:4; 20:17; 21:18; 1 Timoteo 4:14; 5:17, 19; Tito 1:5; Santiago 5:14; y 1 Pedro 5:1-5. Los términos "anciano" y "obispo" son considerados como referencia al mismo oficio. Del mismo modo, "pastor" y "maestro", tal como aparece en Efesios 4:11, son entendidos como referencia al mismo oficio. Por consiguiente, los oficios de Calvino han sido reducidos a tres: pastor-maestro, ancianos y diáconos.[13]

La autoridad descansa en miembros elegidos y representativos que constituyen los cuerpos gobernantes. Según Louis Berkhof, estos cuerpos

> son el consistorio [sesión], el presbiterio [*classis*] , los sínodos, y en algunos casos la asamblea general. El consistorio se integra con el ministerio (o ministros) y los ancianos de la iglesia local. El presbiterio se compone de un ministro y un anciano por cada iglesia local dentro de un distrito determinado... [Pero] en el gobierno presbiteriano... [el presbiterio] incluye a todos los ministros dentro de sus límites y a un anciano por cada una de sus congregaciones. Una vez más, el sínodo consiste de un número igual de ministros y ancianos por cada presbiterio. Por último, la asamblea general en el caso de los presbiterianos se compone de una delegación igual de ministros y ancianos por cada uno de los presbiterios y no como debía esperarse, por cada sínodo particular.[14]

4. Gobierno eclesial congregacional

Los defensores del gobierno eclesial congregacional citan a Mateo 18:15-17 como indicación de que la iglesia misma era la autoridad última respecto a la disciplina; Mateo 18:20 para sugerir que Cristo está presente aun con la iglesia pequeña cuando se reúne; Hechos 6:3 para sugerir que los Siete fueron elegidos por la congregación; Hechos 13:2, 3 para sugerir que la iglesia en Antioquía de Siria apartó a Bernabé y Pablo para su misión; Hechos 15:22a como declaración de que "pareció bien a los apóstoles y los ancianos con toda la iglesia" (*hole te ekklesia*)"elegir a quienes irían de Jerusalén a Antioquía con Pablo y Bernabé; 1 Corintios 5:2 como indicación de que todos los miembros estaban siendo amonestados a quitar al hombre incestuoso; y a 2 Corintios 2:6, en cuanto en ese texto "basta la reprensión de la mayoría" (*hupo ton pleionon*) para disciplinar a un ofensor.

El gobierno eclesial congregacional primitivo en Inglaterra involucraba afirmar la realidad y autoridad eclesial plena de la congregación con respecto a recibir y despedir a los miembros, llamar, ordenar y despedir a los líderes y el ejercicio de la adoración a Dios.[15]

---

[13] L. Berkhof, *Teología Sistemática*, pp. 700-01.
[14] Ibíd., p. 703.
[15] "A True Confesión" (1596), arts. 21-26; "A Declaration of Faith of English People Remaning at Amsterdam in Holland" (1611), arts. 20-22; First London Confession of Particular Baptists (1644), arts. 36-38, 42-45; The True Gospel-Faith (1654), arts. 22-23; Somerset Particular Baptist Confession (1656), arts. 29-34; Standard Confession of General Baptists (1660), arts. 15-17; Second London Confession of

La intención bajo el gobierno eclesial congregacional es que la congregación se gobierne a sí misma bajo el señorío de Jesucristo (cristocracia), con el liderazgo del Espíritu Santo (*pneumatoforia*[16]), sin cuerpos eclesiales superiores o gobernantes (autonomía) y con la voz de cada miembro en sus asuntos y decisiones (democracia).

Debemos distinguir entre dos subtipos de gobierno eclesial congregacional, especialmente en el contexto del siglo XX. En primer lugar, existe el gobierno eclesial congregacional *independiente*, según el cual las congregaciones eligen no asociarse de manera constante con otras congregaciones, ni afiliarse y apoyar a cuerpos denominacionales o interdenominacionales con propósitos misioneros, educativos u otros. En segundo lugar, existe el gobierno eclesial congregacional *cooperativo* o *interdependiente*, según el cual las congregaciones eligen libremente el asociarse con otras denominaciones "cuya fe y orden sean similares", así como afiliarse y apoyar cuerpos denominacionales con propósitos misioneros, educativos y otros.[17]

Millard Erickson ha identificado el sistema "no gubernamental" de los cuáqueros y los hermanos libres[18] (*Plymouth Brethren*) y analizado las principales virtudes y debilidades de los gobiernos eclesiales episcopales, presbiterianos y congregacionales.[19]

Para concluir, parece apropiado hacer algunas observaciones respecto al gobierno eclesial. En primer lugar, las principales modalidades del gobierno eclesial a menudo no se ejercen en su modo puro ideal, sino que el gobierno eclesial real puede reflejar la adopción de ideas seculares o una amalgama de más de una de las modalidades clásicas.[20] En segundo lugar, ninguna modalidad de gobierno eclesial está exenta de la posibilidad de abusos. Por consiguiente, puede decirse que cada forma de gobierno eclesial ha sido pervertida o se ha abusado de ella. Además de las debilidades inherentes a cada una de las formas de gobierno, la pecaminosidad real de los cristianos, tanto individual como colectivamente, en sus pensamientos y en sus hechos, ha contribuido a los abusos. En tercer lugar, cada forma de gobierno eclesial que se practique puede necesitar reforma y corrección. Finalmente, el gobierno eclesial no es un fin sino un medio que apunta a otros fines: el crecimiento y la

---

Particular Baptists (1677), art. 26, secc. 7-13; Orthodox Creed of General Baptists (1678), arts. 31, 34, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 89-90, 121-22, 166-67, 168, 194, 211-13, 229-30, 286-88, 319-20, 322-23.
[16] Les debo la referencia a H. Alan Brehm y R. Bruce Corley.
[17] Respecto de una descripción acerca de cómo el último subtipo ha funcionado entre los bautistas del sur de los Estados Unidos de América, ver James Lenox Sullivan (1910-), *Baptist Polity As I See It* (Nashville: Broadman Press, 1983). Distingue entre (pp. 70-93) seis "tipos de estructuras denominacionales": (1) "informal y no estructurada" (cuáqueros); (2) "independiente o aislacionista" (iglesias independientes); (3) "jerárquica" (católicos romanos); (4) "delegada" (episcopales, presbiterianos); (5) "relacionada" o "societaria" (en el pasado, las iglesias bautistas del "norte" de los Estados Unidos [*American Baptists*] y (6) "directa y equilibrada" (los bautistas del sur en la segunda etapa de su historia). Para una exposición más antigua del gobierno eclesial de las iglesias bautistas del "norte" de los Estados Unidos de América, ver McNutt, *Polity and Practice in Baptist Churches*, pp. 72-219.
[18] *Christian Theology*, pp. 1082-83.
[19] Ibíd., pp. 1073-74, 107-78, 1081-82.
[20] Según Kern, *A Study of Christianity As Organized*, p. 484, el metodismo inglés original era una mezcla de los gobiernos eclesiales presbiteriano y episcopal.

madurez de los cristianos hacia el parecido con Cristo, la proclamación del evangelio a todas las naciones y a todos los pueblos, y la venida del reino de Dios "como en el cielo, así también en la tierra" (Mat. 6:10c).

II. LA ADORACION DE LAS IGLESIAS

"La adoración es el reconocimiento del valor supremo de Dios."[21] La palabra inglesa *worship* se deriva del vocablo anglosajón *weorthscipe.*[22] La adoración es central tanto para el cristiano en tanto individuo como para la iglesia. Aquí nos concentraremos sobre la iglesia en cuanto comunidad de adoración.

No intentaremos presentar la historia de la adoración, incluyendo el animismo, los sacrificios, la adoración de los antepasados y la esperanza en la reencarnación entre los pueblos antiguos y primitivos.[23] Antes bien, nuestro punto de partida será la adoración de los israelitas, tal como está registrada en el Antiguo Testamento.

A. ANTIGUO TESTAMENTO[24]

El verbo hebreo asociado con la adoración usado más frecuentemente es *sahah,* que significa "hacer una reverencia", "postrarse" y, por consiguiente, "adorar". "Subraya la expresión física apropiada para alguien que entra en la presencia de la santa majestad de Dios" y muestra que los israelitas pensaban acerca de su Dios como alguien "presente localmente" en el lugar de adoración.[25] Otros verbos incluyen *halal,* especialmente en la raíz *piel,* que significa "alabar" o "celebrar" de manera vocal y *barak,* que significa "arrodillarse" o "bendecir".[26]

Las prácticas de adoración variaron durante los diferentes períodos de la historia israelita. H. H. Rowley sostuvo que los patriarcas, quienes eran monoteístas prácticos aun si no fueran monoteístas teóricos, y que de modo alguno eran politeístas o animistas, alababan al Dios de la autorrevelación histórica de un modo libre de ídolos, que se centraba en construir altares y ofrecer sacrificios y oraciones.[27] A partir del éxodo, la adoración israelita se

21 Stephen F. Winward, *The Reformation of Our Worship* (London: Carey Kingsgate Press, 1964; Richmond, Va.: John Knox Press, 1965), p. 1.
22 Ibíd., Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1964; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 10.
23 Ver James George Frazer (1854-1941), *The Golden Bough: A Study in the Magic and Religion,* 12 tomos (London: Macmillan and Co., 1911-15); y Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* 2 tomos (6a. ed.; London: J. Murray; New York: G. P. Putman's Sons, 1920; primero publ. 1871).
24 Hans-Joachim Kraus (1918-) ha rastreado la historia de los estudios modernos sobre la adoración israelita en *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament,* trad. Geoffrey Buswell (Oxford: Basil Blackwell and Mot Ltd.; Richmond, Va.: John Knox Press, 1966), pp. 1-19.
25 Arthur Sumner Herbert, *Worship in Ancient Israel,* Ecumenical Studies in Worship, núm. 5 (London: Lutterworth Press; Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), pp. 10-11.
26 Ibíd., pp. 11-12.
27 *Worship in Ancient Israel: Its Form and Meaning* (London: S.P.C.K.; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 10-36.

tornó más corporativa.[28] Rowley[29] le restó importancia al papel que jugaban el tabernáculo y el arca del testimonio en la adoración de los israelitas antes de la monarquía; Kraus[30] hizo hincapié sobre tal papel. Durante el período de los jueces, la integridad del yahvismo sufrió cuando los israelitas adoraban en lugares sagrados cananeos; probablemente se introdujeron ídolos y existían "lugares altos" en Gilgal, Siquem, Mizpa, Betel, Silo y en otras partes.[31] El traslado del arca a Jerusalén (2 Sam. 6; 1 Crón. 13; 15; 16) y la construcción del templo bajo Salomón (1 Rey. 6; 2 Crón. 3) llevó a la centralización de la adoración. Los estudiosos actuales del Antiguo Testamento no han resuelto el debate acerca de la existencia de profetas cúlticos en Israel-Judá.[32] Los salmos y la música tanto vocal como instrumental eran empleados en la adoración, especialmente en el templo.[33] Durante el exilio babilónico, puesto que no podían ofrecerse sacrificios y ni ofrecerse festivales, el día de reposo, las Escrituras, la circuncisión y "fiestas comunitarias de lamentación 'junto a los ríos de Babilonia' " (Sal. 137) se tornaron significativos. El templo reconstruido en Jerusalén, sin el arca, sirvió tanto a los judíos de la Diáspora como a los que vivían cerca, y la Torá (ley) fue cobrando una importancia cada vez mayor.[34]

La adoración israelita era "histórica" en cuanto a menudo incluía la narración de los actos de Yahvé, especialmente el éxodo y el pacto, era monoteístamente "teocéntrica" en cuanto se centraba sobre Yahvé, el Dios único (Deut. 6:4), y era "escatológica"en cuanto en esperanza anticipaba el triunfo de Yahvé.[35]

Los diversos sacrificios[36] y los diezmos y ofrendas eran aspectos de la adoración israelita.[37] Los hombres israelitas se veían obligados a aparecer tres veces por año "delante del Señor Jehovah, Dios de Israel" (Exo. 34:23; ver también Exo. 23:14; Deut. 16:16); esto es, debían observar la fiesta del pan sin levadura, la fiesta de Pentecostés o de las primicias de la siega de trigo y la fiesta de los Tabernáculos a fines del año (Exo. 34:18-22; ver también Exo. 23:15-19; Deut. 16:16). La Pascua se asociaba con la fiesta del pan sin levadura (Deut. 16:1-8) y aparentemente el día de la expiación se unía con la fiesta de los tabernáculos.[38] La fiesta de la Dedicación deriva de la época de los macabeos y la fiesta de Purim, que tiene sus raíces en el libro de Ester, posiblemente se haya comenzado a observar en Palestina luego del año 100 a. de J.C.[39]

28 Ibíd., p. 37.
29 Ibíd., pp. 50-52, 53-55.
30 *Worship in Israel,* pp. 125-34.
31 Rowley, *Worship in Ancient Israel,* pp. 57-68; Kraus, *Worship in Israel,* pp. 134-65, 173-78.
32 Rowley, *Worship in Ancient Israel,* pp. 144-75.
33 Ibíd., pp. 176-212.
34 Kraus, *Worship in Israel,* pp. 229-36.
35 John Coert Rylaarsdam (1906-), "The Matrix of Worship in the Old Testament", en Massey Hamilton Shepherd, Jr., ed., *Worship in Scripture and Tradition: Essays by Members of Theological Commission on Worship (North American Section) of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches* (New York: Oxford University Press, 1963), pp. 44-76.
36 Ver arriba, cap. 46, I, A, 1, b.
37 Rowley, *Worship in Ancient Israel,* pp. 111-43; Herbert, *Worship in Ancient Israel,* pp. 14-24.
38 Kraus, *Worship in Israel,* pp. 45-70.
39 Ibíd., pp. 88-92.

Aunque la existencia de la sinagoga ha sido rastreada hasta épocas preexílicas y hasta Esdras,[40] Rowley y Horton Marlais Davies (1916-) creían que había surgido durante el exilio babilónico[41] y Wolfgang Schrage, mientras que admitió que "no hay certeza alguna posible", tendía a una fecha posexílica.[42] El propósito principal de la sinagoga era la instrucción en la Torá. Su culto "consistía en la Shemá, oración, lectura de la Ley y los Profetas y la bendición". La Shemá "consistía en Deuteronomio 6:4-9, 11:13-21; [y] Números 15:37-41". La sinagoga "estableció para el judaísmo el patrón para la adoración cristiana y musulmana, así como la adoración que sobrevivió a la destrucción del templo [70 d. de J.C.]".[43]

B. NUEVO TESTAMENTO

1. *Influencias sobre la adoración cristiana*

Sería difícil poner en duda la afirmación de que el Nuevo Testamento, especialmente Hechos y las epístolas paulinas,[44] si bien reconoce la sinceridad de los pueblos paganos, juzga negativamente a la adoración pagana por producir "una vida espiritual oscurecida" y por no poder conducir a los seres humanos a la adoración del verdadero Dios.[45] Mucho más difícil es la tarea de evaluar correctamente la influencia precisa de la sinagoga sobre la adoración cristiana durante el siglo I d. de J.C.

Algunos autores han concluido que la influencia de la adoración en el templo fue mínima. Según Ferdinand Hahn, los siguientes factores señalan una dependencia limitada sobre la adoración en el templo: la acción de Jesús acerca del sábado y con respecto a las comidas puras e impuras, su enseñanza acerca del Corbán, su crítica de la ley y de la verbosidad en la oración, su pretensión de ser el instrumento del perdón de los pecados, su expulsión de los cambistas del templo y su profecía acerca de la destrucción del templo. Por otra parte, Jesús iba al templo "para proclamar su mensaje y para actuar" y no hay evidencia clara de que haya celebrado la Pascua en el templo. "Repudia la observancia judía de la ley y su ritualización concomitante de la vida, y proclama el fin del culto en el templo" debido al advienţo del reino de Dios.[46] De modo similar, Franklin Woodrow Young (1915-) notó que el cristianismo primitivo no tenía un "lugar santo" o "lugares santos" y no tomó prestada simplemente la "terminología cúltica tradicional" sino que espiritualizó o transformó su sentido.[47] Según Richard M. Spielmann, la influencia de la adoración en el templo puede verse principalmente en la forma de pensar de la epístola a los Hebreos, en el uso que hace Pablo del "sacrificio" y en el canto de los salmos.[48] Louis Duchesne (1843-1922) afirmó que la adoración en el templo "de modo alguno influyó sobre la liturgia cristiana".[49]

[40] Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 213-29.
[41] Ibíd., pp. 224-25; Davies, *Christian Worship: Its History and Meaning* (New York: Abingdon Press, 1957), p. 13.
[42] "Synagoge", en Gerhard Friedrich, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, 7:810-12; Ferdinand Hahn, *The Worship of the Early Church*, trad. David E. Green (Philadelphia: Fortress Press, 1973), p. 10.
[43] Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 229, 234, 213.
[44] Hechos 14:11-15; 17:22-27, 30; Romanos 1:18-32.
[45] Gerhard Delling, *Worship in the New Testament*, trad. Percy Scott (Philadelphia: Westminster Press, 1962), p. 1.
[46] *The Worship of the Early Church*, pp. 12-31.

Otros autores han concluido que la adoración en el templo en Jerusalén influyó profundamente sobre la adoración cristiana en la época neotestamentaria. W. O. E. Oesterley encontró numerosos "elementos precristianos" en la adoración judía: la lectura e interpretación de la Escritura (veterotestamentaria), la Shemá, las bendiciones, la oración, el Amén, los salmos y la confesión.[50] Sin embargo, no demostró que cada uno de estos elementos hubiera sido empleado por los cristianos del siglo I y no distinguió claramente la adoración en el templo de la adoración en la sinagoga.

Un punto de vista mediador ha reconocido tanto el hecho como los límites de la influencia de la adoración en el templo. David Hall Hislop (1882-1939) notó el ofrecimiento de sacrificios, el uso litúrgico de los salmos, la oración y la Shemá, junto con el hecho de que los primeros cristianos en Jerusalén siguieron asistiendo al templo.[51] No obstante, Gerhard Delling halló que la adoración cristiana primitiva no utilizó la Shemá, las dieciocho bendiciones ni la bendición sacerdotal, y no encontró evidencias de que Jesús hubiera ofrecido sacrificio en el templo alguna vez.[52]

El caso a favor de la influencia de la sinagoga sobre la adoración cristiana primitiva puede desarrollarse con poca oposición, si bien las fuentes literarias más antiguas relativas a la adoración en la sinagoga son más tardías que los libros del Nuevo Testamento. Hislop hizo hincapié sobre la naturaleza congregacional de la adoración en la sinagoga y su uso de lecturas de las Escrituras (ley y profetas), una homilía, oración, la Shemá y los salmos. Los Hechos de los Apóstoles[53] "ofrece abundante evidencia de la estrecha relación entre la obra de san Pablo y la sinagoga".[54] Para Horton Davies, la adoración en la sinagoga "ejerció una profunda influencia sobre la adoración de la iglesia apostólica", especialmente a través de su naturaleza "no sacrificatoria", su "liturgia simple con respuestas" y sus oraciones espontáneas.[55] Spielmann subrayó el canto o el canto llano de textos veterotestamentarios y el ponerse

[47] "The Theological Context of New Testament Worship", en Shepherd, ed., *Worship in Scripture and Tradition*, pp. 77-97.
[48] *History of Christian Worship* (New York: Seabury Press, 1966), pp. 9-10.
[49] *Christian Worship: Its Origin and Evolution; A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne*, trad. M. L. McClure (5a. ed.; London: S.P.C.K., 1931), p. 46.
[50] *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford: Oxford University Press, 1925), pp. 36-82.
[51] *Our Heritage in Public Worship* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1935), pp. 59-61.
[52] *Worship in the New Testament*, pp. 7, 4. Ver asimismo Ernst Lohmeyer (1890-1946), *Lord of the Temple: A Study of the Relation between Cult and Gospel*, trad. Stewart Todd (Richmond, Va.: John Knox Press, 1962).
[53] 9:20; 13:5, 14, 15; 14:1; 17:1, 2, 10, 17; 18:4, 19; 19:8.
[54] *Our Heritage in Public Worship*, pp. 61, 62.
[55] *Christian Worship: Its History and Meaning* (New York: Abingdon Press, 1957), p. 20.

de pie para la oración.[56] Franklin Segler concluyó que la sinagoga tuvo "mayor influencia" que el templo sobre la adoración cristiana.[57]

2. Terminología

El verbo griego *proskuneo*, "besar la mano hacia", "arrodillarse delante de" o "adorar"se usa unas sesenta veces en el Nuevo Testamento. Otros verbos que expresan la adoración incluyen *latreuo*, "servir", "ministrar a" o "adorar" y *sebomai*, "reverenciar" o "adorar". La adoración como sustantivo aparece raras veces en el Nuevo Testamento, salvo con *latreia*, "servicio reverencial" o "adoración" (Rom. 9:4; 12:1; Heb. 9:1, 6).[58]

3. Características

Ya hemos tomado en cuenta que la adoración cristiana primitiva no tenía lugares santos sino que era congregacional. Ahora debemos agregar que los cristianos a menudo adoraban juntos en casas privadas.[59] Según Hislop, la adoración cristiana primitiva se caracterizaba por "la sensación [de la presencia] del Señor resucitado", "la sensación [de la presencia] del Espíritu Santo" y la "comunión de los creyentes".[60] No existía una división marcada entre la adoración y la "obra" o el servicio.[61] A veces incluía "operaciones del Espíritu"que no se expresaban de manera fija: gozo exuberante, bendición, revelación, conocimiento, profecía, enseñanza, lenguas e interpretación de lenguas.[62]

4. Componentes

Existe un consenso general a los efectos de que ciertos elementos o componentes generalmente se hallaban en la adoración cristiana en la época neotestamentaria y que se tendió gradualmente a fijar tales componentes. Aunque "no existe una descripción objetiva de un servicio de adoración cristiano primitivo",[63] de todas maneras los componentes comunes son, al parecer:

Oraciones
Alabanza (incluyendo doxologías, Amén, bendiciones)
Salmos, himnos y canciones
Credo o confesión de fe
Lectura de un texto del Antiguo Testamento

---

56 *History of Christian Worship*, p. 11.
57 *Christian Worship: Its Theology and Practice* (Nashville: Broadman Press, 1967), p. 26.
58 Ver asimismo Charles F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, Ecumenical Studies in Worship, núm. 9 (Richmond, Va.: John Knox Press, 1961), pp. 67-81.
59 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, p. 63; Davies, *Christian Worship*, p. 25; Spielmann, *History of Christian Worship*, p. 19.
60 *Our Heritage in Public Worship*, pp. 64-66.
61 Young, "The Theological Context of the New Testament Worship", p. 90.
62 Delling, *Worship in the New Testament*, pp. 23-41. Ver asimismo Alexander Buchanan Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1934), pp. 11-56.
63 Martin, *Worship in the Early Church*, p. 33.

Proclamación de la Palabra
Cena del Señor[64]

Otros elementos en la adoración cristiana primitiva que tenían un carácter más ocasional eran el bautismo, el ágape, las reuniones de oración, la lectura de materiales de los Evangelios, la lectura de una epístola de Pablo, la ofrenda para los hermanos cristianos pobres de origen judío, el hablar en lenguas y la interpretación de lenguas, y el beso de la paz. La adoración cristiana se llevaba a cabo tanto diariamente (Hech. 2:46) como en el día del Señor (1 Cor. 16:2; Apoc. 1:10).

5. Variaciones

Hahn intentó distinguir entre la adoración de los cristianos de habla aramea en Jerusalén, la de los cristianos judíos helenistas y la de los cristianos gentiles. El primer grupo (Hech. 2—5) involucraba la continuación de la participación en la adoración en el templo, si bien el templo y la ley estaban perdiendo "sus posiciones de preeminencia sin ser simplemente negadas" a medida que la presencia del Cristo resucitado reemplazaba "la presencia cúltica de Dios en el templo". El segundo grupo (Hech. 6—8), tomando prestado material de los arameoparlantes, leían el Antiguo Testamento en griego y eran más críticos de la ley y del templo. El tercer grupo (1 Cor.) estaba marcado por fenómenos estáticos y otros dones espirituales y por afirmaciones confesionales.[65]

C. TIPOS POSBIBLICOS DE ADORACION CRISTIANA

No intentaremos aquí revisar la historia posbíblica de la adoración cristiana[66] ni identificar los principales ritos o liturgias cristianos.[67] Más bien, trataremos de ofrecer un breve resumen de los distintos tipos de adoración cristiana.

---

64 Algunos académicos han sostenido que la primitiva adoración cristiana incluía siempre la cena del Señor (Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, trad. A. Stewart Todd y James B. Torrance, Studies in Biblical Theology, núm. 10 [Chicago: Henry Regnery Co., 1953], pp. 34-35). Otros han concluido que había cultos que "consistían de la palabra de Dios y la oración" pero sin la cena del Señor (Hahn, *The Worship of the Early Church*, p. 72). Para Delling, *Worship in the New Testament*, p. 148, había "reuniones de cristianos dedicadas solamente a la Palabra", pero *la cena del Señor era ....el clímax de la celebración congregacional.*
65 *The Worship of the Early Church*, pp. 40-78. Cullmann, *Early Christian Worship*, pp. 37-119, ha interpretado el Evangelio de Juan como si "fuera sólo comprensible... cuando es reconocido su interés litúrgico" (p. 37).
66 Oscar Hardman (1880-1964), *A History of Christian Worship*, London Theological Library (Nashville: Cokesbury Press, 1937); Spielmann, *History of Christian Worship*, caps. 2—9; Ilion Tingnal Jones (1889-?), *A Historical Approach to Evangelical Worship* (New York: Abingdon Press, 1954), pp. 87-167; Nathaniel Micklem, ed., *Christian Worship: Studies in Its History and Meaning* (London: Oxford University Press, 1936), pp. 83-188.
67 William Delbert Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (London: Oxford University Press, 1936); ed. rep.; *A History of Christian Worship: An Outline of Its Development and Forms* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982); James Herbert Srawley (1868-1954), *The Early History of he Liturgy* (2a. ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1947; primero publ. 1913); Paul Frederick Bradshaw (1945-), *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (London: S.P.C.K.; New York: Oxford University Press, 1992).

1. Ortodoxa oriental

La adoración en las iglesias ortodoxas orientales, llena de misterio y de asombro, es "la conmemoración dramática de la encarnación de Cristo, de su vida, muerte,... resurrección [y ascensión]". La encarnación y la resurrección son los focos centrales, antes que su muerte. Al igual que la misa católica romana, la adoración oriental consiste tanto de la liturgia de los catecúmenos (palabra) y la liturgia de los fieles (eucaristía).[68] Es como "dos cultos que transcurren simultáneamente" en cuanto el laicado y los sacerdotes oficiantes detrás de la pantalla (iconostosis) mantienen una actividad diferente. Está marcada por el silencio y la ausencia de instrucción.[69]

2. Católica romana

La adoración católica romana se ha centrado en la muerte de Jesucristo como sacrificio.[70] Combina la liturgia de la Palabra y la liturgia del Aposento Alto. Aunque está marcada por la objetividad,[71] incluye variaciones debido al calendario litúrgico;[72] se relaciona directamente con el perdón de los pecados. A partir del Concilio Vaticano II, la adoración católica romana se ha vuelto vernácula, el sermón se ha tornado más importante y la música más variada.[73]

3. Anglicana o Episcopal

La adoración en la tradición anglicana se ha ajustado a las sucesivas ediciones del Libro de Oración Común desde el siglo XVI. Ha intentado conciliar la adoración católica romana ("la ofrenda sacrificatoria de la oración y la alabanza a Dios del cuerpo") y la adoración reformada ("el encuentro de la congregación para oír la lectura y exposición" de la Palabra de Dios). Hay oraciones fijas y se cantan los salmos. Puede existir la adoración sin la cena del Señor (maitines) y la cena del Señor puede ser interpretada de diversas maneras.[74] La adoración anglicana combina varias temáticas: el "sacrificio", el "drama del misterio" y el "oráculo".[75]

4. Luterana

Lutero fue conservador en su reforma litúrgica, quitando de la misa romana solamente lo que cuestionaba teológicamente. Agregó himnos alemanes y magnificó tanto la lectura de las Escrituras como la proclamación del

68 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 95, 110, 114, 104-06, 103.
69 Davies, *Christian Worship*, p. 33.
70 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 122-24.
71 Davies, *Christian Worship*, pp. 34, 37.
72 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 138-39.
73 *The Constitution on the Sacred Liturgy* (4 December 1963), en Austin Flannery, ed. gen., *Vatican Council II: Conciliar and Post-Conciliar Documents* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1983), pp. 1-40.
74 Davies, *Christian Worship*, pp. 48-52.
75 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 198, 206-09.

evangelio. La adoración luterana, de corte litúrgico, en gran parte ha preservado la unidad de las liturgias de la Palabra y del Aposento Alto.[76] Se preserva la presencia real de Cristo en la cena del Señor. La gozosa liberación por medio de Cristo, la comunión y la experiencia de la comunidad de creyentes y la revelación de la verdad divina pueden hallarse en la adoración luterana.[77] Algunos libros de liturgia preparados recientemente en los Estados Unidos de América muestran evidencia de influencias tanto luteranas como no luteranas.[78]

5. Reformada o presbiteriana

Para Calvino, quien fue más exhaustivo en su reforma litúrgica, debía practicarse en la adoración solamente lo que prescribían las Escrituras. En consecuencia, se intentó restaurar la adoración cristiana primitiva.[79] La soberanía de Dios y la autoridad de las Escrituras son subrayadas por medio de una adoración que apela "exclusivamente al oído que escucha" tanto por medio del sermón como del canto de salmos (más tarde, también de himnos). Se le da menos atención al arte (pintura y escultura).[80] Para Zwinglio la cena del Señor era otra forma de proclamación y por ende podía observarse adecuadamente cuatro veces por año; Calvino intentó sin éxito retener en todo culto tanto la liturgia de la Palabra como la del Aposento Alto.[81] Actualmente, la adoración presbiteriana combina oraciones fijas y oraciones libres[82] con un uso mayor del leccionario.[83]

6. Metodista

Juan Wesley consideró que los primeros cultos de las sociedades metodistas wesleyanas eran "suplementarios a los cultos" de la Iglesia Anglicana. Modificó los cultos prescritos por el Libro de Oración Común y agregó los himnos de Charles Wesley así como el banquete de ágape de los moravos.[84] En los Estados Unidos de América, la adoración metodista ha sido "una combinación de la tradición anglicana, del énfasis puritano sobre la oración libre y del efecto del contexto de una frontera en expansión que hacía del evange-

76 Davies, *Christian Worship*, pp. 42-43, 46-47; Segler, *Christian Worship*, pp. 41-42. Peter Brunner (1900-81), *Worship in the Name of Jesus: English Edition of a Definitive Work on Christian Worship in the Congregation*, trad. M. H. Bertram (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968; orig. en alemán 1954), pp. 126-213, trató la adoración tanto como "un servicio de Dios a la congregación" como "el servicio de la congregación ante Dios".
77 Davies, *Christian Worship*, pp. 43-45; Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 168, 170-71, 172-75.
78 James Floyd White (1932-), *Protestant Worship: Traditions in Transtition* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), pp. 55-57.
79 Davies, *Christian Worship*, p. 55; Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 181-82.
80 Davies, *Christian Worship*, pp. 56-58; Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 180-81, 182-83.
81 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 184-85, 188; Davies, *Christian Worship*, p. 59; Segler, *Christian Worship*, pp. 42-46.
82 Davies, *Christian Worship*, p. 59.
83 White, *Protestant Worship*, p. 77.
84 John Bishop (1908-), *Methodist Worship in Relation to Free Church Worship* (London: Epworth Press, 1950), pp. 80-90, 102-05, 138-53.

lismo y de los cultos sencillos la necesidad primordial de la época". Ha sido caracterizada como "gozo experimentado" y "la devoción del corazón avivado y fogoso con el amor de Dios".[85] Del metodismo británico, que hacía cierto uso del Libro de la Oración Común, se dijo que entre 1850 y 1950 "unió" los tipos de adoración "litúrgicos" y "no litúrgicos".[86] En el metodismo del siglo XX, el esteticismo ha tendido a reemplazar al emocionalismo y la acción social a considerarse una continuación de la adoración.[87]

7. *Congregacionalista y bautista*

Los puritanos separatistas, que trataron de reformar tanto la adoración anglicana como el gobierno eclesial anglicano, eran críticos del Libro de la Oración Común, de la adoración litúrgica o fija, de las vestimentas clericales y de las homilías anglicanas. Más bien, desarrollaron —con cierta dependencia sobre la adoración reformada— la adoración llamada "libre" o no litúrgica, caracterizada por la lectura de la Escritura, la predicación, la oración espontánea y la falta de dependencia de alguna liturgia histórica.[88] El principal propósito de tal adoración era la instrucción o la edificación.[89] Para los bautistas, el bautismo de creyentes por inmersión en cuanto "una parábola actuada" era una variante significativa;[90] a menudo se administraba en un culto especial al borde de un río o un lago. A diferencia de los anabautistas, los primeros bautistas rehusaban cantar salmos o himnos; luego comenzaron a cantar salmos y ya en el siglo XVIII cantar himnos se había vuelto un elemento de la adoración bautista.[91] En los Estados Unidos de América la adoración bautista fue influida grandemente por las condiciones de la frontera y por el avivamentismo;[92] en el siglo XIX la invitación pública a profesar la fe en Cristo llegó a ser una característica común de la adoración bautista. Entre los bautistas del sur de los Estados Unidos de América existió un interés considerable en la adoración durante la década de 1960;[93] se ha identificado una crisis en la adoración bautista actual.[94]

---

85 Davies, *Christian Worship*, pp. 60-61, 63-64.
86 Bishop, *Methodist Worship*, p. 95.
87 White, *Protestant Worship*, pp. 165-67.
88 Davies, *Christian Worship*, pp. 65-69.
89 Spielmann, *History of Christian Worship*, p. 83.
90 Davies, *Christian Worship*, pp. 69-70.
91 Ernest Alexander Payne (1902-80), *The Fellowship of Believers: Baptist Thought and Practice Yesterday and Today* (ed. rev.; London: Carey Kingsgate Press, 1952; primero publ. 1944), pp. 92-94; A. C. Underwood, *A History of the English Baptists* (London: Kingsgate Press, 1947), pp. 112, 124-25, 132-33; McBeth, *The Baptist Heritage*, pp. 93-95, 166-67, 241-42.
92 Segler, *Christian Worship*, pp. 51-53. Sobre la adoración en la frontera, ver White, *Protestant Worship*, pp. 171-91.
93 Gaines S. Dobbins, *The Church at Worship* (Nashville: Broadman Press, 1962); J. P. Allen (1912-), *Reality in Worship* (Nashville: Convention Press, 1965); J. Winston Pearce (1907-), *Come, Let Us Worship* (Nashville: Broadman Press, 1965); Vernon Latrelle Stanfield (1920-), *The Christian Worshiping* (Nashville: Convention Press, 1965); Segler, *Christian Worship*. White, *Protestant Worship*, no identificó ninguna tradición bautista de adoración distintiva.
94 Wayne E. Ward, "The Worship of the Church", en Basden y Dockery, eds., *The People of God*, pp. 63-73, esp. 69.

8. *Pentecostal*

En el pentecostalismo del siglo XX, la adoración se ha caracterizado por el ejercicio de dones espirituales tales como el hablar en lenguas, la interpretación de lenguas, la sanidad, la profecía y la expulsión de demonios. La lectura de las Escrituras, el sermón, la oración y el canto han sido heredados de la tradición puritana, pero en la adoración pentecostal hay un gozo extático, una conciencia de la inmediatez y del poder del Espíritu Santo y un alto grado de participación congregacional. Existe "un alto grado de confianza en que el Espíritu Santo estimula no solamente los contenidos del culto [de adoración] sino también su secuencia". La adoración pentecostal "ha atravesado las distinciones sociales" y extendido papeles de liderazgo a las mujeres.[95] En el neopentecostalismo se han agregado canciones o "coritos" a los himnos o bien se ha sustituido a estos con aquellos.

9. *Cuáquera*

La adoración cuáquera se centra en "la espera callada y confiada del Espíritu Santo". El espíritu en la adoración se considera mucho más importante que la forma. No existen sermones fijos ni oraciones fijas, tampoco "lugares o tiempos fijos" ni "personas ordenadas" fijas. El bautismo en agua y la cena del Señor no se practican. Se espera la Luz Interior y se presupone la inmanencia de Dios. La adoración al Padre celestial es considerada la más alta expresión de la adoración. Puede existir la exhortación y la oración en voz alta.[96] Existe tanto el "silencio de la espera" como el "silencio del compañerismo", tanto "el silencio dirigido" como el "silencio libre".[97]

D. LA ADORACION CONTEMPORANEA

La adoración cristiana contemporánea ha heredado las diferencias y las problemáticas históricas existentes entre la adoración litúrgica y la adoración libre. Algunos afirman que la adoración litúrgica tiende un puente hasta siglos pasados y a los cristianos de otras naciones. Ayuda a educar a los creyentes, sobre todo a través de la observancia del año litúrgico. Intenta "poner ante Dios los pensamientos y los deseos de toda la congregación", no "los pensamientos y los deseos más particulares de los individuos". Por el otro lado, no obstante, la adoración litúrgica puede ser "fría y formal", sus oraciones pueden usar "lenguaje arcaico" y ser tan repetitivas que engendran la "indiferencia" y puede fallar a la hora de "expresar los deseos íntimos y las aspiraciones cambiantes" de quien adora.[98]

Otros sostienen que la adoración libre es espontánea y elástica, tiene raíces en la práctica apostólica y no está muy lejos de la naturaleza y la práctica de

---

95 White, *Protestant Worship*, pp. 192, 197, 198-99.
96 Davies, *Christian Worship*, pp. 70-73.
97 Hislop, *Our Heritage in Public Worship*, pp. 214, 224.
98 Bishop, *Methodist Worship*, pp. 28-32.

la oración privada. "Es capaz de alcanzar grandes alturas y de conmover profundamente a quien adora. Permite una ternura de corazón y una cercanía a Dios que no son posibles bajo una forma fija."

Por el otro lado, la adoración libre puede ser practicada de modo descuidado y desordenado. Requiere mucho del pastor y/o de los otros líderes de adoración, que en ocasión no se preparan adecuadamente para la adoración congregacional.[99] Los líderes de la adoración libre pueden fallar a la hora de recurrir a los abundantes recursos disponibles de la historia de la adoración cristiana.

Sin embargo, la adoración contemporánea asimismo se está alejando de los extremos históricos, moviéndose hacia un plano en que hay más en común.[100] La adoración católica romana actualmente ocurre en el idioma vernáculo, incluye el cántico de himnos, presta mayor atención a la lectura de las Escrituras y permite la expresión carismática. La adoración pentecostal y neopentecostal ha forjado un mayor espacio para el ejercicio de los dones espirituales y ha evocado de otros cristianos una mayor atención al Espíritu Santo.[101] Las iglesias que practican la adoración libre actualmente prestan más atención a la preparación para la adoración. Numerosas iglesias ofrecen una mayor participación de los laicos en la adoración.[102]

La adoración necesita glorificar al Dios trino, estimular y aplicar el relato bíblico, equipar a los adoradores para su misión y servicio en el mundo y avivar las expectativas acerca de las últimas cosas.[103]

En resumen, luego de explorar diversos métodos de clasificación de gobiernos eclesiales, analizamos los gobiernos eclesiales papal, episcopal, presbiteriano y congregacional, notando los textos del Nuevo Testamento que se citan a favor de cada uno. A través de este proceso identificamos dos subtipos del gobierno eclesial congregacional, el independiente y el cooperativo. Luego, en el estudio de la adoración, tratamos los términos hebreos referidos a la adoración, los cambios a través de la historia de la adoración veterotestamentaria, el papel de los sacrificios, las ofrendas y los festivales, y el advenimiento de la sinagoga. Identificamos tres puntos de vista (mínimo, máximo y mediador) acerca de la influencia de la adoración en el templo sobre la adoración cristiana primitiva, y luego presentamos la influencia menos disputada de la sinagoga sobre la adoración cristiana primitiva. Por otra parte, notamos algunas características, varios componentes y algunas variaciones de la adoración según el Nuevo Testamento. Finalmente, expusimos la naturaleza y las características de nuevos tipos de adoración cristiana posbíblica (ortodoxa oriental, católica romana, anglicana, luterana, reformada, metodista, congregacionalista/bautista, pentecostal y cuáquera) y vimos que tanto la herencia histórica como un mayor terreno en común caracterizan a la adoración contemporánea.

99 Ibíd., pp. 32-34. Segler, *Christian Worship*, p. 111, diferenció "tres tipos de oraciones usadas en la adoración pública: (1) oraciones fijas o litúrgicas, las cuales son leídas en la adoración pública; (2) oraciones espontáneas o extemporáneas las cuales son realizadas sin planificación; y (3) oraciones realizadas espontáneamente después de preparación".

100 Ernest Benjamin Koenker (1920-), *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); Michael Joseph Taylor, S.J. (1924-), ed., *Liturgical Renewal in the Christian Churches* (Baltimore, Dublin: Helicon, 1967).

101 Sobre el Espíritu Santo y la adoración, ver arriba, cap. 55, V.

102 Bruce Leon Shelley (1927-) y Marshall Shelley (1953-), *The Consumer Church: Can Evangelicals Win the World without Losing their Souls?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), pp. 181-86, han identificado dentro de las "iglesias evangélicas" de hoy tres estilos de adoración básicos: "el *instructivo*", "el *litúrgico*" y "el *pentecostal*".

103 El tratamiento reciente más comprensivo de la teología de la adoración es el escrito de Geoffrey Wainwright (1939-), *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life: A Systemnatic Theology* (London: Epworth Press; New York: Oxford University Press, 1980).

77

LA CENA DEL SEÑOR; LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Luego de haber estudiado la adoración de la comunidad cristiana, dirigimos nuestra atención a la segunda de las ordenanzas/los sacramentos de la comunidad, según el parecer protestante: a la cena del Señor o la Eucaristía; y a la unidad de tal comunidad. Aunque la cena del Señor ha llegado a ser ocasión de separación y desunión de los cristianos durante los últimos siglos de la historia del cristianismo, es apropiado considerar la Cena y la unidad de los cristianos y de la iglesia en el mismo contexto.

I. LA CENA DEL SEÑOR

A. NUEVO TESTAMENTO

El término "misa", usado por los católicos romanos, no aparece en el Nuevo Testamento. De los catorce usos del término *eucharistia* (acción de gracias) en el Nuevo Testamento ninguno es una alusión directa a la Cena, aunque el verbo *eucharisteo* (dar gracias) se usa para referirse a la Cena (Mar. 14:23; Mat. 26:27; Luc. 22:17, 19; 1 Cor. 11:24). El término "cena del Señor" (*kuriakon deipnon*) aparece solamente en 1 Corintios 11:20, aunque posiblemente el uso sea descriptivo antes que definitivo.[1] Pablo se refirió a "la mesa del Señor" (*trapezes kuriou*) (1 Cor 10:21). El pan y la copa son una "participación" (*koinonia*) o "comunión" o "manera de compartir" la sangre y el cuerpo de Cristo (1 Cor. 10:16).[2]

1. *Relación con la Pascua judía*

Está en disputa si la última cena que Jesús comió con los Doce fue la Pascua. Gustaf Dalman,[3] Joachim Jeremias,[4] Markus Barth,[5] F.-J. Leenhardt,[6]

---

[1] Algunos toman el término para referirse a la comida general, o *agape*, que precedía a la Eucaristía en Corinto (A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, Studies in Biblical Theology, núm. 6 [Chicago: Henry Regnery Co., 1952; Grand Rapids: Eerdmans, 1981], pp. 60, 71).

[2] I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1980; Grand Rapids: 1981), pp. 14-16.

[3] *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*, trad. Paul P. Levertoff (London: S.P.C.K., 1929), PP. 86-132.

[4] *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. Norman Perrin (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 15-88.

[5] *Rediscovering the Lord's Supper: Communion with Israel, with Christ, and among the Guests* (Atlanta: John Knox Press, 1988), pp. 1-27, esp. 10-11, 15-16.

[6] *Le sacrement de la Saint Cène*, Série théologique de l' "actualité Protestante" (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1948), pp. 9-14.

Ethelbert Stauffer,[7] Angus John Brockhurst Higgins (1911-),[8] I. Howard Marshall[9] y Andrew Paris (1947-)[10] lo han afirmado, mientras que Maurice Goguel,[11] Hans Lietzmann (1875 – 1942),[12] Rudolf Otto,[13] Gregory Dix[14] y Eduard Schweizer[15] lo han negado. Entre las evidencias a favor de que la última cena haya sido la Pascua se encuentran las siguientes: Los Evangelios sinópticos la registran como ocurrida el jueves de noche, es decir, el 15 de Nisán. Transcurrió a una hora avanzada, lo que era una de las características de la Pascua. Jesús y los Doce se reclinaron mientras comían, en conformidad con lo prescrito para la Pascua. Solamente en la Pascua precedía un plato al partimiento del pan, lo que ocurrió también en la Cena (Mar. 14:20 y par.; Mat. 26:23). Se tomó vino en la Cena como se tomaba en la Pascua. El himno que cantaron al terminar la Cena (Mar. 14:26 y par.; Mat. 26:30) posiblemente haya sido "la segunda parte (Sal. 114 o 115—118) del Hallel, con la que se concluía la comida pascual". Después de la Cena Jesús fue al monte de los Olivos, considerado como parte de Jerusalén, es decir, ubicado dentro de los límites impuestos por la celebración pascual.[16]

Las evidencias en contra de que la última cena hubiera sido celebrada en la Pascua incluyen lo siguiente: "Según el Cuarto Evangelio, Jesús fue crucificado en la tarde del 14 de Nisán... (y) consiguientemente murió antes de la cena de la Pascua que se celebraba la noche del 15 de Nisán." El pan de la Cena es denominado *artos*, mientras que la palabra para el pan sin levadura es *azuma*. En los relatos de la Cena no se mencionan el cordero pascual ni las hierbas amargas. Los relatos se refieren a una copa común, mientras que en la Pascua se utilizaban copas individuales. Se interpreta Marcos 14:1, 2 como una indicación de que la Cena se celebró dos días antes de la Pascua. Finalmente, se sostiene que ciertos eventos "de modo alguno podrían haber acontecido en un día de fiesta, el 15 de Nisán": llevar armas, lo que estaba prohibido durante una fiesta; el juicio de Jesús ante el Sanedrín ya que, según la ley rabínica, estaba prohibido realizar juicios en un día de fiesta, y "los juicios de crímenes capitales asimismo estaban prohibidos en la víspera del sábado o de un día de fiesta"; la compra de una sábana por José de Arimatea en la víspera de un festival; bajar el cuerpo de Jesús y sepultarlo en un día de fiesta estaba prohibido por Deuteronomio 21:22, 23.[17]

---

[7] *New Testament Theology*, pp. 162-63.

[8] *The Lord's Supper in the New Testament*, pp. 13-23, 35, 45.

[9] *Last Supper and Lord's Supper*, pp. 57-75.

[10] *What the Bible Says about the Lord's Supper* (Joplin, Mo.: College Press Publishing Co., 1986), pp. 31-41.

[11] *The Primitive Church*, trad. H. C. Snape (New York: Macmillan, 1964), pp. 330-31. Goguel rechazó la evidencia sinóptica.

[12] *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*, trad. Dorothea H. G. Reeve (Leiden: E. J. Brill, s.f.), fascículo 3, pp. 164-71; fascículo 4, pp. 185-87. Comparó el *kiddush* del día de reposo con textos eucarísticos en Hipólito, y asimismo la comida de amistad judía (*haburah*) con la última cena.

[13] *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*, trad. Floyd V. Filson y Bertram Lee Woolf (London: Lutterworth Press, 1938), pp. 277-84.

[14] *The Shape of the Liturgy* (Westminster, U.K.: Dacre Press, 1945), pp. 50-60.

[15] *The Lord's Supper according to the New Testament*, trad. James M. Davis, Facet Books, Biblical Series, núm. 18 (Philadelphia: Fortress Press, 1967), p. 31.

[16] Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, pp. 13-14, 20-21.

[17] Ibíd., pp. 17-20.

Por otra parte, aquellos que rechazan la idea de que la última cena fuera una cena de Pascua han sugerido teorías alternativas: (1) que la Cena fue un *kiddush* sabático ("oración de santificación") que tuvo lugar un día antes para que Jesús y los Doce pudieran estar el día viernes en el templo para el sacrificio de los corderos; (2) que la Cena fue una comida común por parte de una agrupación religiosa; (3) que los Evangelios sinópticos "se ajustan al cómputo fariseo" del día de la Pascua mientras el "cuarto Evangelio" se ajusta al cómputo saduceo; y (4) que la Cena, si bien no fue una comida de Pascua, constituyó un anticipo del banquete mesiánico escatológico.[18]

Pueda o no contestarse la pregunta histórica acerca del carácter estrictamente pascual de la última cena, de hecho algo del sentido de la Pascua, especialmente su relación con el rescate divino, la conmemoración y la anticipación, puede verse en la última cena y en la observancia posterior de la cena del Señor. Según Pablo, "Cristo, nuestro Cordero pascual[19] (*pascha*), ha sido sacrificado" (1 Cor. 5:7).[20] Para William W. Stevens. "el uso paulino de la palabra 'nuestro' demuestra que la cena del Señor es el antitipo neotestamentario de un prototipo veterotestamentario, la pascua".[21] Aun así, la cena del Señor es una Pascua reinterpretada.[22]

2. La última cena

Los cuatro relatos de la última cena en el Nuevo Testamento son Marcos 14:22-25; Mateo 26:26-29; Lucas 22:15-20 y 1 Corintios 11:23-25. Los relatos de Marcos y de Pablo difieren en cuanto a los dichos en el momento de dar el pan y la copa, pues Marcos no incluye el mandato de repetir la observancia (1 Cor. 11:24, 25), y Pablo no incluye el dicho escatológico acerca de volver a beber del "fruto de la vid" (Mar. 14:25). El relato de Lucas en su forma textual más extensa se refiere a dos copas.[23] Albert Schweitzer concluyó que el relato de Marcos de la última cena es el único relato auténtico.[24] Leenhardt[25] y Higgins han mantenido que el relato de Pablo es el relato escrito más antiguo, pero Higgins ha concluido que debido a sus arameísmos el relato de Marcos es el "más primitivo".[26] Según Goguel, el relato de Lucas es el más preciso.[27] Los eruditos han notado que se encontrarían serios problemas gramaticales al querer traducir las expresiones griegas a la lengua aramea. Frente a tal dificultad, Rudolf Bultmann[28] optó por un original "esquemático", E. Schweizer concluyó que las formas arameas de las expresiones contienen la idea del pacto,[29] y Jeremías[30] y Higgins[31] mantuvieron que en las expresiones reflejaban que la iglesia de habla aramea tenía un concepto de expiación. Tomando los cuatro relatos en conjunto, puede concluirse —como lo hizo Schweizer[32]— que están presentes "tres temáticas teológicas": *la proclamación de la muerte de Jesús, una nueva confirmación del pacto de Dios* y *la anticipación del banquete mesiánico venidero.*

18 Ibíd., pp. 14-16. Higgins identifica los defensores de cada uno.
19 La versión inglesa King James y la versión en inglés de la Biblia de Jerusalén traducen *pascha* como *passover.*
20 Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament,* pp. 31-32.
21 *Doctrines of the Christian Religion,* p. 343.
22 Lohmeyer, *Lord of the Temple,* pp. 49-51.
23 Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament,* pp. 24-44.
24 *The Lord's Supper in Relationship to the Life of Jesus and the History of the Early Church,* trad. A. J. Mattill, Jr., *The Problem of the Lord's Supper according to the Scholarly Research of the Nineteenth Century and the Historical Accounts,* Tomo 1 (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1982); publ. orig. en alemán en 1901), pp. 56-62, 131-37.
25 *Le sacrement de la Saint Cène,* pp. 51-55.
26 *The Lord's Supper in the New Testament,* p. 24.
27 *The Primitive Church,* p. 326.

3. ¿Es Juan 6 un texto eucarístico?

Es de conocimiento general que los exegetas y los teólogos católicos normalmente interpretan a Juan 6:52-58 como una referencia a la Eucaristía. Notamos antes[33] que algunos exegetas y teólogos protestantes hacen lo propio,[34] si bien otros no lo hacen. Aquí es necesario solamente mencionar que algunos autores protestantes han expresado opiniones *conciliatorias,* a saber, que si bien Juan 6 no es de modo alguno el relato juanino de la institución de la cena del Señor, el texto tiene peso para la Cena. Para Higgins, Juan 6:52-58 es "la fuente más importante de la doctrina eucarística juanina", pero no contiene palabras de institución ya que "la Eucaristía no podría tener lugar hasta después de la muerte de Cristo, el cordero pascual". Refleja el propósito antidocético del cuarto Evangelio. Así, "la presencia de Cristo en la Eucaristía es tan real como lo fue su presencia física para los apostóles".[35] Según William E. Hull, aunque Juan 6:52-58 no es una referencia a la "celebración" de la cena del Señor, fue ideado para "establecer un fundamento teológico para el correcto entendimiento de la Cena, por apuntar a Jesús mismo como 'sacramental', es decir, como el medio material de la gracia espiritual".[36] Para Ray Summers, las palabras del texto "anticipan" las palabras de la institución dadas por los autores sinópticos y Pablo, proveyendo "una enseñanza casi idéntica" a la de Jesús en cuanto a "comer su cuerpo y beber su sangre".[37] Según I. Howard Marshall, "el lenguaje de la cena del Señor provee una de las expresiones metafóricas por las cuales Jesús aclara el significado de la fe en él como la fuente crucificada de la vida".[38] Andrew Paris ha declarado que:

28 *The Theology of the New Testament,* 1:146-48.
29 *The Lord's Supper according to the New Testament,* pp. 13-17.
30 *The Eucharistic Words of Jesus* (ed. 1977), pp. 160-84.
31 *The Lord's Supper in the New Testament,* pp. 28-34.
32 *The Lord's Supper according to the New Testament,* pp. 1-3.
33 Ver arriba, cap. 64, nota 39.
34 Según Bertil Edgar Gärtner (1924-), *John 6 and the Jewish Passover, Coniectanea Neotestamentica,* núm. 17 (Lund: C.W.K. Gleerup, 1959), pp. 12, 14-19, 22-23, 41, Juan 6, el cual se aproxima en mayor medida a la forma original del material evangélico que Marcos y Mateo, está relacionado estrechamente con los textos de la Pascua judía (Juan 6:4) y con la "comida común mesiánica". Aunque la alimentación de las cinco mil personas no debe ser entendida como una comida eucarística, los vv. 53-58 "se refieren deliberadamente a la Eucaristía".
35 *The Lord's Supper in the New Testament,* pp. 74-78.
36 "John", *The Broadman Bible Commentary,* 9:278.
37 *Behold the Lamb,* p. 102.
38 *Last Supper and Lord's Supper,* pp. 136-37.

...Juan 6 no tiene que ver con la cena del Señor pero la cena del Señor tiene que ver con Juan 6. Aquel capítulo se refiere específicamente al hecho glorioso de creer en la óbra redentora de Cristo... y a estar unido íntimamente a él. Y eso involucra oración, estudio bíblico, evangelismo, pureza de estilo de vida y muchas otras facetas de la vida cristiana, incluyendo la Eucaristía; si bien Juan 6 no se limita solamente a la Cena.[39]

Markus Barth, habiendo denominado a Juan 6 "el más destacado de los textos juaninos que podrían tener que ver con la cena del Señor", concluyó que "es probable que Juan 6:51-58 (y por ende Juan 6 en su totalidad) hable de la encarnación y el sacrificio de Cristo más que de la eucaristía". De modo que aunque "cabe y es apropiado leer" los vv. 51-58 "durante la cena del Señor", son "*eucarísticos* solamente en el sentido que proveen razón suficiente para dar gracias a Dios y para vivir una vida de gratitud".[40]

4. Partimiento del pan

Higgins asevera:

Hay varias referencias acerca del partir el pan en Lucas y en Hechos. En Lucas 24:35 y Hechos 2:42 se usa un sustantivo, "el partimiento del pan" (*he klasis tou artou*); en Lucas 24:30 y Hechos 2:46; 20:7, 11 se trata del verbo.[41]

Siguiendo a Friedrich Spitta, Hans Lietzmann avanzó la teoría de que el partimiento del pan en Hechos, que llamó el "tipo jerosolimitano" de observancia, caracterizado por gran gozo, expectativa escatológica y la falta de la copa, se originó sin referencia a la última cena y se diferencia claramente de la última cena "paulina" con su énfasis sobre el recuerdo de la muerte de Jesucristo. Lietzmann rastreó el partimiento del pan, derivado de las comidas ordinarias que Jesús compartía con sus discípulos, a través de la Didajé y la liturgia egipcia de Serapión de Timuis en el siglo IV; hizo lo propio con el itinerario de la cena del Señor paulina, derivada de la última cena pero interpretada por Pablo después de una revelación especial, hasta la liturgia romana de Hipólito en el siglo III.[42] Pueden identificarse algunos errores serios en la teoría de Lietzmann. La expectativa escatológica también caracterizaba a la observancia en Corinto (1 Cor. 11:26). Pablo no fue tanto un innovador como un transmisor de la práctica apostólica de la cena del Señor (1 Cor. 11:23a). La ausencia de una referencia específica al vino cuando se habla del "partimiento del pan" no significa que no se haya tomado.[43] Por consiguiente, en palabras de Schweizer, "es imposible establecer la existencia de dos clases completamente distintas e independientes de cena del Señor en la iglesia primitiva". Si efectivamente el gozo escatológico y la conmemoración/proclamación

---

39 *What the Bible Says about the Lord's Supper*, p. 118.
40 *Rediscovering the Lord's Supper*, p. 118.
41 Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, p. 56.
42 *Mass and Lord's Supper*, esp. caps. 2—3, 13—17.
43 Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, pp. 58-60.

de la muerte de Jesús no estuvieron unidos de un principio, ciertamente deben haberse fusionado muy temprano en la iglesia palestina.[44]

Entre los autores que han intentado modificar o reemplazar la teoría de Lietzmann se encuentra Oscar Cullmann. Propuso una doble modificación: el origen del "partimiento del pan" de Jerusalén se halla en las comidas que Jesús tuvo con los once después de su resurrección y tales comidas estuvieron estrechamente vinculadas con la última cena. Por ende, los orígenes de ambos tipos de cena del Señor pueden ser descubiertos en la última cena.[45]

5. Pablo y la observancia corintia

La enseñanza de Pablo acerca de la cena del Señor no se limita al relato de la institución de la Cena (1 Cor. 11:23-26), texto que subraya la rememoración, el nuevo pacto y la proclamación hasta el momento de la *parousia.*

Comparando el cruce del mar Rojo y la dádiva del maná y del agua con el bautismo y la cena del Señor, Pablo advirtió a los cristianos de Corinto que tales observancias no había impedido que los israelitas idólatras sufrieran el juicio divino y la muerte en el desierto (1 Cor. 10:1-5). Así, se les recuerda a los corintios idólatras que "la copa de bendición" (*to poterion tes eulogias*) es una "participación en" o una "comunión (*koinonia*) con" "el cuerpo de Cristo"; y el pan que parten significa "participar en" o "tener comunión con" el "cuerpo de Cristo". Debido a que hay un solo "pan" y que todos los creyentes participan de él, los creyentes, aunque muchos, "son un solo cuerpo" (*hen soma*) (1 Cor. 10:14-17). Paradójicamente, Pablo declara que los ídolos y las deidades que aquellos representan no son nada, y a la vez afirma que son demonios[46] (1 Cor. 10:19, 20a). Por consiguiente, los creyentes corintios no pueden "beber de la copa del Señor y la copa de los demonios" ni "participar (*metechein*) de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios" (1 Cor. 10:21).

Se había abusado en la comida compartida por los miembros de la iglesia de Corinto, lo que provocó la reprimenda de Pablo. No solamente hubo "disensiones", "grupos opositores" o "facciones separadas" (*schismata*) entre los miembros, sino que también comían indignamente. Los ricos o privilegiados caían en la glotonería y la borrachera, mientras que los pobres se quedaban con hambre, por lo que un grupo humillaba al otro. El reproche de Pablo se unió a la sugerencia de que de allí en más comieran en sus hogares (1 Cor. 11:17-22). La advertencia de Pablo en cuanto a participar indignamente de la Cena como una ofensa al "cuerpo y la sangre del Señor" estaba dirigida inequívocamente a una mala práctica en Corinto. Se requerían tanto un examen de conciencia como el reconocimiento de la verdadera identidad del

---

44 *The Lord's Supper according to the New Testament*, p. 25. Schweizer, pp. 25-28, llegó a argumentar que el relato marquino-paulino de la institución de la Cena fue anterior y más autoritativo que el relato de Lucas.
45 Cullmann, "The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity", en Cullmann y F.-J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper*, Ecumenical Studies in Worship, núm. 1 (London: Lutterworth Press; Richmond, Va.: John Knox Press, 1958), pp. 5-23; Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, pp. 61-63.
46 Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, p. 68.

"cuerpo del Señor". Las enfermedades y las muertes fueron "atribuidas... al abuso de la cena del Señor", no porque el pan y el vino fueran un "veneno mortal", sino como "castigo impuesto por el Señor".[47] Por ende, los corintios debían comer en sus casas o esperar a los demás para dar comienzo a la comida compartida cuando se reunieran (11:27-34).

6. *El banquete o* agape

Hemos visto evidencia en 1 Corintios 11:20-34 de que en Corinto se comía una comida compartida en conexión con la cena del Señor. Pablo no la denominó *agape*. La palabra se usa en forma plural una o dos veces en el Nuevo Testamento (Jud. 12 y 2 Ped. 2:13), dependiendo de cómo se lea este último texto. Las comidas judías han sido denominadas "análogas" al *agape* cristiano.[48] Oesterley concluyó que se puede trazar el origen del agape a la necesidad común del *kiddush* sabatino,[49] pero Neville Clark lo atribuyó al mandato de amor de Jesús (Juan 13:34).[50] Si bien las dificultades que Pablo encontró en Corinto pueden entenderse como "las razones más tempranas para la separación subsiguiente del *agape* y la Eucaristía", parecería que la separación actual ocurrió posteriormente a la era apostólica.[51] Según Dix, la "marca permanente de la separación de los dos ritos fue la ausencia completa de la 'copa de bendición' y de la *berakah* de todas las formas conocidas del agape".[52] La Didajé[53] parece referirse a la comida por sí sola, Ireneo y Justino Mártir no hacen mención del *agape;* y Cipriano[54] y Orígenes[55] reflejaron la separación del *agape* de la Eucaristía. El *agape* "volvió a emerger... como una comida separada".[56]

B. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. *La era patrística*

Entre los Padres de la iglesia surgieron casi de inmediato tanto una interpretación simbólica como una interpretación conversionista del pan y la copa en la cena del Señor. El punto de vista simbólico fue adoptado por Clemente de Alejandría y Orígenes. Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y Teodoro de Mopsuestia contribuyeron a la formulación de la doctrina de la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. La idea de la Eucaristía como sacrificio fue propuesta por Cipriano y logró su pleno desarrollo en Gregorio Magno. En los escritos de Agustín de Hipona pueden encontrarse tanto el simbolismo como el conversionismo, si bien el simbolismo parece haber sido más prevalente.[57]

2. *Occidente medieval*

Durante el siglo IX y luego en el siglo XI se libraron controversias en cuanto a la Eucaristía. Primero, Pascasio Radberto (*c.* 785-*c.* 860) propuso el concepto de la transformación de los elementos en el cuerpo de Cristo tal como había nacido de María. Ratramno de Corbie (¿-868) y Raban Mauro (776 o 784-856) defendieron una perspectiva simbólica, manteniendo que el signo y su significado deben diferenciarse. Más tarde, Berengario de Tours (*c.* 999-1088) atacó la transformación de los elementos; su posición fue combatida por Lanfranc de Cantebury (*c.* 1005-89). Hildeberto de Tours (1056?-1133) consideraba que el cambio era sustancial. El Cuarto Concilio de Letrán (1215) adoptó el dogma de la transubstanciación.[58] Al parecer, la práctica según la cual los laicos no participan del vino comenzó por iniciativa de los mismos laicos durante el siglo XII.[59] Tomás de Aquino enseñaba que todo el cuerpo y toda la sangre están presentes en cada uno de los elementos consagrados, el pan y el vino.[60] Juan Wycliffe rechazó el dogma de transubstanciación; mantuvo una interpretación simbólica según la cual los elementos siguen siendo tales después de la consagración.[61] Los seguidores de Jan Hus en Bohemia restauraron la práctica de ofrecerle la copa a los laicos mientras él asistía al Concilio de Constanza (1414-18), donde tal práctica fue prohibida.[62]

3. *Diferencias entre los reformadores*

a. Dogma católico romano

El Concilio de Trento redefinió el dogma eucarístico medieval y especificó lo que se mantendría como dogma católico romano hasta el siglo XX. La presencia "real" de Cristo, es decir, su presencia corporal, está presente en la Eu-

---

47 Ibíd., pp. 72-73.
48 John Fitzstephen Keating (1850-1911), *The Agapé and the Eucharist in the Early Church: Studies in the History of the Christian Love-Feasts* (London: Methuen and Co., 1901; New York: AMS Press, Inc., 1969), pp. 20-35.
49 *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, pp. 203-04.
50 *An Approach to the Theology of the Sacraments*, Studies in Biblical Theology, núm. 17. (London: SCM Press; Chicago: Alec R. Allenson, Inc., 1956), p. 56.
51 Keating, *The Agapé and the Eucharist in the Early Church*, pp. 50, 52.
52 *The Shape of the Liturgy*, p. 95.
53 Caps. 9; 10; 14.
54 *Ad Donatum* 16; *Ep. 63* (o 62).
55 *Contra Celsus* 1.1.
56 Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments*, pp. 56-59.

57 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 196-99, 211-16, 440-55; Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, pp. 251-52; Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, pp.166-71, 236-38, 355-56. Darwell Stone (1859-1941), *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, 2 tomos (London: Longmans, Green, and Co., 1909), 1:22-132, dividió la enseñanza patrística en la Eucaristía entendida "como presencia y don" y la Eucaristía entendida como "sacrificio".
58 González, *A History of Christian Thought* (ed. rev.), 2:119-23, 150-56; Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, pp. 252-53; Allan John Macdonald (1887-1959), *Berengar and the Reform of Scramental Doctrine* (London: Longmans, Green, and Co., 1930; ed. rep., Merrick, N.Y.: Richwood, 1977).
59 Walker, *A History of the Christian Church*, ed. rev. 1959, p. 248.
60 *Summa Theologica*, 3.76.2-3.
61 Thomas Geoffrey Oey (1962-), "Wyclif's Doctrine of Scripture within the Context of His Doctrinal and Social Ideas" (disertación doctoral, Vanderbilt University, 1991), pp. 211-17.
62 Matthew Spinka (1890-1972), *John Hus' Concept of the Church* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966), pp. 351-54.

caristía después de la consagración de los elementos. La "sustancia entera del pan" se transforma "en la sustancia del cuerpo de Cristo", y "la sustancia entera del vino" se transforma "en la sustancia de su sangre". Todo Cristo está presente "bajo la forma de pan" y "bajo la forma de vino". Este sacramento ha de ser venerado públicamente y llevado a los enfermos. El más excelente de todos los sacramentos, la Eucaristía, tiene como propósito recordar el sacerdocio de Cristo, anunciar "la muerte del Señor hasta que él venga", ser "comida espiritual de las almas", servir como antídoto para los pecados tanto veniales como mortales, constituir "las arras" de nuestra gloria y bienaventuranza escatológica y ser un símbolo del cuerpo único del cual Cristo es la cabeza. No es obligación que reciban la copa los laicos ni los sacerdotes que no están celebrando la Eucaristía. La misa es un sacrificio verdadero, de carácter propiciatorio tanto para los fieles vivientes como para los muertos en el purgatorio. Las misas privadas se permitían, pero la misa no podía ser celebrada "en el idioma vernáculo".[63]

b. Doctrina luterana

Para Lutero, un sacramento debe consistir tanto de un signo como de una palabra de promesa, es decir, "la promesa del perdón de los pecados". En cuanto a la cena del Señor, rechazó el dogma romano de la transubstanciación, manteniendo en cambio la presencia de Cristo en los elementos de pan y vino. Se opuso al dogma romano según el cual la misa es un sacrificio propiciatorio; sin embargo, retuvo como doctrina la presencia "verdadera" o corporal de Cristo, insistiendo en que el "es" de las palabras de la institución habían de entenderse literalmente. Para Lutero la Cena era principalmente un don de Dios, no una observancia humana.[64] Lutero y los reformadores de Zurich, Basilea y Estrasburgo fracasaron al tratar de ponerse de acuerdo acerca de la Cena en el Coloquio de Marburgo (1529),[65] lo que llevó a que los desacuerdos entre luteranos y reformados respecto de la Cena persistieran durante los siglos subsiguientes.

c. Doctrina calvinista

La doctrina de la cena del Señor de Calvino se fue tornando más elaborada a medida que avanzaba en las ediciones sucesivas de su *Institución de la Religión Cristiana*. Los sacramentos son confirmaciones de la promesa divina. Frecuentemente se dice que su doctrina de la Cena se ubica entre la de Lutero

63 "Decree concerning the Most Holy Sacrament of the Eucharist" (11 de octubre de 1551); "The Doctrine of Communion under Both Kinds and the Communion of Little Children" (16 de julio de 1562); y "Doctrine concerning the Sacrifice of the Mass" (17 de septiembre de 1562), en Schroeder, ed., *Canons and Decrees of the Council of Trent*, pp. 72-79, 132-34, 144-49. El Concilio Vaticano II alentó la celebración de la liturgia, incluyendo la Eucaristía, en el contexto de la liturgia vernácula y pública, más que en misas privadas.

64 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 345-48, 375-403.

65 Walker, *A History of the Christian Church*, ed. rev. 1959, p. 333; Hermann Sasse (1895-1976), *This Is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959), pp. 187-344.

y la de Zwinglio. François Wendel ha mantenido que la influencia de Lutero, de Agustín de Hipona y de Martín Bucero sobre la doctrina de Calvino fue mayor que la de Zwinglio, pero David Broughton Knox ha encontrado los orígenes de la doctrina de Calvino en Wiclif.[66] La enseñanza de Calvino se hace difícil de entender por los variados significados del término "sustancia". Es evidente que Calvino rechazaba cualquier presencia corporal de Cristo en la Cena ya que, habiendo objetado la doctrina de Lutero acerca de la ubicuidad del cuerpo de Jesús ascendido, optó por la presencia del cuerpo de Jesús en el cielo.[67] Sin embargo, Cristo está tan presente en la Cena por la acción del Espíritu Santo que comunica los beneficios de su muerte y resurrección a los que están en unión con él. Por lo tanto, los creyentes se alimentan de Cristo en la Cena y así son nutridos.[68] La doctrina de Calvino puede ser vista en las enseñanzas de Teodoro Beza,[69] Thomas Cranmer[70] y la Confesión de Fe de Westminster (1647).[71]

d. Doctrina zwingliana

Zwinglio rechazó el concepto romano según el cual "Esto es mi cuerpo" (Mar. 14:22b y par.) se refería al cuerpo crucificado de Jesús, así como el concepto renacentista según el cual el texto se refería al cuerpo resucitado de Jesús, y asimismo el concepto luterano según el cual mientras el pan sigue siendo pan, el cuerpo de Jesús está presente "en el pan, con el pan y debajo del pan". El reformador de Zurich interpretó el alimento de Juan 6:52-58, especialmente en el v. 55, como la fe, una fe que resulta de la acción del Espíritu Santo, acompañada de la presencia de Cristo. Usó la frase "la carne no aprovecha para nada" (Juan 6:63b) y el testimonio de los Padres latinos como evidencia en contra de la interpretación literal de "es"; prefirió una interpretación "metafórica" según la cual la frase significaba "Esto representa mi cuerpo".[72] G. W. Bromiley ha insistido en que Zwinglio, si bien no llegó a desarro-

66 *The Lord's Supper from Wycliffe to Crammer* (Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1983), pp. 12-13, 63-65. Sin embargo, Knox no distingue suficientemente entre las enseñanzas de Calvino y Zwinglio.

67 La doctrina de Calvino sobre la Cena no solamente ha sido ligada a la doctrina de la doble naturaleza del Concilio de Calcedonia, sino también al nestorianismo (McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, pp. 210-20).

68 Wendel, *Calvin* (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1987), pp. 312-18, 329-55.

69 Jill Raitt (1931-), *The Eucharistic Theology of Theodore Beza*, AAR Studies in Religion, núm. 4 (Chambersburg, Pa.: American Academy of Religion, 1972), esp. pp. 69-73, descubrió que Beza fue fiel a la doctrina de Calvino sobre la Cena, a la vez que hacía un mayor uso de los términos y conceptos escolásticos en su interpretación.

70 James I. Packer, "Introduction", en *The Work of Tomas Cranmer*, ed. Gervase E. Duffield, Courtenay Library of Reformation Classics (Philadelphia: Fortress Press 1965), pp. x-xxxvii, no identificó la enseñanza de Cranmer con la de Calvino, pero su escrito *A Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament of the Body and Blood of Our Savior Christ* (1550) deja la relación entrever claramente (pp. 45-231).

71 Art. 29. La naturaleza compuesta de la doctrina wesleyana sobre la Cena (conmemorativa tanto en el sentido de "recuerdo" como de "representación", medio de gracia, sacrificio de uno mismo y de las posesiones y anticipo del banquete escatológico) puede ser vista en John Coates Bowmer, *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism* (London: A. y C. Black, 1951), pp. 166-86.

72 Zwingli, *On the Lord's Supper* (1526), en Zwingli y Bullinger, ed. G. W. Bromiley, LCC, Tomo 24 (Philadelphia: Westminster Press, 1953), pp. 185-238. Ver asimismo Jaques Courvoisier, *Zwingli: A*

llar completamente el aspecto positivo de su doctrina de la Cena, sí enseñó que Cristo está "verdaderamente presente en la Cena"; no "sustancialmente presente" ni "presente según su naturaleza humana". Podría acusárselo de nestorianismo, al igual que en el caso de Calvino. Por consiguiente, según Bromiley, la Cena para Zwinglio fue no "meramente un rito conmemorativo", porque "el que está siendo conmemorado está presente y activo".[73] Sin embargo, en los siglos posteriores al XVI, el concepto de la cena memorial ha sido identificado como enseñanza de Zwinglio.[74]

C. LA OBSERVANCIA MODERNA

1. *La frecuencia de la observancia*

En aquellas denominaciones cristianas[75] en las que se cree que todo culto de adoración congregacional o parroquial debe incluir la cena del Señor,[76] la Eucaristía es celebrada cada día del Señor. En las denominaciones que creen que la cena del Señor no es esencial para todo culto de adoración pública, se tiene que decidir la cuestión de frecuencia. Las respuestas más comunes suelen ser que debe proveerse un culto eucarístico especial semanal para quienes desean participar, que la Cena debe celebrarse una vez por mes en domingo,[77] y que la Cena debe celebrarse cuatro veces al año, práctica atribuida a Ulrico Zwinglio.[78] En la práctica católica romana se recomienda la confesión del pecado antes de participar de la Eucaristía, y en la tradición de los Hermanos, la comida *agape* puede estar unida a la cena del Señor. Los que no practican la observancia semanal pueden criticarla por tender a hacer de la Cena un hábito común, mientras que quienes la practican semanalmente pueden criticar a quienes no lo hacen por tender a la negligencia.

2. *Temáticas principales*

¿Cuáles deben ser las temáticas principales asociadas con la cena del Señor

Reformed Theologian (Richmond:Va.: John Knox Press, 1963), pp. 67-78, con su énfasis sobre el marco eclesial de la Cena.

73 "Introduction" a *On the Lord's Supper* en *Zwingli and Bullinger*, pp. 181-84.

74 Los bautistas han tendido a ser "zwinglianos" en su interpretación de la cena del Señor. Sin embargo, la Segunda Confesión de Fe de Londres de los Bautistas Particulares (1677), art. 30, secciones. 1, 7, debido a su dependencia de la Confesión de Fe de Westminster, refleja una interpretación calvinista. Define la Cena como "confirmación de la fe de los creyentes en todos los beneficios" de la muerte de Cristo, que sirve para "su alimento y crecimiento espiritual" en Cristo; enseña que "quienes la reciben dignamente... reciben espiritualmente por fe, real y efectivamente, aunque no carnal ni corporalmente, al Cristo crucificado, y se alimentan de él..." Para un tratamiento detallado de los aspectos tanto de la Reforma como de la Posrreforma (hasta el siglo XIX) de la historia de la doctrina de la cena del Señor, ver Stone, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, Tomo 2.

75 Por ejemplo, la católica romana, la ortodoxa oriental, los Discípulos de Cristo y las Iglesias de Cristo.

76 Esto es, que el culto de adoración debe incluir tanto la liturgia de la Palabra como la liturgia del Aposento Alto (Jones, *A Historical Approach to Evangelical Worship*, pp. 123, 127). Respecto de una reciente defensa de la observancia de la Cena cada domingo, ver Paris, *What the Bible Says about the Lord's Supper*, pp. 269-301.

77 Calvino, si bien deseaba instituir la comunión semanal en Ginebra, no lo logró, de modo que se vio obligado a celebrarla mensualmente (Spielmann, *History of Christian Worship*, pp. 79-82).

78 Ibíd., p. 78.

y qué debe ser su importancia? Yngve Torgny Brilioth (1891-1959) identificó cinco temas principales en la concepción eucarística de la iglesia primitiva: acción de gracias, comunión-compañerismo, conmemoración, sacrificio y misterio.[79] Jean Jacques von Allmen (1917-) ha tratado seis aspectos, cada uno de los cuales tiene dos polos: *anamnesis* y *epiklesis*, las limitaciones y la plenitud de la iglesia, la comunión con Cristo y con los hermanos, el pan viviente y el sacrificio, la oración y la realización, y la misa y la Eucaristía.[80] Identificaremos cuatro ejes centrales y exploraremos la viabilidad de cuatro más.

a. Rememoración y reconstitución

Según los relatos paulinos, Jesús mandó a sus discípulos con respecto a la Cena: "Haced esto en memoria de mí" (*touto poieite eis ten emen anamnesin*) (1 Cor. 11:24b, 25b).[81] "La Cena es la *anamnesis* de Jesús", "principalmente de la cruz" (1 Cor. 11:26). La palabra griega *anamnesis* ha sido traducida "memoria, memorial, celebración" y "conmemoración cúltica". Es "la evocación ritual de un evento pasado para restaurar su virtud original, y aun más, ubicar a los que participan de la *anamnesis* en el evento mismo conmemorado por la celebración". Así, es "mucho más que una ceremonia mnemotécnica; es una reconstitución del evento que conmemora la celebración". De hecho, "la *anamnesis* de la muerte de Cristo implica... la *anamnesis* de toda la historia de la salvación".[82] Por eso, la Cena no es solamente un recordatorio sino también una reconstitución. Dios mismo es "el Actor Principal en la adoración eucarística de la iglesia", porque "efectúa la rememoración".[83]

b. Acción de gracias

En cada uno de los cuatro relatos de la institución de la Cena se dice que Jesús dio gracias, dos veces con relación al pan (1 Cor. 11:24; Luc. 22:19) y dos veces con referencia a la copa (Mar. 14:23; Mat. 26:27). Este uso concurrente del verbo *eucharisteo* ha llevado al uso generalizado del término "eucaristía". Es de presumir que las gracias dadas no se limitaron a la provisión del pan y del vino para el sustento, sino que se aplicaban asimismo a la muerte de Jesús en el contexto de la historia de la salvación. Por consiguiente, cuando la Cena del Señor se celebra hoy, debería ser una ocasión de acción de gracias.

79 *Eucharistic Faith and Practice: Evangelical and Catholic*, trad. A. G. Hebert (London: S.P.C.K., 1956), pp. 16-69.

80 *The Lord's Supper, Ecumenical Studies in Worship*, núm. 19 (London: Lutterworth Press; Richmond, Va.: John Knox, 1969).

81 Existe algún grado de evidencia textual para la inclusión de estas palabras en Lucas 22:19b (Scott McCormick, Jr. [1929-], *The Lord's Supper: A Biblical Interpretation* [Philadelphia: Westminster Press, 1966], pp. 110-12).

82 Allmen, *The Lord's Supper*, pp. 23-24, 26.

83 McCormick, *The Lord's Supper*, p. 86.

c. Comunión o compañerismo

La cena del Señor tiene que ver con una comunión doble: "une a Cristo con la iglesia, [y] une a los cristianos entre sí". En cuanto a la primera, la comunión es tanto "con Cristo como en Cristo". La Cena fue instituida durante una comida, los discípulos comieron y bebieron con el Jesús resucitado (Hech. 10:41) y el Señor ascendido invita a quien le abra la puerta a compartir una comida con él (Apoc. 3:20). Además de la comunión de comer y beber con Cristo, está la comunión en Cristo, basada en la unión con Cristo. "La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión (*koinonia*) de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión (*koinonia*) del cuerpo de Cristo" (1 Cor. 10:16)? La comunión también significa la unión en compañerismo de los creyentes en Cristo. "Puesto que el pan es uno solo, nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo (*hen soma hoi polloi esmen*); pues todos participamos de un solo pan" (1 Cor. 10:17). La comunión fraternal se expresaba también con un beso de paz y por medio del *agape* o banquete de amor.[84]

d. Expectativa escatológica

En los relatos de Marcos y Mateo se registra que en la última cena Jesús dijo: "De cierto, de cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día cuando lo beba nuevo (*kainon*) en el reino de Dios" (Mar. 14:25; el texto de Mat. 26:29 es levemente diferente). El relato paulino concluye con estas palabras: "Todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, anunciáis (*katangellete*) la muerte del Señor, hasta que él venga (*achris hou elthe*)" (1 Cor. 11:26). Se ha observado repetidamente que la Cena es tanto una anticipación como una proclamación: anticipación de la *parousia* de Cristo y el reino escatológico y proclamación de la muerte de Cristo hasta su *parousia*.[85]

e. ¿Sustento?

El concepto según el cual la cena del Señor provee sustento o alimento ¿proviene de Juan 6:52-58? Para quienes no consideran que tal texto se refiere a la cena del Señor, ¿tiene este eje un fundamento neotestamentario?[86]

f. ¿Pascua?

¿Ha de entenderse la Cena del Señor como la Pascua de los cristianos, así

[84] Allmen, *The Lord's Supper*, pp. 55-56. Sobre la participación en la cena del Señor durante las eras apostólica y patrística temprana, ver Werner Elert (1885-1955), *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, trad. N. E. Nagel (St. Louis: Concordia Publishing House, 1966). En la tradición de los Hermanos, el *pedilavium* (lavado de los pies de los discípulos) y el banquete de amor (*agape*) todavía son considerados como requisitos previos de la cena del Señor (Joseph Randolph Schultz [1927-], *The Soul of the Symbols: A Theological Study of Holy Communion* [Grand Rapids: Eerdmans, 1966], pp. 46-145).
[85] Sobre la fiesta mesiánica, ver McCormick, *The Lord's Supper*, pp. 88-107.
[86] La Confesión de Fe de Westminster, cap. 29, secciones. 1, 7, cita 1 Corintios 10 y 11, pero no Juan 6, en conexión con la alimentación y el sustento, pero —estrictamente hablando— 1 Corintios 10 y 11 no contienen estas temáticas.

como la muerte de Cristo fue su propia Pascua, de hecho, "la Pascua única y final" en el sentido de la redención realizada? Nuestro bautismo, nuestra muerte física y la *parousia* de Cristo, ¿también deben incluirse en la Pascua o *transitus*?[87]

g. ¿*Epiklesis*?

En la interpretación occidental o católica romana, el momento en que se repiten las palabras de la institución de la cena del Señor es cuando el pan y el vino cambian, llegando a ser la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo. A diferencia de lo anterior, en la tradición ortodoxa oriental, es considerada como momento decisivo de la cena del Señor la oración de invocación al Espíritu Santo (*epiklesis*). Tal oración "actúa de tal manera que la Cena llega a ser verdaderamente lo que Jesucristo quería cuando la instituyó". ¿Habrá sido la oración aramea *maranatha* (1 Cor. 16:22) "una forma original de la *epiklesis*"?[88] ¿Deberían los protestantes evangélicos orar al Espíritu Santo en su observancia de la cena del Señor?

h. ¿Sacrificio?

El sacrificio ha sido siempre un eje principal de la teología eucarística de la Iglesia Católica Romana, principalmente debido a que se cree que la misa es un sacrificio propiciatorio y no meramente conmemorativo.[89] Los credos de la Reforma claramente rechazaron el concepto de que la cena del Señor fuera un sacrificio propiciatorio.[90] Algunos protestantes están dispuestos a llamar a la cena del Señor un sacrificio en el sentido de "un sacrificio de alabanza y oración"[91] o en el sentido del sacrificio de " 'la autodevoción' de una persona a Cristo.[92]

3. Maneras de observancia[93]

a. Con relación a los elementos

Aunque la mayoría de las iglesias usan vino en la observancia de la cena del Señor algunas iglesias, especialmente las que fueron influidas por el mo-

[87] Roger Greenacre, "The Passover of Christians", en Michael J. Taylor, ed., *Liturgical Renewal in the Christian Churches* (Baltimore, Dublin: Helicon, 1967), pp. 102-10.
[88] Allmen, *The Lord's Supper*, pp. 30-36. Sobre el origen de la *epiklesis*, ver Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, pp. 205-30.
[89] Robert J. Daly, S.J. (1933-), *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), esp. pp. 127-34.
[90] Augsburg Confession (La Confesión de fe de Augsburgo) , parte 2, art. 3; The Thirty-Nine Articles of the Church of England (Los treinta y nueve artículos de la Iglesia de Inglaterra) art. 31; Westminster Confession of Faith (La Confesión de fe de Westminster), art. 29, sec. 2.
[91] Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice*, p. 43.
[92] Jones, *A Historical Approach to Evangelical Worship*, p. 202.
[93] Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, pp. 155-57, ha ofrecido doce principios para la observancia contemporánea de la cena del Señor.

vimiento de templanza, usan jugo de uva no fermentado.[94] Aunque pareciera que la mayoría de las iglesias usan copitas individuales, mayormente por motivos de higiene, algunas retienen la práctica de la copa común. Algunas insisten en que el pan sea sin levadura mientras que otras no lo hacen. Algunas iglesias usan pan cortado en cubos o pedacitos de galletas, otras iglesias, principalmente cuando se trata de congregaciones pequeñas, usan un solo pan del cual se rompen pedacitos, debido al simbolismo que esto implica.[95]

En las culturas donde el pan y el vino no son usuales, se ha planteado la pregunta de la validez de los elementos sustitutos. ¿Qué de pescado y el agua en la cultura esquimal?[96] ¿Qué del arroz y el vino de palmera en el Sudeste Asiático?[97] El hecho de que deben existir límites en el grado de alteración de los elementos neotestamentarios puede ilustrarse con la propuesta de usar papas fritas y gaseosas en la cultura norteamericana.[98]

b. Con relación a la adoración

En las tradiciones más litúrgicas resulta sencillo integrar la cena del Señor al culto de adoración. Pero cuando se celebra la Cena trimestralmente o mensualmente ha existido la tendencia de anexar la cena del Señor a un orden de culto ya lleno, de modo que ha llegado a ser un apéndice sin significación. Es preferible estructurar el culto para que la Cena sea celebrada de una manera más significativa.[99]

4. La recepción de los elementos

En los casos en que han estado separados durante siglos diferentes grupos de cristianos unos de otros, debido supuestamente a cismas o herejías, han existido barreras que impedían que los miembros de cualquiera de los grupos respectivos recibieran los elementos de la cena del Señor cuando ésta era celebrada por un grupo al que no pertenecían. Aunque las distintas interpretaciones de la Cena en sí han contribuido a veces a impedir la intercomunión, a menudo han sido otros los factores que han impedido la eliminación de las barreras para la intercomunión. El hecho de no reconocer la primacía del Papa como sucesor del apóstol Pedro ni someterse a su autoridad y la falta de adhesión a la idea de la sucesión apostólica, han contribuido a que no se

94 Respecto de la opinión de que Jesús usó vino sin alcohol y que por lo tanto tal vino debería ser usado actualmente en la cena del Señor, ver Paris, *What the Bible Says about the Lord's Supper*, pp. 155-59.
95 Dargan, *Ecclesiology*, pp. 369-70; Erickson, *Christian Theology*, pp. 1115, 1125-26; Moody, *The Word of Truth*, pp. 471-72.
96 Erickson, *Christian Theology*, p. 1115.
97 Allmen, *The Lord's Supper*, p. 41.
98 Erickson, *Christian Theology*, pp. 1115, 1125.
99 Joseph R. Schultz, *The Soul of the Symbols*, p. 7, consideró deplorable gran parte de la observancia contemporánea de la cena del Señor: "...la Santa Comunión se ha transformado en un mero deber religioso para muchos que solamente temen a la muerte. Para muchos, la Santa Comunión no es ni refrescante ni fortalecedora; es un culto anticuado que debe ser mantenido porque es una tradición de la iglesia. Para muchos cristianos la Santa Comunión no es ni 'santa' ni 'comunión', aunque sí una secreta desilusión."

les permita participar a los protestantes de los elementos de la Eucaristía en las parroquias católicas romanas.[100] La falta de acuerdo sobre algunos elementos doctrinales esenciales y el hecho de que no hay intercambio de púlpitos lleva a que algunos luteranos y otros cristianos no puedan recibir la comunión en la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri (EE. UU. de A.).[101]

La enseñanza y la práctica del bautismo "de creyentes" por inmersión han engendrado una serie única de posturas que emergen de la relación entre la cena del Señor y el bautismo. Algunas iglesias bautistas, por ejemplo, practican la comunión *abierta.* Esto significa que todos los cristianos bautizados del modo que fuere, ya sea durante la infancia o como creyentes profesos, están invitados a participar de los elementos cuando esa congregación bautista celebra la cena del Señor.[102] En segundo lugar, algunas otras iglesias bautistas practican la comunión *estrictamente cerrada.*[103] Esto quiere decir que *solamente* los miembros de la iglesia bautista que celebra la Cena están invitados y se espera que participen de los elementos. Se ha defendido esta postura aduciendo que solamente la congregación que puede disciplinar al miembro debe ser el lugar o espacio en que participe o no de la Cena.[104] En tercer lugar, otras iglesias bautistas practican la comunión *cerrada* sobre la base de la denominación.[105] Los miembros de iglesias de la misma denominación bautista —a veces llamado "los que comparten la misma fe y el mismo orden"— están invitados a participar de los elementos junto con los miembros de la iglesia que celebra la Cena. En cuarto lugar, otro grupo de iglesias bautistas practica la comunión *cerrada,* es decir, reservada a los creyentes bautizados por inmersión. Según este grupo, el requisito para que los que no son miembros participen de los elementos de la Cena es haber sido bautizados correctamente.[106] Los Discípulos de Cristo y las Iglesias de Cristo también se han

100 "Decree on Ecumenism" (21 de noviembre de 1964), cap. 2, par. 8; "Declaration on the Position of the Catholic Church on the Celebration of the Eucharist in Common by Christians of Different Confessions [Secretariat for the Promotion of the Unity of Christians]" (7 de enero de 1970); y "On Admitting Other Christians to Eucharistic Communion in the Catholic Church" (S.P.U.C., 1 de junio de 1972), en Flannery, ed., *Vatican Council II: the Conciliar and Post-Conciliar Documents*, pp. 461, 502-07, 554-59. En castellano pueden consultarse los documentos conciliares del *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965).
101 *Theology and Practice of the Lord's Supper: A Report of the Commission on Theology and Church Relations, The Lutheran Church-Missouri Synod* (St. Louis, May 1983), pp. 20-23; Samuel H. Nafzger, "Who Is Invited to the Supper of Our Lord?", *The Lutheran Witness*, May 1993, pp. 12-14.
102 Esta postura fue defendida por John Bunyan en el siglo XVII. Ver McBeth, *The Baptist Heritage*, pp. 81-83; Edward T. Hiscox, *The Hiscox Guide for Baptist Churches* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1964), pp. 92-93.
103 Robert Andrew Baker (1910-92), "Lord's Supper, Requisites to", *Encyclopedia of Southern Baptists*, 2:795, la denominó "intracomunión cerrada".
104 Esta práctica fue defendida por James Robinson Graves, el líder bautista del landmarquismo. Ver Graves, "Baptist Waymarks", *The Baptist* 8 (24 April 1875): 45; ídem. "Facts on Communion", item 15, ibíd. (19 June 1875): 172. Les debo la referencia a James Taulman, Davis Lee Saunders, W. Morgan Patterson y Robert C. Stine.
105 Baker, "Lord's Supper, Requisites to", p. 795, la denominó "intercomunión cerrada".
106 Esta posición fue defendida por William Kiffin (1616-1701) en el siglo XVII. Ver McBeth, *The Baptist Heritage*, pp. 81-83; The Abstract of Principles of Southern Baptist Theological Seminary (1858), art. 15; J. M. Pendleton, *Church Manual: Designed for the Use of Baptist Churches*, ed. 1867, pp. 90-97; ed. 1966, pp. 89-96; Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, pp. 447-67; Statement of Baptist Faith and Message, Southern Baptist Convention (1925), art. 13; ibíd., (1963), art. 7.

confrontado con el problema de la comunión abierta *versus* la comunión cerrada. Barton Warren Stone (1772-1844) estuvo de acuerdo consecuentemente con la comunión abierta,[107] pero Alexander Campbell pasó de defender la comunión cerrada, basada en la inmersión del creyente, a la comunión abierta.[108] Actualmente, los Discípulos de Cristo practican la comunión abierta.[109]

Sin embargo, el bautismo no era el único requisito para participar de la cena del Señor en la tradición de las iglesias "de creyentes". Se ejercía cuidado, esperando que quien participara de la Cena hubiera experimentado una verdadera regeneración o conversión, que viviera una vida cristiana ejemplar y que tuviera una inserción eclesial significativa.[110]

Entre los paidobautistas, el gran escándalo entre los cristianos tiende a ser la falta de intercomunión entre las diversas denominaciones o confesiones.[111] No obstante, entre los que practican el bautismo "de creyentes", las divisiones relacionadas con el bautismo constituyen un problema igualmente serio.[112] Por consiguiente, tanto las prácticas bautismales divergentes como las barreras que impiden la intercomunión plantean problemas para la unidad cristiana.

II. LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Previamente identificamos entre las acepciones de *ekklesia* en el Nuevo Testamento el concepto de la iglesia "universal" o "ideal" y el concepto de la iglesia local, que es el que se usa con más frecuencia. Asimismo notamos la distinción de finales de la Edad Media entre "la iglesia militante" y "la iglesia triunfante", la distinción de la Reforma entre "la iglesia visible" y "la iglesia invisible", y las distinciones de la Reforma y posrreforma entre las iglesias "agrupadas", "libres" o "de creyentes" y la iglesia oficial.[113] Ahora precisamos trazar una distinción adicional: la unidad de la iglesia y la desunión de la iglesia. Aquí no se trata principalmente de "iglesia" en un sentido escatológico o celestial ni tampoco de "iglesia" en el sentido local de cada congregación cristiana particular, sino en el sentido de todas las iglesias "visibles" o dicho de manera más arcaica, de la "cristiandad".

---

107 Winfred Ernest Garrison (1874-1969) y Alfred T. DeGroot, *The Disciples of Christ: A History* (ed. rev.; St. Louis: Bethany Press, 1958; primero publ. en 1948), p. 212.

108 DeGroot, *The Nature of the Church and Other Studies in Christian Unity*, p. 88.

109 Garrison y DeGroot, *The Disciples of Christ*, pp. 348-50.

110 Dargan, *Ecclesiology*, p. 369.

111 *Intercommunion: The Report of the Theological Commission Appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order together with a Selection from the Material Presented to the Commission*, ed. Donald M. Baillie y John Marsh (London: SCM Press, 1952); John Gordon Davies, Intercommunion (ed. rev.; London: British Council of Churches, 1968; primero publ. en 1961). En las discusiones sobre intercomunión un gran tema ha sido si la intercomunión es un "medio esencial" para lograr la unión orgánica de la iglesia o si debería ser pospuesta hasta que haya un acuerdo sobre la doctrina y el gobierno eclesial.

112 Wainwright, *Doxology*, pp. 308-14.

113 Ver arriba, cap. 71, II, B; III, C; III, D, 1-4.

A. NUEVO TESTAMENTO

Stig Hanson (1915 -) halló que el monoteísmo fue la fuente primordial y el fundamento del concepto de la unidad de la iglesia.[114] Ciertos temas del Nuevo Testamento testifican indirectamente de la verdad de que los discípulos de Jesús han de caracterizarse por la unidad: los discípulos de Jesús en cuanto hermanos y hermanas (Mar. 3:31-35 y par.; Mat. 23:8); el amor fraternal entre los discípulos (Juan 13:34, 35; 1 Jn. 3:10, 11,14-16); el seguimiento en cuanto una relación continua, no provisoria (Mar. 1:16-18 y par.; 10:28-31 y par.); y la expresión de Jesús acerca de "mi iglesia" (Mat. 16:18).[115]

Dentro del Nuevo Testamento también aparecen otras enseñanzas más específicas en cuanto a la unidad de los discípulos o de la iglesia: especialmente en el Evangelio de Juan, Hechos y las epístolas de Pablo. Jesús enseñaba que los que "no son de este redil" llegarán a ser de "un solo rebaño (*mia poimne*) y un solo pastor" (Juan 10:16). En su oración sacerdotal pidió al Padre que sus discípulos "sean una cosa, así como nosotros lo somos" (Juan 17:11c) (*hina osin hen kathos hemeis*); que, incluyendo a "los que han de creer en mí por medio de la palabra de ellos", "sean una cosa (*hina pantes hen osin*)... para que el mundo crea que tú me enviaste" (Juan 17:20, 21); que con la gloria del Padre dada por el Hijo "sean una cosa, así como también nosotros somos una cosa" (Juan 17:22); y que "el mundo conozca que los has amado" "para que sean perfectamente unidos" (*hina osin teteleiomenoi eis hen*) (Juan 17:23).

Después de la ascensión de Jesús los once perseveraban "unánimes en oración junto con las mujeres y con María la madre de Jesús y con los hermanos de él" (Hech. 1:14). En el día de Pentecostés los creyentes "estaban todos reunidos en un mismo lugar" (*esan pantes homou epi to auto* [Hech. 2:1]). Estos mismos creyentes de Jerusalén, ahora una "multitud", "era de un solo corazón y una sola alma" (*en kardia kai psuche mia*) y compartían todas sus posesiones (Hech. 4:32).

Al enfrentar las divisiones y facciones en la iglesia en Corinto, Pablo apeló a los hermanos "por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que os pongáis de acuerdo (*hina to auto legete pantes*) y que no haya más disensiones (*schismata*) entre vosotros, sino que estéis completamente unidos en la misma mente y en el mismo parecer" (*ete de katartismenoi en to noi kai en te aute gnome*) (1 Cor. 1:10). "Me refiero a que uno de vosotros está diciendo: 'Yo soy de Pablo', otro 'yo de Apolos', otro 'yo de Pedro' y otro 'yo de Cristo'. ¿Está dividido Cristo? ¿Acaso fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?" (1 Cor. 1:12, 13). Pablo dio una severa advertencia en contra de aquel que destruyera la porción interior donde mora el Espíritu del templo (*naos theou*) es decir, efectuara un cisma (1 Cor. 3:16, 17). Armó una cadena lógica partiendo del "pan" de la cena del Señor para llegar

---

114 *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1946; ed. rep., Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1963), pp. 5-11, 24-25, 57-60.

115 Josephus Franciscus Lescrauwaet (1923-), *The Bible on Christian Unity*, trad. N. D. Smith (De Pere, Wisc.: St. Norbert Abbey Press, 1965), pp. 27-30, 32-33, 57-58.

a la unidad de la iglesia como cuerpo de Cristo (1 Cor. 10:17) y progresó por analogía de la unidad del cuerpo humano con sus muchos miembros (*mele*) a la unidad del cuerpo de Cristo, en el cual todos los creyentes fueron "bautizados" "por un solo Espíritu" (1 Cor. 12:12, 13).

Se puede entender como una expresión de la unidad cristiana la ofrenda que Pablo recibió de las iglesias gentiles para los cristianos judíos pobres en Judea (1 Cor. 16:1-4; 2 Cor. 8; 9; Rom. 15:24-28).[116] Pablo apeló a los cristianos filipenses para que pensaran "de la misma manera" (*hina to auto phronete*), que tuvieran "el mismo amor" (*ten auten agapen echontes*) y pensaran "en una misma cosa" (*sumpsuchoi, to hen phronountes*) (2:2). Además, Cristo ha traído paz entre los judíos y los gentiles, habiendo derribado "la barrera de división" y ha creado "en sí mismo... un solo hombre nuevo" (*hena kainon anthropon*) "haciendo la paz". Los gentiles ya no son "extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (Ef. 2:14, 15, 19). En la misma epístola, el Apóstol les amonesta a que procuren "con diligencia guardar la unidad (*henoteta*) del Espíritu en el vínculo (*sundesmo*) de la paz" y luego afirma una unidad séptupla: "un solo cuerpo", "un solo Espíritu", "una sola esperanza", "un solo Señor", "una sola fe", "un solo bautismo", y "un solo Dios y Padre de todos" (4:4-6). Rescatados de la doctrina falsa, el cuerpo entero de Cristo "bien concertado y entrelazado por la cohesión que aportan todas las coyunturas, recibe su crecimiento de acuerdo con la actividad proporcionada a cada uno de los miembros, para ir edificándose en amor" (4:14-16). Los cristianos "sobre todas estas cosas", deben vestirse "de amor (*agapen*), que es el vínculo perfecto" (Col. 3:14).

> O que nuestra unión sea tal
> como es la tuya con el Padre,
> y que ninguno de nuestra comunión
> abandone jamás el camino de gozo;
> que nuestra luz alumbre con brillo,
> que resplandezca de tu luz reflejada;
> para que el mundo testifique
> que somos verdaderamente tuyos.[117]

Previamente[118] prestamos atención a la cuestión de la unidad o la desunión doctrinal del Nuevo Testamento. Ahora nos dirigiremos a un asunto relacionado íntimamente con aquel: la unidad o la desunión relacional dentro del Nuevo Testamento. Según Paul John Achtemeier (1927-), las diferencias entre las facciones paulinas, petrinas y jacobitas eran tan grandes que la unidad de los cristianos en la era neotestamentaria no llegó a ser más que un ideal sin realizar.

116 Nickle, *The Collection*, pp. 111-29.
117 Nikolaus Ludwig, Conde de Zinzendorf
118 Ver Tomo I, cap. 9, III, A

> Así, la unidad escurridiza que Pedro ansiaba y que Pablo buscaba conseguir, que Santiago intentaba preservar y que Lucas quiso reflejar en su relato de la iglesia primitiva, esa unidad de hecho no fue realizada. Fue un ideal en relación con las comunidades cristianas primitivas tanto como sigue siendo un ideal en relación con las iglesias cristianas hoy.[119]

En cambio Jean-Louis Leuba (1912-) sugirió que tres dualidades fundamentales (Cristo, el apostolado, la iglesia) constituyen el fundamento de la unidad del cristianismo primitivo. La dualidad se constituye esencialmente de una institución y de un acontecimiento. Los títulos "institucionales" de Jesús (Hijo del David, Hijo de Dios) y los títulos "espirituales" de Jesús (Hijo del Hombre, Señor, Siervo) se unieron en su ministerio y persona. El "apostolado institucional" de los Doce y el "apostolado espiritual" de Pablo se unieron en función de su reconocimiento mutuo. La "iglesia institucional" de los cristianos judíos y la "iglesia espiritual" de los cristianos gentiles fueron unidas de igual manera por el reconocimiento mutuo, "a la vez que mantuvieron su distinción. La unidad es "una unidad amorosa" nacida del "amor divino".[120] La incapacidad de Achtemeier de descubrir unidad alguna convence menos que el concepto de la unidad en dualidad de Leuba.

B. SIGLO XX

Cualquier recorrido por el eje de la unidad de la iglesia cristiana —a pesar de cismas, herejías y política— durante el primer milenio de su historia, excede a los alcances de este estudio.[121] Tampoco procuraremos revisar los intentos de unión de las iglesias ortodoxas orientales y la Iglesia Cátolica Romana entre los siglos XI y XVI. Existe una importante investigación sobre la historia de los intentos de unión de las iglesias en el período entre la Reforma protestante y la constitución del Consejo Mundial de Iglesias en Amsterdam en 1948.[122]

1. *El movimiento ecuménico*[123]

El siglo XX ha sido testigo del surgimiento y desarrollo de un movimiento interconfesional sin precedentes, dirigido hacia la unión o unidad eclesial, a saber, el movimiento ecuménico. Sus orígenes probablemente puedan atribuírsele a la Conferencia Mundial Misionera de Edinburgo en 1910, pero el movimiento llegó a estructurarse más al promediarse el siglo, ya que el Con-

119 *The Quest for Unity in the New Testament Church: A Study in Paul and Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 66.
120 *New Testament Pattern: An Exegetical Enquiry into the "Catholic" and "Protestant" Dualism*, trad. por Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1953), esp. pp. 127-36.
121 Earle Edwin Cairns (1910-), "Christian Unity in Historical Perspective". en Walter Stanley Mooneyham, ed., *The Dynamics of Christian Unity: A Symposium on the Ecumenical Movement* (Grand Rapids: Zondervan, 1963), pp. 53-65; identificó tres modos de lograr la unidad cristiana: (1) la "unidad por medio de la expulsión, desde la antigua Iglesia Católica hasta el 380 d. de. J.C."; (2) la "unidad por coerción, 380-1648"; y (3) "del pluralismo denominacional al ecumenismo, 1648-[al presente]".
122 Rouse y Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement*, 1577-1948.
123 Sobre la palabra "ecuménico", ver arriba, cap. 71, nota 103.

sejo Mundial de Iglesias (CMI) surgió de y absorbió al Movimiento de Fe y Orden que se había reunido en Lausanne, Suiza, en 1925 y en Edinburgo en 1937, así como al Movimiento de Vida y Obra, que realizó reuniones en Estocolmo en 1925 y en Oxford en 1937;[124] más tarde (1961) absorbió el Concilio Internacional Misionero.[125] Si bien estuvo compuesto originalmente por iglesias protestantes, en 1961 el Consejo Mundial de Iglesias recibió en su membresía a iglesias ortodoxas orientales. Por sus estatutos originales, se dijo que era "una comunión de iglesias que aceptan a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador". En 1961 se ensanchó la declaración, de modo que quedó como "una comunión de iglesias que confiesan que el Señor Jesucristo es Dios el Salvador según las Escrituras, y por eso buscan cumplir juntas su llamado común a la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo".[126] El Concilio Vaticano II (1962-65) resultó en numerosos diálogos entre cuerpos eclesiales católicos romanos, protestantes y ortodoxos orientales, así como en la presencia de miembros católicos romanos en la Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias.[127] Se ha criticado al Consejo Mundial de Iglesias por haber asignado fondos a grupos vinculados a la guerrilla[128] y por su tendencia al sincretismo.[129] Se han hecho esfuerzos para lograr el acercamiento entre los evangélicos y el CMI.[130] Geoffrey Wainwright, escribiendo en 1983, identificó el presente como un "momento" crítico y oportuno para el movimiento ecuménico,[131] mientras que Konrad Raiser (1938-), escribiendo

124 Tissington Tatlow (1876-1957), "The World Conference on Faith and Order"; Nils Karlström, "Movements for International Friemdship and Life and Work, 1910-1925"; Nils Ehrenström (1903-84), "Movements for International Friemdship and Life and Work, 1925-1948", y W. A. Visser 't Hooft, "The Genesis of the World Council of Churches", en Rouse y Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement*, pp. 403-41, 507-96, 695-731.

125 Kenneth Scott Latourette, "Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council", en ibíd., pp. 351-402; Hanfried Krüger (1914-), "The Life and Activities of the World Council of Churches", en Fey, ed., *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, volume 2, 1948-1968*, pp. 51-54.

126 W. A. Visser 't Hooft, "The General Development since 1948", en Fey, ed., *The Ecumenical Advance*, pp. 14-15; Krüger, "The Life and Activities of the World Council of Churches", en ibíd., pp. 54-56, 33-36.

127 Lukas Vischer, "The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church", en Fey, ed., *The Ecumenical Advance*, pp. 311-52; Estep, *Baptists and Christian Unity*, pp. 65-93; Yves M.-J. Congar, *Dialogue between Christians: Catholic Contributions and Christian Unity*, trad. Philip Loretz, S.J. (Westminster, Md.: Newman Press, 1966; orig. en francés publ. 1964); Bernard Leeming, S.J., *The Churches and the Church: A Study of Ecumenism* (London: Darton, Longman and Todd; Westminster, Md.: Newman Press, 1960); Thaddeus Francis Horgan (1936-90), ed., *Walking Together: Roman Catholics and Ecumenism Twenty-Five Years after Vatican II* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

128 Jean Caffey Lyles, "That $85,000 Grant", *The Christian Century* 95 (20 Sept. 1978): 844; Joseph A. Harriss, "Karl Marx or Jesus Christ?", *Reader's Digest* 121 (August 1982): 130-34; Robert McAfee Brown (1920-), "The Gospel according to Morley Safer", *The Christian Century* 100 (2 March 1983): 183-86.

129 Jean Caffey Lyles, "Moves of the Spirit: Diversity or Syncretism?", *The Christian Century* 108 (13 March 1991): 284-86.

130 Richard Loveless, "Are There Winds of Change at the World Council?", *Christianity Today* 27 (16 Sept. 1983): 30-34, 42; Kenneth S. Kantzer y V. Gilbert Beers, "Winds of Change in the World Council?", ibíd., 28 (20 April 1984): 10-12, 15; Jean Caffey Lyles, " 'Solidarity' Meets 'Evangelism' in WCC", *The Christian Century* 106 (7-14 June 1989): 613-15; Randy Frame, "Evangelical Voice Heard at World Council Meeting", *Christianity Today* 33 (14 July 1989): 45-46, "Evangelicals Welcomed, but Not Their Theology", ibíd. 34 (23 April 1990): 36-37; "Evangelicals Find Inroads, Remain Cautious", ibíd. 35 (8 April 1991): 68, 71; Timothy K. Jones, "The WCC's Real Problem", ibíd. 35 (29 April 1991): 13.

131 *The Ecumenical Moment: Crisis and Opportunity for the Church* (Grand Rapids: Eerdmans).

en 1989, consideró que sus características eran la incertidumbre, los nuevos desafíos y los cambios de paradigma.[132] En varias naciones existen Consejos Nacionales de iglesias;[133] en algunos casos hay consejos estatales o provinciales de iglesias y consejos locales de iglesias.

2. *Alternativas al ecumenismo conciliar*

Algunas iglesias protestantes, especialmente en los Estados Unidos de América, se han caracterizado por su falta de participación e inclusive por su oposición al movimiento ecuménico. Pueden identificarse tres formas de oposición.

Bajo el liderazgo de Carl McIntire (1906-), pastor de la Iglesia Presbiteriana Bíblica, Collingswood, Nueva Jersey, se constituyó el Concilio Americano de Iglesias Cristianas en Nueva York en el año 1941, y el Concilio Internacional de Iglesias Cristianas en Amsterdam en 1948. Bajo el liderazgo de McIntire estos cuerpos se opusieron agriamente, con críticas feroces, al movimiento ecuménico, acusándolo de modernista, infiltrado por comunistas, expresión de una cristiandad apóstata; constituyeron una alternativa derechista, fundamentalista y a veces cismática.[134]

En 1943, la Asociación Nacional de Evangélicos [National Association of Evangelicals o NAE] fue constituida en Chicago por evangélicos conservadores que no querían unirse con el Consejo Estadounidense de Iglesias Cristianas [American Council of Christian Churches] sino que buscaban una "acción cooperativa constructiva" sobre la base de una declaración doctrinal séptupla.[135] En el año 1951 en Woudschoten, Holanda, se organizó la "Federación Evangélica Mundial" [World Evangelical Fellowship], con una declaración doctrinal en siete artículos.[136]

Otros grupos denominacionales en los Estados Unidos no se afiliaron a los Consejos ecuménicos ni a los grupos de McIntire ni a la Asociación Nacional de Evangélicos ni a la Federación Evangélica Mundial, si bien algunos participaban activamente en sus cuerpos confesionales mundiales. Entre tales grupos estaban la Convención Bautista del Sur, la Iglesia Luterana del Sínodo

132 *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?*, trad. Tony Coates (Geneva: World Council of Churches Publications, 1991; orig. en alemán publ. 1989).

133 Frank Short, "National Councils of Churches", en Fey, ed., *The Ecumenical Advance*, pp. 93-113; Samuel McCrea Cavert (1888-1976), *Church Cooperation and Unity in America: A Historical Review, 1900-70* (New York: Association Press, 1970).

134 McIntire, *Twentieth Century Reformation* (Collingswood, N.J.: Christian Beacon Press, 1944; ed. reimp., New York, London: Garland Publishing, Inc., 1988); ídem, *Modern Tower of Babel* (Collingswood, N.J.: Christian Beacon Press, 1949); Estep, *Baptists and Christian Unity*, pp. 98-104; Norman Goodall, *The Ecumenical Movement: What It Is and What It Does* (2a. ed; London: Oxford University Press, 1964), pp. 150-52.

135 Erickson, *Christian Theology*, p. 1141.

136 *Evangelical Action! A Report of the Organization of the National Association of Evangelicals for United Action* (Boston: United Action Press, 1942); ed. rep., New York, London: Garland Publishing, Inc., 1988); James DeForest Murch (1892-1973), *Cooperation without Compromise: A History of the National Association of Evangelical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), esp. caps. 4; 5; 14; Estep, *Baptists and Christian Unity*, pp. 104-08.

de Missouri y la Iglesia Reformada Cristiana, todas ubicadas en los Estados Unidos de América.[137]

Dentro de una misma denominación o familia confesional algunos cuerpos eclesiales se han hecho miembros de los Consejos de iglesias y otros han optado por no hacerlo. Los bautistas son un ejemplo de esto.[138]

3. Crítica evangélica del ecumenismo conciliar[139]

Algunos autores protestantes evangélicos combinaron una crítica del ecumenismo conciliar con una crítica del nuevo ecumenismo católico romano. C. Stanley Lowell (1909 -) desafió "el supuesto ecuménico... según el cual juntar a todos los grupos cristianos bajo una misma carpa eclesial sería lo mejor que les podría pasar". El ecumenismo lleva a la "esterilidad", mientras que la "proliferación" de iglesias lleva a la "sanidad". Lowell se mostró precavido frente al nuevo ecumenismo católico romano, tanto debido a la problemática de la relación entre la iglesia y el Estado como a las diferencias doctrinales.[140] Según John Warwick Montgomery (1931 -), los protestantes evangélicos deberían entablar un diálogo con interlocutores protestantes, católicos romanos y ortodoxos orientales, pero sin transigir y desde "una postura de testimonio".[141]

Otros autores protestantes evangélicos combinaron una evaluación crítica del ecumenismo conciliar con una declaración a favor de la unidad evangélica. Jacob Marcellus Kik (1903 -) respondió a la aseveración según la cual el denominacionalismo es inherentemente pecaminoso:

> La iglesia de Jesucristo debe gran parte de su belleza, su fuerza y su poder al denominacionalismo, aunque este esté salpicado de debilidad humana, error y pecado. Es injusto y poco caritativo llamarlo una evidencia de apostasía y el escándalo más grande de la civilización.[142]

[137] William Wright Barnes (1883-1960), *The Southern Baptist Convention, 1845-1953* (Nashville: Broadman Press, 1954), pp. 270-88; Estep, *Baptists and Christian Unity*, pp. 143-58; Carl Stamm Meyer (1907-), ed., *Moving Frontiers: Readings in the History of the Lutheran Church-Missouri Synod* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1964), pp. 406-10; John Henry Kromminga (1918-94), *The Christian Reformed Church: A Study in Orthodoxy* (Grand Rapids: Baker Book House, 1949), pp. 111-19; Klaas Runia, "The Christian Reformed Church and the World Council of Churches", en *Perspectives on the Christian Reformed Church: Studies in Its History, Theology, and Ecumenicity, Presented in Honor of John Henry Kromminga at His Retirement as President of Calvin Theological Seminary*, ed. Peter DeKlerk y Richard R. DeRidder (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), pp. 325-43; Henry Zwaanstra (1936-), *Catholicity and Secession: A Study of Ecumenicity in the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp. 21-24, 38, 43-51, 56-78, 103-05, 112, 115-19.

[138] Garrett, ed. *Baptist Relations with Other Christians;* Estep, *Baptists and Christian Unity*, pp. 127-67; Robert George Torbet, *Ecumenism: Free Church Dilemma* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1968), pp. 70-90; E. Roberts-Thomson, *With Hands Outstreched: Baptists and the Ecumenical Movement* (London, Edinburgh: Marshall, Morgan and Scott, 1962), esp. pp. 116-26; William Lee Pitts, Jr. (1937-), "The Relation of Baptists to Other Churches", en Basden y Dockery, eds., *The People of God*, pp. 235-50.

[139] Los principales argumentos en contra del movimiento ecuménico fueron cuidadosamente presentados y discutidos por R. P. C. Hanson, *The Summons to Unity* (London: Edinburgh House Press, 1954).

[140] *The Ecumenical Mirage* (Grand Rapids: Baker Book House, 1967), esp. pp. 27-84.

[141] *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome* (Grand Rapids: Baker Book House, 1969), pp. 41-44.

[142] *Ecumenism and the Evangelical* (Grand Rapids: Baker Book House, 1958), p. 28.

Kik trató la autoridad bíblica, la naturaleza de la unidad, la cristología, la naturaleza de la fe, y la iglesia en el contexto del posmilenarismo.[143] Vernon Carl Grounds (1914 -) distinguió y defendió el "separatismo" en contraposición al "cisma". Arnold Theodore Olson (1910 -) insistió en que "la pureza de la iglesia es tan importante como la unidad de la iglesia". Clyde Willis Taylor (1904-88) rechazó lo que consideraba el ideal del Consejo Mundial de Iglesias, a saber, "tener una iglesia de Cristo en cada país", a la vez que promovió la unidad entre los evangélicos.[144]

Otros autores se han concentrado en exponer las razones por las que no apoyan la participación en el movimiento ecuménico, sin defender la participación en alguna estructura interdenominacional alternativa. Explicando la postura de los bautistas que estaban "afuera del Consejo Mundial", William R. Estep ofreció cuatro razones para no afiliarse o cuatro problemas pendientes. Para Estep, el "problema teológico" incluía la aversión bautista hacia los credos obligados, la preocupación bautista en cuanto a la autoridad de las Escrituras en el Consejo Mundial de Iglesias, y los distintivos bautistas acerca de la iglesia compuesta por creyentes, el bautismo de los creyentes por inmersión y la participación en la cena del Señor. El "problema eclesiológico" se centraba en el énfasis de los bautistas en la autonomía de las iglesias locales, y la renuencia a conceder amplia autoridad a cuerpos generales (asociaciones, sociedades, convenciones, uniones). Como "problema metodológico" Estep mencionó que los bautistas dudaban que la evangelización mundial fuera una prioridad para el Consejo Mundial de Iglesias, la vacilación bautista ante la posibilidad de que los Consejos de iglesias hablaran en representación de los miembros de iglesias sobre temas políticos y económicos y firmaran acuerdos, y el temor bautista de que la mentalidad de alguna iglesia oficial prevaleciera en el Consejo Mundial de Iglesias. El "problema teleológico" implicaba la incertidumbre y la ansiedad en cuanto a la meta final o el resultado del movimiento ecuménico, particularmente si resultaba en la estructura de una superiglesia universal, a pesar de que se negara que fuera el objetivo.[145] Millard Erickson volvió a identificar los cuatro problemas de Estep pero reinterpretó el tema "teológico" como la preocupación por los "ejes fundamentales" identificados en la controversia fundamentalista-modernista.[146]

Por consiguiente, hacia fines del siglo XX existe una marcada fisura en las relaciones de cooperación y asociación, especialmente dentro del protestantismo. Por un lado está el movimiento ecuménico: estructurado, conciliar, orientado a la unión eclesial, que enfatiza la acción social, centrado en el Consejo Mundial de Iglesias y en varios concilios de iglesias nacionales. Por el otro lado, está el movimiento evangélico, que a menudo carece de estructura, orientado a lo doctrinal, misionero, a veces fracturado, cuya expresión es

[143] Ibíd.

[144] Grounds, "Schismatic or Separatist?", Olson, "A Faith That Does Not Compromise", Taylor, "Evangelicals, Ecumenical Councils and Eternity", y Taylor, "Implementing Our Evangelical Unity", en Mooneyham, ed., *The Dynamics of Christian Unity*, pp. 28-39, 43, 84, 87-95.

[145] *Baptists and Christian Unity*, pp. 168-88.

[146] *Christian Theology*, pp. 1142-45.

la Federación Evangélica Mundial y la Asociación Nacional de Evangélicos, así como algunas denominaciones no alineadas e independientes.[147]

4. Principales tipologías de unidad eclesial

Se han propuesto y practicado varios tipos o niveles o modalidades de unidad eclesial. En primer lugar, está la *unidad espiritual* de quienes pertenecen a la iglesia universal (es decir, los elegidos). Tal unidad puede estar marcada por el amor, puede subrayar la pureza de la doctrina y del estilo de vida y puede darse sin una unidad organizacional. Según Vernon C. Grounds, esto significa "que los creyentes, puesto que están unidos orgánicamente en Jesucristo, están orgánicamente unidos los unos con los otros". Podemos manifestar esta unidad "por el compañerismo, la adoración en conjunto, la oración en conjunto, el testimonio en conjunto, el servicio en conjunto y tal vez el sufrimiento en conjunto".[148]

En segundo lugar, puede existir la *retención* de la *unidad organizacional* dentro de una congregación o denominación. Significa evitar el cisma. La amenaza de cisma dentro de una congregación o dentro de una denominación puede llegar a ser una prueba más importante de la unidad cristiana y eclesial que la realización inicial de esa unidad.[149]

En tercer lugar, existe una unidad inherente en el *reconocimiento mutuo* y el *compañerismo* entre las congregaciones, especialmente entre las que pertenecen a distintas denominaciones. Puede involucrar la transferencia de miembros, el intercambio de púlpitos, la intercomunión, ocasiones para el compañerismo y el diálogo, y/o la cooperación ad hoc en ministerios o proyectos específicos. A veces esto se ha llamado "ecumenismo de las bases".[150]

En cuarto lugar, existe una *unidad conciliar* o *asociativa*. Involucra la membresía de congregaciones en consejos locales y/o provinciales y de cuerpos denominacionales en concilios nacionales de iglesias y/o el Consejo Mundial de Iglesias o la membresía de congregaciones y/o denominaciones en asociaciones o confraternidades interdenominacionales.

En quinto lugar, existe una unidad o unión que resulta de *fusiones denominacionales.* Estas fusiones suelen ser de dos clases diferentes. La primera es la fusión de dos grupos denominacionales que generalmente pertenecen a una misma familia confesional. Entre los ejemplos dentro de los Estados Unidos de América está la fusión de la mayoría de las iglesias congregacionales y la Iglesia Evangélica y Reformada en 1957 para formar la Iglesia Unida de Cristo, la fusión de la Iglesia Metodista Episcopal y los Hermanos Unidos Evangélicos en 1968 para formar la Iglesia Metodista Unida, y la fusión de la Iglesia Luterana en América, la Iglesia Luterana Americana y la Asociación

147 Carl F. H. Henry, "The Perils of Ecumenicity", *Christianity Today* 1 (26 November 1956): 20-22; ídem, "The Perils of Independency", ibíd. (12 November 1956); ambos reimpresos en Erickson, ed., *The New Life*, pp. 341-53.
148 "The Biblical Basis of Christian Unity", en Mooneyham, ed., *The Dynamics of Christian Unity*, pp. 18, 24.
149 Erickson, *Christian Theology*, p. 1137.
150 Ibíd., p. 1135.

de Iglesias Evangélicas Luteranas en 1987-88 para formar la Iglesia Evangélica Luterana en América. La segunda clase es la fusión de varios grupos denominacionales protestantes con identidades confesionales diferentes pero ubicados dentro de un mismo Estado nacional, para formar una nueva denominación unida. Entre los ejemplos pueden incluirse la formación de la Iglesia Unida del Canadá en 1925, de la Iglesia del Sur de la India en 1947 y la Iglesia del Norte de la India en 1970.[151] La "Consulta sobre la unión de las iglesias" (*Consultation on Church Union*) en los Estados Unidos de América ha trabajado sin éxito desde 1962 para lograr una iglesia unida similar.

En sexto lugar, sería concebible que surgiera una *iglesia mundial* unificada que incluyera a los ortodoxos orientales, los católicos romanos y los protestantes en alguna conformación eclesial mayor.

Cabe recordar que la unidad de la iglesia empieza a nivel congregacional, que nunca evocará una plena satisfacción hasta que alcance a los cristianos de todas las naciones y que nunca se realizará plenamente hasta su realización escatológica.

Ni Oriente ni occidente hay
En Cristo y su bondad,
Incluida en su amor está
La entera humanidad.[152]

En resumen, hemos examinado seis aspectos del Nuevo Testamento con respecto a la cena del Señor, a saber, la relación entre la cena del Señor, especialmente la última cena, con la Pascua, la última cena con las palabras de institución, la posible relación de Juan 6 con la cena del Señor, los textos referidos al partimiento del pan, Pablo y la observancia corintia y el banquete del *agape* y la cena del Señor. Después de inquirir brevemente en la enseñanza y la práctica eucarística durante los períodos patrístico y medieval, identificamos y explicamos cuatro conceptos distintos que surgen de la Reforma protestante: las posturas católica romana, luterana, calvinista y zwingliana. En cuanto a la observancia moderna de la cena del Señor, tomamos en cuenta la frecuencia de la Cena, los ejes principales asociados con la Cena, la forma de la observancia y la recepción de los elementos (participación). Con referencia a la unidad de la iglesia exploramos los Evangelios, Hechos y las epístolas paulinas y notamos los estudios críticos recientes en cuanto a la unidad o desunión en el Nuevo Testamento. Dentro del siglo XX tratamos el movimiento ecuménico, las alternativas evangélicas y las críticas del movimiento ecuménico, y las principales tipologías o expresiones mayores de la unidad eclesial.

A continuación nos dirigiremos a un tema final en la exposición de la eclesiología, a saber, la iglesia, el Estado y la sociedad.

151 Ibíd., p. 1136.
152 John Oxenham (1852-1941)

78

IGLESIA, ESTADO Y SOCIEDAD

El tema final que hemos de examinar dentro de nuestro estudio de la eclesiología es el de la iglesia, el Estado y la sociedad. En realidad, aquí entran en juego dos temas, el de las iglesias cristianas y los gobiernos civiles, y el de las iglesias cristianas y sus contextos sociales o culturales. El primer tema se ha designado tradicionalmente como "la iglesia y el Estado", y el segundo como "la iglesia y el mundo" o "la iglesia y la cultura". Aunque ambos temas pertenecen a la ética cristiana y son tratados en mayor profundidad por ella, hay una dimensión teológica en ambos que los hace temas apropiados para la teología cristiana.

I. IGLESIA Y ESTADO

A. ANTIGUO TESTAMENTO Y ERA INTERTESTAMENTARIA

¿Acaso no estaban tan ligados en el Antiguo Testamento la religión y el gobierno que hablar de cada uno por separado constituye una interpretación falaz? ¿Es que se puede hablar con propiedad de la religión *y* el gobierno en una teocracia? Las preguntas son relevantes pero no excluyen nuestro planteo.

Anteriormente[1] interpretamos a Génesis 12:1-3 y Exodo 19:6 como relacionados principalmente con las personas antes que con el gobierno. Aunque ciertos líderes (Moisés, Samuel) tenían papeles múltiples, entre los israelitas se distinguía entre los oficios y los oficiales tales como sacerdote, rey y profeta. Antes de que se hubiera seleccionado un rey funcionaban ancianos y jueces. 1 Samuel 8 (esp. v. 20) atribuye la selección de Saúl al deseo israelita de ser "también como todas las naciones", mientras que 1 Samuel 9 (esp. v. 17) lo atribuye a la dirección divina a través de Samuel. La elección, el pacto y el monoteísmo estaban presupuestos en el ejercicio del gobierno en Israel, pero los gobernantes no eran divinizados como en otras naciones. Primeramente, con el concepto del reino mesiánico de Dios (Isa. 9:6, 7; Miq. 5:2-4) y luego más plenamente con la situación del exilio babilónico (Dan. 3:4-12), los judíos aprendieron a distinguir entre su comunidad religiosa y su gobierno, si bien —previendo el retorno a su patria— deseaban un príncipe con deberes sacrificiales (Eze. 44:3; 45:17-25; 46:1-18). Sin embargo, subsecuentemente se toparon con la realidad de los poderes conquistadores de Grecia y Roma así como con la independencia del período macabeo con su sacerdocio reinante.[2]

---

[1] Ver arriba, cap. 70, I, A; I, B, 1; cap. 72, I, A; cap. 75, I, A.

[2] James Edward Wood, Jr., "The Old Testament and the State", en Wood, E. Bruce Thompson y Robert

Los reyes y los jueces, cuyo dominio les era otorgado por Yahvé, habían de gobernar justamente, so pena de ser juzgados divinamente, y habían de honrar la sabiduría (Sabiduría de Salomón 6:1—7:14). Un gobernante sabio tendrá ciudadanos ordenados, mientras que un "rey indisciplinado" arruinará a su pueblo (Eclo. 19:1-4). Yahvé "a cada nación asignó un jefe, mas la porción del Señor es Israel" (Eclo. 17:17).

B. NUEVO TESTAMENTO

1. *Partidos judíos*

En la época de Jesús "había profundas divergencias en el seno de la comunidad judía respecto a la relación de los judíos" con el gobierno romano, mediado por la familia idumea de los herodianos. Existían principalmente cuatro grupos con actitudes diferentes. Los saduceos, cuyos integrantes provenían sobre todo "de familias aristocráticas y sacerdotales", colaboraban con las autoridades romanas, aprobaban el gobierno romano y defendiendo el statu quo. Los fariseos, quienes defendían "la observancia meticulosa de la ley tanto escrita como oral", usaban medios religiosos para evitar que los judíos "fueran asimilados cultural y religiosamente". Aunque se oponían religiosamente al gobierno romano, no "ofrecían resistencia física" en contra del mismo. Consideraban que el gobierno romano era el castigo de Yahvé a los judíos y entendían que Dios quitaría ese yugo subsecuentemente. Los esenios, enclaustrados cerca del mar Muerto en una comunidad "monástica" y considerándose a sí mismos como el remanente fiel, se apartaban del orden político y esperaban el reino venidero de Dios. Los zelotes se oponían fervorosamente al régimen romano por motivos religiosos y nacionalistas y favorecían el lanzamiento de una guerra santa de liberación de Roma.[3]

2. *Evangelios*

Las tentaciones de Jesús en el desierto, especialmente la tercera en el orden de Mateo, referida a la adoración y el servicio de Satanás a cambio de los prometidos "reinos del mundo" (Mat. 4:1-11), han sido interpretadas como el rechazo por parte de Jesús de un mesiazgo político[4] o del "ideal zelote".[5] De los doce discípulos de Jesús, uno, Simón el cananeo (= "zelote") claramente había sido zelote (Mar. 3:16-19 y par.). Oscar Cullmann ha sugerido que algu-

---

T. Miller, *Church and State in Scripture, History, and Constitutional Law* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 1958), pp. 13-19; ídem, *Nationhood and the Kingdom* (Nashville: Broadman Press, 1977), pp. 21-31.

[3] Wood, "Jesus and the State", en Wood, Thompson y Miller, *Church and State in Scripture, History, and Constitutional Law*, pp. 20-23; ídem; *Nationhood and the Kingdom*, pp. 33-36.

[4] Conner, *The Faith of the New Testament*, p. 158, y *La Revelación y Dios*, pp. 213-14; Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3a. ed. en alemán, trad. S. H. Hooke (London: SCM Press, 1954; New York: Charles Scribner's Sons, 1955), pp. 98-99; T. W. Manson, *The Servant Messiah*, pp. 54-58; David Robert Griffiths, *The New Testament and the Roman State* (Swansea, U.K.: John Penry Press, 1970), p. 41.

[5] Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), p. 17.

nos de los otros discípulos posiblemente hayan sido zelotes:[6] Judas Iscariote, si "iscariote" fuera "una transcripción semita de la palabra latina *sicarius* o asesino"; Simón Pedro si "Bar Jona" fuera un préstamo de la palabra acadia que significaba "terrorista"; y los dos hijos de Zebedeo, debido a su deseo de lograr una posición de influencia (Mar. 10:37) y de hacer descender fuego del cielo (Luc. 9:54). Sin embargo, los Doce también incluían un recolector de impuestos, Leví o Mateo. El Sermón del monte contiene la enseñanza de Jesús acerca de no devolver mal por mal con referencia a poner la otra mejilla y caminar una segunda milla con un soldado romano (Mat. 5:38-42).[7]

En otro contexto[8] mencionamos el intento de ciertos estudiosos modernos de establecer la tesis de que Jesús habría sido un zelote y, por consiguiente, un revolucionario violento.[9] Esta tesis ha sido refutada efectivamente por otros estudiosos que han demostrado la naturaleza esencialmente no violenta de la misión y la actividad de Jesús.[10]

Algunas de las enseñanzas de Jesús estaban relacionadas indirectamente con el gobierno o las autoridades gobernantes. Prometió a los Doce que cuando fueran arrestados y entregados a los "tribunales" y las "sinagogas" y luego "ante gobernadores y reyes", el Espíritu Santo les daría lo que habían de decir (Mat. 10:17-20). Advirtió que Herodes Antipas era como la "levadura" (Mar. 8:15) y lo llamó "ese zorro" debido a su intención de condenar a muerte a Jesús (Luc. 13:32). Declaró que los gobernantes gentiles "se enseñorean"

---

[6] Ibíd., pp. 15-17. Cullmann (p. 21) tomó asimismo la advertencia en contra de "los falsos profetas" (Mat. 7:15) como una posible referencia a los zelotes.

[7] Que la actitud de Jesús respecto del gobierno civil no puede ser comprendida apropiadamente separadamente de su enseñanza sobre la no violencia, fue visto por Cecil John Cadoux (1883-1947), *The Early Church and the World: A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the Time of Constatinus* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1925), pp. 41-47.

[8] Ver Tomo I, cap. 41, II, D.

[9] Los orígenes del concepto de que Jesús de Nazaret era un rebelde político pueden encontrarse en Herman Samuel Reimarus, *Concerning the Intention of Jesus and His Teaching,* en *Reimarus: Fragments*, pp. 59-269, escrito por el pionero de la búsqueda crítica de la vida de Jesús en la era de la Ilustración (siglo XVIII) y publicado por Gotthold Lessing en 1778. Si bien otros autores coincidieron posteriormente con el concepto, la interpretación actual de las intenciones y la actividad de Jesús visto como revolucionario político, comenzó con los escritos del alemán Robert Eisler (1882-1949), autor de *Iesous basileus ou basileusas*, 2 tomos (Heidelberg: Carl Winter 1929-30) y de *The Messiah Jesus and John the Baptist.* Eisler usó "los textos eslavónicos de Josefo que habían sido traducidos hacía poco"; en aquel momento, los académicos críticos no se mostraron convencidos por las "nuevas fuentes" ni por el "método histórico" de Eisler (Martin Hengel, *Was Jesus a Revolucionist?*, trad. William Klassen, Facet Books, Biblical Series, núm. 28 [Philadelphia: Fortress Press, 1971], p. 4). Dos décadas después, S.G.F. Brandon (1907-71), "un inglés, historiador de la religión", postuló que existía una relación estrecha entre los zelotes y la iglesia palestina primitiva, en su escrito *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Hengel, pp. 5-6). En 1967, en su obra *Jesus and the Zealots,* Brandon caracterizó a Jesús como un insurrecto político con simpatías zelotas, basándose en el pasaje de las dos espadas (Luc. 22:36-38) y alegando que los autores de los Evangelios canónicos habían ocultado este aspecto revolucionario.

[10] Cullmann, en su escrito *The State in the New Testament,* resaltó la cercanía de Jesús a ex zelotes en forma individual y el hecho de que fue ejecutado por los romanos como un zelote (Juan 19:19-22 y par.), si bien en *Jesus and the Revolutionaries*, trad. Gareth Putman (New York: Harper and Row, 1970), reformuló su posición en el sentido que Jesús no habría sido considerado un aliado de los zelotes. Otros autores se opusieron a la postura de Eisler y Brandon, prefiriendo una visión no revolucionaria: André Pascal Trocmé (1901-71), *Jesus and Nonviolent Revolution,* trad. Michael H. Shank y Marlin E. Miller (Scotttdale, Pa.: Heral Press, 1973; original en francés publ. 1961); Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?;* George R. Edwards (1920-), *Jesus and the Politics of Violence* (New York: Harper and Row, 1972); y John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster.*

(*katakyrieuousin*) y "ejercen autoridad" (*katexousiazousin*) sobre los pueblos gentiles (Mar. 10:42). Estos príncipes con una cierta ironía se dejan llamar "bienhechores" (Luc. 22:25).[11] En el lamento de Jesús sobre Jerusalén, que había condenado a muerte a los profetas de Dios, expresó el deseo de juntar a su pueblo como una gallina lo hace con sus pollitos (Mat. 23:37). James Edward Wood, Jr. ve esto como "genuina pasión patriótica" que no llegaba a ser un nacionalismo "ardiente".[12]

El dicho más específico de Jesús acerca del papel del gobierno fue el de pagar tributo o impuestos al César (Mar. 12:13-17 y par.) La pregunta fue planteada por algunos fariseos y herodianos, que si bien no eran "aliados naturales", compartían un "sesgo nacionalista". Con su preámbulo adulador, la pregunta tenía como objeto enredar o atrapar a Jesús.[13] "¿Es lícito dar tributo al César, o no? ¿Daremos o no daremos?" (v. 14c). Consciente de su hipocresía, se opuso a la prueba y les pidió "un denario". Al pedido de que identificaran la "imagen y la inscripción" de la moneda, recibió la respuesta "del César" (vv. 15, 16). Entonces declaró: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (v. 17). Rechazando el punto de vista tradicional según el cual Jesús estaba aconsejando que se sometieran al César y pagaran los impuestos, Joseph Spencer Kennard, Jr. (1890-?) intentó establecer que Jesús estaba sugiriendo la resistencia a los impuestos romanos, con su frase "dad a Dios lo que es de Dios".[14] Sin embargo, el esfuerzo que hace Kennard por demostrar que pagar los impuestos y ser el Mesías son antitéticos no es convincente, y su fracaso respecto a poner en un lugar central el rechazo por parte de Jesús de un mesiazgo político es un defecto serio. Algunos intérpretes modernos posiblemente hayan limitado demasiado el alcance de aplicación solamente a los impuestos.[15] El texto no enseña qué clase de gobierno es el mejor. Muestra el reconocimiento de Jesús de la legitimidad de las funciones gubernamentales. La lealtad a Dios y al César no es una cuestión que se divide en dos mitades iguales; antes bien, la lealtad a Dios es primaria y última.

Algunas de las acciones de Jesús tenían implicaciones para el gobierno. Se retiró al monte cuando "entendió que algunos iban a venir para tomarle por la fuerza (*harpazein auton*) y hacerle rey" (Juan 6:15). Junto con sus discípulos pagó el impuesto del templo (Mat. 17:24-27). Rehusó resolver un problema de herencia (Luc. 12:14). Su entrada final a Jerusalén fue como un hombre de paz (Mar. 11:1-11 y par.).

Jesús se sometió a la autoridad de Poncio Pilato así como a la de Caifás. Durante la semana de la crucifixión, cuatro de sus dichos tuvieron implicancias para el Estado civil. La enigmática afirmación acerca de las "dos

---

[11] Walter Rauschenbusch (1861-1918), *Christianity and the Social Crisis* (New York: Macmillan, 1907), p. 87.

[12] "Jesus and the State", p. 25, y *Nationhood and the Kingdom*, p. 37.

[13] Henry Eugene Turlington, "Mark", *The Broadman Bible Commentary*, con referencia a 12:13-17.

[14] *Render to God: A Study of the Tribute Passage* (New York: Oxford University Press, 1950), esp. pp. 28-32, 44-49, 103-11, 117-19, 121-27, 137-39.

[15] Archie Penner (1917-), *The Christian, the State, and the New Testament* (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1959), pp. 49-52.

espadas" (Luc. 22:35-38) ha dado lugar a dos tradiciones hermenéuticas: por un lado, una interpretación literal según la cual después de la muerte de Jesús sus discípulos necesitarían usar la espada para defenderse; por el otro, una interpretación metafórica según la cual la tarea de los discípulos se volvería más difícil pero no usarían espadas literales. El segundo punto de vista puede armonizarse más fácilmente con la otra enseñanza de Jesús acerca de no devolver mal por mal y con Lucas 22:51 y Mateo 26:52.[16] Este último pasaje, Mateo 26:52 dice: "Vuelve tu espada a tu lugar, porque todos los que toman (*labontes*) espada, a espada perecerán (*apolountai*)". A Pilato, Jesús le declaró: "Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían (*egonizonto*) para que yo no fuera entregado a los judíos. Ahora, pues, mi reino no es de aquí"[17] (*ouk estin enteuthen*) (Juan 18:36).

> El reino de César es de este mundo. El de Cristo no lo es. Por lo tanto, debido a la naturaleza y al carácter del reino de Jesús, César no precisa tener miedo.
>
> ....
>
> La naturaleza y el carácter del reino, por lo tanto, y no su propósito de morir, constituyen la razón que da Jesús por la cual no usa la coerción violenta...[18]

Al responder a la pretensión de autoridad de Pilato, Jesús dijo: "No tendrías ninguna autoridad (*exousian*) contra mí, si no te fuera dada (*dedomenon*) de arriba..." (Juan 19:11).

3. Hechos de los Apóstoles

Con una excepción, los pasajes en Hechos que se refieren al gobierno civil no proveen una enseñanza específica acerca del gobierno, sino que describen cómo los cristianos se relacionaban con las autoridades gubernamentales. La excepción es 1:6, 7 donde los apóstoles, entre la resurrección y la ascensión de Jesús, le preguntaron: "Señor, ¿restituirás (*apokathistaneis*) el reino a Israel en este tiempo?"[19] y él respondió: "A vosotros no os toca saber ni los tiempos ni las ocasiones (*chronous e kairous*) que el Padre dispuso por su propia autoridad." Luego sigue la promesa del don del Espíritu Santo para el testimonio.

La afirmación de Pedro y de Juan a los efectos de que debían obedecer a Dios antes que al Sanedrín judío casi evoca el poder coercitivo y punitivo del Sanedrín (4:19, 20; 5:29). Gamaliel, en su discurso al Sanedrín, mencionó a Teudas y Judas el galileo como ejemplo de insurgentes que fueron matados y cuyos seguidores fueron dispersados (5:36, 37). Herodes Agripa I había arrestado a ciertos cristianos y ejecutado a Santiago, hermano de Juan e hijo de Zebedeo (12:1, 2). En Tesalónica, algunos judíos incrédulos atacaron la

[16] Harry Kenneth Luce (1897-1972), *The Gospel according to S. Luke*, Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), con referencia a 22:38. Los defensores de la opinión de que Jesús fue un insurecto se basan en este texto, aunque podría preguntarse cómo "dos espadas" hubieran sido suficientes para una insurrección efectiva.
[17] Otras posibilidades: "no es del mundo"; "no es de esta clase"; "no pertenece aquí".
[18] Penner, *The Christian, the State, and the New Testament*, pp. 62, 60.
[19] Los biblistas modernos difieren acerca de si la restauración fue diferida o si directamente no ha de ocurrir.

casa de Jasón, un nuevo cristiano, mientras buscaban sin éxito a Pablo y a Silas. Luego, arrastrando a Jasón y a otros ante las autoridades municipales, se quejaron: "¡Estos que trastornan al mundo entero también han venido acá! Y Jasón los ha recibido. Todos éstos actúan en contra de los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús" (17:5-7). A Pablo, a punto de ser llevado a las barracas romanas, el tribuno le preguntó si era el revolucionario egipcio que había liderado a cuatro mil terroristas. Pablo le respondió: "A la verdad, yo soy judío, ciudadano de Tarso de Cilicia, una ciudad no insignificante. Y te ruego, permíteme hablar al pueblo" (21:37-39). Luego, cuando estaban listos los preparativos para azotar a Pablo, éste le preguntó al centurión: "¿Os es lícito azotar a un ciudadano romano que no ha sido condenado?" Cuando el tribuno lo supo, tuvo temor de haber ordenado que se azotara a un ciudadano romano y entregó a Pablo al Sanedrín (22:25-30). Cuando apareció ante el gobernador Festo, Pablo aseveró en defensa propia: "En nada he pecado, ni contra la ley de los judíos, ni contra el pueblo, ni contra el César." Rehusando ir a Jerusalén, Pablo apeló al César, y Festo y su concilio aprobaron su pedido (25:8-27). Herodes Agripa II, al ver que Pablo no había cometido ningún pecado, afirmó que podría haber sido liberado si no hubiera apelado al César (26:30-32).

4. Epístolas paulinas

Varias referencias paulinas al gobierno no tienen una función didáctica o son indirectas. "Ninguno de los príncipes de esta edad (*ton archonton ton aionos toutou*) conoció esta sabiduría; porque si ellos la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria" (1 Cor. 2:8). Aunque los cristianos "andamos en la carne, no militamos según la carne, porque las armas de nuestra milicia (*hopla tes strateias*) no son carnales (*ou kata sarka strateuometha*), sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas", esto es, de "argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios" (2 Cor. 10:3-5a). Los cristianos no han de devolver mal por mal. La venganza no ha de ser llevada a cabo por los seres humanos, sino dejada a Dios, a quien le corresponde. Han de "vencer el mal con el bien" dándole de comer y beber al enemigo (Rom. 12:17-21). La "ciudadanía" (*politeuma*) de los cristianos "está en los cielos" (Fil. 3:20). Han de sujetarse (*hupotassethai*) a los gobernantes (*archais exousiaias*) (Tit. 3:1). Jesús mismo hizo "la buena confesión delante de Poncio Pilato" (1 Tim. 6:13).[20]

Tres textos paulinos referidos al gobierno civil pueden ser entendidos como didácticos. En 1 Corintios 6:1-11 Pablo amonestó a los creyentes corintios a no tomar las disputas que tenían entre sí e "ir a juicio delante de los injustos" (vv. 1, 6), sino "delante de los santos" (v. 1). Su razón es que "los santos han de juzgar al mundo" y aun a los ángeles, de modo que ahora pueden juzgar "las cosas de esta vida". "¿No hay entre vosotros ni un solo sabio que

[20] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles: I Timothy, II Timothy, Titus*, Black's New Testament Commentaries (London: Adam and Charles Black, 1963), con referencia a 1 Timoteo 6:13, interpretado la "buena confesión" como la crucifixión de Jesús, no su testimonio oral delante de Pilato.

pueda juzgar entre sus hermanos?" (vv. 2-5). A diferencia de lo ocurrido en siglos posteriores, en la época de Pablo no había jueces civiles cristianos. Cullmann notó que "aquí Pablo de modo alguno le niega al Estado el derecho de administrar sus propios asuntos judiciales", ni tampoco afirma "que tal administración de la justicia sea mala o se oponga a Dios". Los cristianos no han de "adueñarse de los otros asuntos del Estado".[21] Simplemente, han de resolver sus diferencias dentro de la familia de la fe.

Romanos 13:1-7 posiblemente sea el *textus classicus* de Pablo con respecto al gobierno civil. En un contexto en el que la práctica del amor cristiano es suprema, el Apóstol manda que sus lectores romanos y —es de presumir— que todo creyente (*pasa psuche*) "se someta" (*hupotassestho*) "a las autoridades superiores" (*exousiais huperechousais*) (v. 1a). De hecho, "no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que hay, por Dios han sido constituidas" (*tetagmenai*) (v. 1c). "Así que, el que se opone a la autoridad, se opone a lo constituido por Dios; y los que se oponen recibirán condenación para sí mismos" (v. 2). "Porque los gobernantes no están para infundir el terror al que hace lo bueno, sino al que hace lo malo" y "alabarán" al que haga lo bueno (v. 3). El gobernante "es un servidor (*diakonos*) de Dios para tu bien"; "pero si haces lo malo, teme; porque no lleva en vano la espada: pues es un servidor de Dios, un vengador para castigo del que hace lo malo" (v. 4) La sujeción a los gobernantes, pues, no es solamente debido al ejercicio de la ira de Dios, sino también "por motivos de conciencia" (v. 5). Los impuestos y el "tributo" han de ser pagados, y los gobernantes, en cuanto "ministros (*leitourgoi*) de Dios" (vv. 6, 7) se merecen respeto y honor. Durante siglos este pasaje ha sido utilizado, sobre todo por oficiales civiles, para justificar a los gobiernos despóticos y totalitarios, o al menos para desalentar la resistencia ante los mismos.[22] Algunos han sostenido que Pablo en este texto contradijo tanto a Jesús como a Apocalipsis 13, al ofrecer una visión muy optimista del Estado civil. Cullmann respondió a tal reclamo insistiendo en que Romanos 13:1-7 no llama a una "sujeción incondicional y acrítica de todas y cada una de las demandas del Estado", y que, "como en la enseñanza de Jesús" Pablo estaba oponiéndose al "renunciamiento a la validez del Estado como cuestión de principio".[23] Otros autores han enfatizado que Pablo escribió estas palabras en el período anterior a Nerón.[24] Para Cullmann, en Romanos 13:1-7 Pablo fue absolutamente consecuente con lo que escribió en 1 Corintios 2:8 y 6:1-11.[25] Joseph Franklin Rutherford (1869-1942), el segundo presidente de los Testigos de Jehová, enseñó a partir de 1929 que Romanos 13:1-7 se refería a los líderes eclesiales, no a los líderes gubernamentales, pero el liderazgo posterior

21 *The State in the New Testament*, pp. 60-61.
22 Charles Gore, *St. Paul's Epistle to the Romans: A Practical Exposition*, 2 tomos (London: John Murray, 1904; primero publ. en 1900), con referencia a 13:1-7, halló que Inglaterra lo había usado no sólo en apoyo al derecho divino de los reyes, sino también como justificación de un control erastiano de la iglesia por parte del Estado.
23 *The State in the New Testament*, pp. 55-60.
24 Penner, *The Christian, the State, and the New Testament*, p. 88.
25 *Christ and Time*, pp. 199-200; ídem, *The State in the New Testament*, p. 56.

de los Testigos rechazó este punto de vista en 1962.[26] Varios biblistas y teólogos continentales europeos durante el siglo XX, incluyendo a Martin Dibelius, Karl Barth, Karl Ludwig Schmidt y Cullmann, adoptaron el punto de vista según el cual "las autoridades gubernamentales" de Romanos 13:1 eran "poderes angélicos" o "demoniacos" en conjunto con los gobernantes.[27] C. K. Barrett refutó esta postura, insistiendo en cambio en que "las 'autoridades' son el Estado, nombrado por Dios como baluarte contra los poderes demoniacos".[28]

Primera a Timoteo 2:1-3 consiste en una exhortación a que sea de primera importancia hacer "súplicas, oraciones, intercesiones y acciones de gracias" por "los reyes y por todos los que están en eminencia, para que llevemos una vida tranquila y reposada en toda piedad y dignidad". Comenta que "esto es bueno y aceptable delante de Dios nuestro Salvador, quien quiere que todos los hombres sean salvos y que lleguen al conocimiento de la verdad". Las oraciones por los gobernantes paganos son ligadas de esta manera al propósito salvífico o misionero de Dios.

Woods resumió la doctrina paulina del Estado en el contexto del siglo XX de manera cuádruple: (1) "la autoridad política [entendida como] ordenada divinamente": contra el secularismo; (2) "la no resistencia frente al Estado": en contra de la anarquía; (3) "una actitud crítica hacia el Estado": contra el totalitarismo; y (4) "la obediencia al Estado": "una obligación cristiana".[29]

5. Epístolas Generales

Cullmann identificó a 1 Pedro 2:13-17 como "la primera exégesis" de Romanos 13:1-7.[30] Las similitudes son obvias, pero el pasaje petrino no hace referencia al pago de impuestos y dice más acerca de la libertad cristiana responsable.

6. Apocalipsis

El examen de pasajes relacionados con el gobierno civil en el Apocalipsis presupone dos investigaciones que todavía hemos de llevar a cabo: los diversos métodos empleados en la interpretación de este libro[31] y los principales

26 Marvin James Penton (1932-), "Jehova's Witnesses and the Secular State: An Historical Analysis of Doctrine", *Journal of Church and State* 21 (Winter 1979): 55-72.
27 Cullmann, *Christ and Time*, pp. 191-210. Las referencias a los otros autores aparecen en las pp. 205-06. Asimismo el cuidadoso estudio de Clinton Dawson Morrison, Jr. (1924-), *The Powers That Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13:1-7*, Studies in Biblical Theology, núm. 29 (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1960). Las bibliografías aparecen en pp. 11, 17 y 63-64. Asimismo Hendrikus Berkhof, *Christ and the Powers*, trad. John Howard Yoder (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1962).
28 *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper and Row, 1957) con referencia a 13:1. Respecto de otros aspectos de la historia de la exégesis de Romanos 13:1-7, ver el artículo del presente autor "The Dialectic of Romans 13:1-7 and Revelation 13: Part One", *Journal of Church and State* 18 (Autumn 1976): 433-42.
29 "The Pauline View of the State", en Wood, Thompson y Miller, *Church and State in Scripture, History, and Constitutional Law*, pp. 38-45.
30 *Christ and Time*, p. 197.
31 Ver más adelante, cap. 84, II, B.

puntos de vista acerca de la doctrina del milenio.[32] Algunos autores han concluido que el libro no tiene nada que decir acerca del gobierno civil.[33] Varios textos requieren una disquisición breve, seguida por un análisis más detallado del capítulo 13.

En el saludo, Jesucristo es identificado como "soberano (*archon*) de los reyes de la tierra" (1:5a). Con la apertura del sexto sello y el gran terremoto, "los reyes de la tierra, los grandes, los comandantes, los ricos, los poderosos, todo esclavo y todo libre se escondieron en las cuevas y entre las peñas de las montañas"(6:15). Con el sonar de la séptima trompeta vino el anuncio: "El reino del mundo ha venido a ser (*egeneto*) de nuestro Señor y de su Cristo. El reinará por los siglos de los siglos" (11:15). La traducción de la versión inglesa King James en plural, "los reinos de este mundo", es errónea. La palabra reino (*basileia*) puede ser traducida "soberanía". John F. Walvoord, un premilenarista dispensacionalista, reconoció que la traducción en singular es correcta pero insistió en que "el sentido sigue siendo el mismo", esto es, "que el gobierno terrenal pasará a manos de Dios".[34] John P. Newport, un premilenarista histórico, considera que este texto es "el tema central de Apocalipsis". En sus palabras: "Este reino incluye el reino milenial y su combinación con el reino eterno (caps. 20—22)."[35] Según B. H. Carroll, un postmilenarista, el texto muestra que el evangelio recuperado durante la época de la Reforma nunca más será "silenciado", y que la Iglesia Romana ya no podrá "encadenar" nunca más a la Biblia ni "frenar el avance de las misiones", pues "la dispensación del Espíritu" triunfará.[36] Leon Morris, un amilenarista, entendió que el texto era una referencia al "poder secular considerado como unidad", no a diversos reinos nacionales, así como al reemplazo del poder secular por la soberanía de Dios y de Cristo. El tiempo verbal pretérito se utilizó "porque el evento es seguro".[37]

El anuncio de la caída de "Babilonia la grande", de la cual "todas las naciones han bebido del vino de la furia de su inmoralidad" (14:8, ver también 16:19), ha llevado a que se plantee la pregunta sobre la identidad de "Babilonia". Walvoord consideró la posibilidad de que "Babilonia" fuera "la iglesia apóstata" que ha de "dominar" durante la primera mitad del período de la Gran Tribulación, pero finalmente optó por la caída escatológica de una ciudad restaurada que de hecho había sido construida en el lugar donde estaba ubicada la antigua Babilonia.[38] Newport ha interpretado a "Babilonia" como "una referencia críptica a Roma" dirigida a los lectores originales del libro y para los lectores posteriores como un símbolo de "cualquier civilización apóstata que emerja en la historia".[39] Según Carroll, el texto era indicativo de

32 Ver más adelante, cap. 84, III.
33 Robert Duncan Culver, *Toward a Biblical View of Civil Government* (Chicago: Moody Press, 1974), no contiene un capítulo sobre el Apocalipsis del Nuevo Testamento.
34 *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1966), con referencia a 11:15.
35 *El León y el Cordero* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989), con referencia a 11:15.
36 *An Interpretation of the English Bible*, con referencia a 11:15-19.
37 *The Revelation of St. John: An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), con referencia a 11:15.
38 *The Revelation of Jesus Christ*, con referencia a 14:8.
39 *El León y el Cordero*, con referencia a 14:8.

"la victoria de Cristo sobre Satanás" y "la victoria final y completa de la iglesia verdadera sobre la falsa".[40] Según Ray Summers, un amilenarista, "Babilonia" significaba el Imperio Romano y su "adoración de ídolos"[41] pero Morris la entendió como "el símbolo del hombre en comunidad en contraposición a las cosas de Dios", de lo cual el Imperio Romano sería el mejor ejemplo para los lectores en el primer siglo.[42]

Pueden hallarse diferencias hermenéuticas similares en las exposiciones de los mismos exegetas de Apocalipsis 17:1-8 y 18:1—19:4. Para Walvoord, el capítulo 17 presenta a Babilonia eclesiástica, o "la mujer", o la iglesia apóstata luego del rapto de la verdadera iglesia, mientras que el capítulo 18 presenta la Babilonia política como una ciudad, probablemente reconstruida sobre su antiguo asentamiento.[43] Según Newport, "Babilonia la mujer (cap. 17) y Babilonia la gran ciudad (cap. 18) se refieren a la misma entidad", pero "simplemente no es suficiente limitar la identificación de Babilonia a Roma". Más bien, es "el arquetipo de toda la resistencia mundial atrincherada contra Dios" y un "símbolo dramático del fin de los tiempos en cuanto al engaño y poder satánicos".[44] Para Carroll, "Babilonia" no es "la Babilonia histórica sobre el Eufrates" sino "Babilonia mística", esto es, la "falsa iglesia del romanismo".[45] Summers identificó a la "gran ramera" (17:1) como la ciudad de Roma y la "bestia" (17:3, 7, 8, 11, 13, 17) como el Imperio Romano,[46] mientras que Morris ha aseverado que la "gran ramera" "representa al hombre civilizado apartado de Dios, el hombre en una comunidad organizada pero descreída". "En la época de Juan esto representa a Roma. Pero en la época final es el hombre en una comunidad organizada". La caída no es la de "una ciudad o de un imperio... sino la caída de la civilización".[47]

El capítulo 13 generalmente es el punto focal de las exposiciones acerca del gobierno civil en el Apocalipsis. Describe a dos bestias, una marina y una terrena. La primera bestia emergió del mar con diez cuernos, siete cabezas, diez diademas sobre sus cuernos "y sobre sus cabezas había un nombre de blasfemia". Esta bestia era como un leopardo, un oso y un león. El dragón "le había dado autoridad a la bestia". La bestia tenía "una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal se había sanado". Toda la tierra siguió y adoró a la bestia y al dragón (vv. 1-4). La bestia blasfemó a Dios y "le fue dada autoridad para actuar por cuarenta y dos meses" y "le fue permitido hacer guerra contra los santos y vencerlos". La autoridad de la bestia se extendió sobre toda la humanidad, y todos los seres humanos adoraron a la bestia, salvo aquellos cuyos nombres están inscriptos "en el libro de la vida del Cordero, quien fue inmolado desde la fundación del mundo" (vv. 5-10).

La segunda bestia subió "de la tierra. Y tenía dos cuernos semejantes a los

40 *An Interpretation of the English Bible*, con referencia a 14:6-13.
41 *Digno es el Cordero* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones), con referencia a 14:8.
42 *The Revelation of St. John*, con referencia a 14:8.
43 *The Revelation of Jesus Christ*, con referencia a 17:1, 2, 6, 7, 16-18; 18:1-3, 9, 10.
44 *El León y el Cordero*, pp. 253-54.
45 *An Interpretation of the English Bible*, con referencia a cap. 17; 18:1-2.
46 *Digno es el Cordero*, con referencia a 17:1-18.
47 *The Revelation of St. John*, pp. 202-03, 213, 214.

de un cordero, y hablaba como un dragón. Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia". "Hace grandes señales" e invita a los seres humanos a que hagan una imagen en honor de la [primera] bestia "También le fue permitido dar aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen de la bestia hablase e hiciera que fueran muertos todos los que no adoraran a la imagen de la bestia". La segunda bestia hace que a todos los seres humanos "se les ponga una marca en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga la marca", es decir, el nombre o el número de la bestia, esto es, 666 (vv. 11-18).

Walvoord, ajustándose a una hermenéutica futurista, interpretó a la primera bestia como "el personaje maligno que ejerce poder satánico como dictador mundial" en un Imperio Romano *futuro* reavivado y durante el período de la Gran Tribulación (42 meses). Admitió que "puede que Juan esté viendo a la bestia tanto en su carácter histórico como profético". Según Walvoord, la segunda bestia probablemente sea "la cabeza de la iglesia apóstata" durante la primera mitad de la Gran Tribulación. Las dos bestias conforman con Satanás "una trinidad impía".[48] Según Newport, el capítulo 13 "describe la aparición del Anticristo [escatológico] y su persecución de la iglesia". Minimizando el aspecto político o gubernamental del capítulo 13, Newport ha interpretado la primera bestia como el Anticristo —quien "puede ser una persona o un sistema"— y la segunda bestia como "el falso profeta" (16:13; 19:20; 20:10) o "falsos profetas" (Mar. 13:22 y par.) o "el sistema mundial anti-Dios de Satanás y su manifestación específica en Anticristos periódicos, históricos y humanos". Esta segunda bestia "no representa meramente una religión formal sino a un poder satánico real".[49] Carroll identificó a la primera bestia como el Santo Imperio Romano, y a la segunda como "la cabeza papal de este imperio".[50] Para Summers, la primera bestia era el emperador romano, específicamente Domiciano, y la segunda era la "comisión que velaba por la adoración del emperador" en el Imperio Romano.[51] George R. Beasley-Murray, un premilenarista histórico, concluyó de modo similar que la primera bestia era el imperio "anti-Dios", personalizado en su representante, el emperador, y la segunda bestia era "el sacerdocio del culto al emperador".[52] Para Morris, la primera bestia no era solamente el Imperio Romano. Ese imperio puede ser entendido como "una manifestación preliminar del mal que un día será realizado plenamente en el Anticristo". La segunda bestia representaba "un sacerdocio".[53] Según Morris Ashcraft, las dos bestias representan "el mal humano en las formas de un Estado totalitario y de un sistema religioso corrupto y servil".[54]

---

48 *The Revelation of St. John*, con referencia a 13:1, 2, 5, 6, 18.
49 *El León y el Cordero*, pp. 225, 227, 230, 231.
50 *An Interpretation of the English Bible*, con referencia a 13:1.
51 *Digno es el Cordero*, con referencia a 13:1-10, 18 y 13:11-17.
52 *The Book of Revelation*, New Century Bible (ed. rev.; London: Marshall, Morgan and Scott, 1978), con referencia a 13:1-18.
53 *The Revelation of St. John*, con referencia a 13:11-18.
54 "Revelation", en *The Broadman Bible Commentary*, 12:312. Respecto de otros aspectos de la histo-

La gran mayoría de los intérpretes del Apocalipsis ha concluido que Apocalipsis 13 implica tanto a las autoridades políticas como a las religiosas. La bestia asociada con el gobierno o el imperio es objeto de una adoración errónea (13:4, 8, 12, 15) y quienes rehúsan adorar de tal modo son condenados a muerte (13:15). Este Estado inflado, usurpador de Dios —dicho de modo moderno, totalitario— es muy diferente al Estado descrito o inferido en Romanos 13:1-7 o 1 Pedro 2:13-17. Apocalipsis 13 claramente identifica la persecución pero guarda silencio en cuanto a temas tales como si los cristianos deben aceptar puestos públicos o hacer el servicio militar, el derecho a la revolución contra la tiranía y el Estado de bienestar.[55]

C. MODELOS HISTORICOS Y CONTEMPORANEOS DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO

Antes que intentar una breve historia de los conceptos de iglesia y gobierno civil a través de la era cristiana, nos concentraremos sobre diversos modelos de las relaciones entre la iglesia y el Estado. Al hacerlo debemos tomar en cuenta el comentario de Emil Brunner a los efectos de que "la relación entre la Iglesia y el Estado es el tema de mayor envergadura de la historia de Occidente".[56]

1. *Modelos a través de los siglos*

Observando el panorama amplio de la historia del cristianismo uno puede identificar tres modelos principales de la relación entre la iglesia y el Estado. En primer lugar, ha existido la alineación o separación del Estado y la iglesia o iglesias. La condición en el Imperio Romano preconstantino fue una separación con persecución intermitente. La separación del gobierno y de todos los cuerpos religiosos con una postura no discriminatoria, no hostil y benevolente ha sido la situación prevaleciente en los Estados Unidos de América.[57] En segundo lugar, ha existido el esquema teocrático, que ha involucrado una subordinación masiva del gobierno civil a la iglesia prevaleciente. Tal subordinación caracterizó la relación del Santo Imperio Romano con la Iglesia Católica Romana durante gran parte de la era medieval. Una forma de teocracia prevaleció en la Ginebra de Calvino, y los Estados Papales antes de 1870 constituyeron una forma extrema de teocracia. En tercer lugar, ha

---

ria de la exégesis de Apocalipsis 13, ver el artículo del presente autor 'The Dialectic of Romans 13:1-7 and Revelation 13: Part Two", *Journal of Church and State* 19 (Winter 1977): 5-20.
55 Garrett, "The Dialectic of Romans 13:1-7 and Revelation 13: Part Two", p. 20.
56 *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1947), p. 552.
57 Entre los primeros defensores de tal separación figuraban Roger Williams (*c.*1600-84), el fundador de la colonia de Rhode Island, Isaac Backus (1724-1806), y John Leland (1754-1841). Joseph Martin Dawson (1879-1973), *Baptists and the American Republic* (Nashville: Broadman Press, 1956), pp. 15-137; Anson Phelps Stokes (1874-1958), *Church and State in the United States*, 3 tomos (New York: Harper and Brothers, 1950), 1:113, 194-202, 306-10, 353-57, 368-75; Leo Pfeffer (1910-93), *Church, State and Freedom* (ed. rev.; Boston: Beacon Press, 1967), pp. 84-88, 98-101.

existido el esquema erastiano, que implica la subordinación de la iglesia o las iglesias al Estado civil. La relación de la Iglesia Ortodoxa Griega con el Imperio Bizantino antes de 1453, y la relación de la Iglesia Ortodoxa Rusa al primitivo Estado moscovita y al gobierno ruso en la época de Pedro el Grande (1672-1725) han sido ejemplos del erastianismo. Tal clasificación de modelos omite numerosos casos de iglesias estatales o establecidas que han funcionado en una *via media* entre los extremos teocráticos y erastianos.

2. *Modelos del siglo XX*

James E. Wood, Jr.[58] ha identificado cuatro principales modelos de las relaciones entre la iglesia y el Estado tal como se practicaron a lo largo del siglo XX. En primer lugar, han existido Estados con "una actitud hostil hacia la religión". Este esquema es un fenómeno moderno, limitado prácticamente al siglo XX". Entre sus ejemplos puede incluirse a Alemania bajo el gobierno nacional-socialista, México en su época anticlerical, la Unión Soviética, la República Popular China y ciertos países de Europa Oriental entre la Segunda Guerra Mundial y fines de la década de 1980. En segundo lugar, han existido Estados con una separación constitucional de las iglesias y el gobierno pero con "una actitud amistosa hacia la religión en general". Entre los ejemplos se incluyen a los Estados Unidos de América y Brasil. En tercer lugar, han existido Estados con iglesias establecidas o estatales (*Staatsreligion* o *église dominante*). Algunos de estos Estados ofrecen un grado considerable de libertad religiosa a quienes no se adhieren a la iglesia oficial (Inglaterra, Escocia, Suecia), pero otros han limitado por momentos grandemente la libertad de los disidentes (Colombia). En cuarto lugar, existen Estados que esencialmente se han vuelto la iglesia o la entidad religiosa. Puede llamárselos "Estados eclesiásticos" porque el Estado "funciona como una iglesia". Entre los ejemplos podrían citarse a España bajo el régimen del general Francisco Franco, las naciones musulmanas en las cuales la *sharía* es la ley del Estado, el Japón sintoísta entre 1868 y 1945, y naciones budistas tales como el Tíbet y Tailandia.[59]

D. PROBLEMATICA CONTEMPORANEA

Las iglesias estatales u oficiales, principalmente en Europa, mientras que afirman haber contribuido al mantenimiento de un orden social basado en valores cristianos, se enfrentan a serios problemas a medida que el número de cristianos practicantes dentro de sus filas a menudo es solamente un pequeño porcentaje de la membresía nominal o registrada. En las naciones gobernadas anteriormente por regímenes comprometidos con el marxismo-leninismo, la libertad religiosa es un fenómeno nuevo y debe ser protegida cuidadosamente de restricciones indebidas por parte de quienes quisieran restaurar una iglesia previamente establecida. Las iglesias cristianas se enfrentan a diversos grados de restricción en las naciones predominantemente musulmanas —desde los llamados Estados Islámicos (Irán, Arabia Saudita) hasta los Estados seculares (Turquía)—, mientras que los musulmanes disfrutan de plena libertad religiosa en las naciones democráticas occidentales. En la China existen tanto iglesias reconocidas protestantes y católicas e iglesias ilegales o subterráneas. En la India hay severos conflictos entre adherentes de religiones no cristianas (hindúes *versus* musulmanes; musulmanes *versus* sikhs) y en algunas naciones del sur de Asia han sido derribados establecimientos budistas. En el Africa, las relaciones entre la iglesia y el Estado han sido afectadas por la lucha contra el *apartheid* (Sudáfrica), por la llegada al poder de gobiernos revolucionarios (Uganda, Etiopía) y por la búsqueda de equilibrio entre los cristianos y los musulmanes (Nigeria). En América Latina, las barreras históricas a la libertad religiosa se han ido derrumbando, y los protestantes evangélicos han incrementado su número, mientras que la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base caracterizan al catolicismo romano. En los Estados Unidos de América la Corte Suprema de Justicia prosigue con su esfuerzo de más de medio siglo por aplicar a los gobiernos estatales y locales las cláusulas referidas al "libre ejercicio" y al "no... establecimiento" de la religión de la Primera Enmienda a la Constitución estadounidense; así se van incrementando los precedentes legales sobre numerosos temas relativos al Estado y la iglesia. Como la nación más pluralista étnica y religiosamente de la historia, los Estados Unidos de América se enfrentan a un creciente número de tensiones y conflictos, especialmente los referidos a las bases religiosas y filosóficas de la política pública.[60]

[58] "Church-State Relations in the Modern World", *A Journal of Church and State* 6 (Spring 1964): 123-28.

[59] John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, Institute of Mennonite Studies Series, núm. 3 (Newton, Kans.: Faith and Life Press, 1964), pp. 60-73, delineó ciertos modelos de cómo relacionar "las necesidades del arte de gobernar con los parámetros del evangelio" (a saber, el católico romano medieval, el luterano clásico, el calvinista teocrático, el liberal pacifista, el de Reinhold Niebuhr, el sectario, el de los Testigos de Jehová, el menonita-amish tradicional y el de Yoder mismo). Esta clasificación en realidad tiene que ver con modelos de justicia y amor.

II. IGLESIA Y SOCIEDAD

La doctrina de la iglesia no sólo abarca la relación de las iglesias cristianas con los gobiernos civiles, sino que incluye también la relación de estas iglesias con la sociedad y de hecho también con la cultura.[61]

[60] James Leo Garrett, Jr., "Liberty, Religious", *New 20th-Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2a. ed., ed. J. D. Douglas (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), pp. 508-10. Los intercambios de opinión acerca de "la reforma del gobierno civil" en los Estados Unidos se han desarrollado con considerable intensidad en la tradición reformada. Ver Gary Scott Smith (1950-), ed., *God and Politics: Four Views on the Reformation of Civil Government: Theonomy, Principled Pluralism, Christian America, National Confessionalism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1989). Respecto de una declaración general anterior acerca del papel del Estado, en este caso por un metodista inglés, ver Philip S. Watson, *The State as a Servant of God: A Study of Its Nature and Tasks* (London: S.P.C.K., 1946).

[61] La cultura ha sido definida como "los parámetros convencionales de pensamiento y comportamiento, incluyendo los valores, las creencias, las reglas de conducta, la organización política, la actividad económica, y factores similares que son transmitidos de una generación a la siguiente por medio del aprendizaje, y no por herencia biológica" (Elvin Hatch, "Culture", *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adam Kuper y Jessica Kuper [London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 178). Ha sido igualmente definida como "herencia social" aunque también ha sido "usada como sinónimo de civilización".

A. ANTIGUO TESTAMENTO Y EPOCA INTERTESTAMENTARIA

A través de gran parte de la historia registrada en el Antiguo Testamento el pueblo del pacto, Israel, fue virtualmente un sinónimo de su cultura. Esto no fue el caso, sin embargo, cuando los israelitas eran un pueblo sujeto en Egipto, cuando tuvieron que hacer frente a las influencias cananeas, cuando estaban en el cautiverio babilónico, y cuando más tarde se resistían a la helenización mientras eran gobernados por los seléucidas.

B. NUEVO TESTAMENTO

¿Qué puede encontrarse en la enseñanza de Jesús y en el pensamiento de la iglesia primitiva acerca de la relación real o deseada entre la comunidad de discípulos de Jesús y la sociedad en general? Las denuncias que hizo Jesús de los escribas y fariseos (Mat. 23) muestran que había una gran fisura religiosa y ética entre tales judíos y la intención de Jesús para con sus discípulos. Las descripciones de la vida en la sociedad pagana del primer siglo que se incluyen en las epístolas del Nuevo Testamento (Rom. 1:21-32; Ef. 4:17-19; 5:3-7; 1 Ped. 4:3) demuestran con claridad que el estilo de vida cristiano debía ser muy diferente. Tres de los seis significados del sustantivo "mundo" (*kosmos*) que William Hendriksen halló en Juan y 1 Juan, son negativos y dan a entender que los creyentes en Jesucristo no han de ser parte del "mundo" en esos sentidos negativos.[62] No obstante, Jesús no instruyó ni mandó a sus discípulos a que se separaran totalmente de la sociedad en general (Juan 17:11, 15). Los discípulos de Jesús "están en el mundo" (*en to kosmo*) (Juan 17:11b) pero "no son del mundo" (*ek tou kosmou*) (Juan 17:14c, 16a) y no han de ser quitados "del mundo" (*ek tou kosmou*) (Juan 17:15a). De hecho, los discípulos habían de ser "la sal de la tierra" que no ha perdido su sabor y "la luz del mundo" que no se esconde (Mat. 5:13-16).

El impacto de la religión cristiana sobre la sociedad, especialmente en el mundo grecorromano, no era su objetivo primario sino más bien el resultado de su impacto esencialmente religioso. Según Ernst Troeltsch:

> La predicación de Jesús y la creación de la iglesia cristiana no se debieron en sentido alguno al impulso de un movimiento social... El cristianismo no fue resultado de una lucha de clases de ningún tipo;... en ningún momento se preocupó directamente de las agitaciones sociales del mundo antiguo. Sin embargo, permanece el hecho que Jesús se dirigió en primer lugar a los oprimidos, a los "pequeños" de la familia humana... También está claro que la iglesia primitiva buscó y ganó a sus nuevos adherentes principalmente de entre las clases inferiores en las ciudades, y que los miembros de las clases pudientes, educadas, sólo comenzaron a entrar en la Iglesia en el segundo siglo, y de manera muy gradual...
>
> [Asimismo], en todo el espectro de la literatura cristiana primitiva —misionera y devocional— tanto dentro y fuera del Nuevo Testamento, no hay indicio alguno de una formulación de la cuestión "social"; el problema central siempre es puramente religioso... [Por otra parte], la apologética cristiana primitiva no contiene argumentaciones que traten ni de la esperanza de mejorar la situación social existente ni de intento alguno de sanar los males sociales...[63]

C. MODELOS HISTORICOS DE LA RELACION ENTRE LA IGLESIA CRISTIANA Y LA CULTURA

Helmut Richard Niebuhr (1894-1962)[64] propuso lo que se ha convertido en una clasificación conocida y leída ampliamente de los modelos históricos de las relaciones entre la iglesia y la cultura. En primer lugar, "Cristo contra la cultura" es la posición "que afirma intransigentemente la exclusiva autoridad de Cristo sobre el cristiano y rechaza resueltamente el reclamo de lealtad por parte de la cultura". Es el punto de vista que afirma que no se puede reconciliar el cristianismo con la cultura. Entre los ejemplos citados por Niebuhr están la Primera Epístola de Juan, Tertuliano, los menonitas y Liev Tolstói. Niebuhr afirmó que esta postura es tanto "necesaria" en la historia del cristianismo por su valor para la reforma, como "inadecuada" porque es imposible evitar alguna dependencia de la cultura. En segundo lugar, el "Cristo de la cultura" es la postura que intenta armonizar a Cristo y la cultura, aunque no sin algún recorte de ambos. Entre los ejemplos citados se incluye a los gnósticos, Pedro Abelardo, John Locke (1632-1704), G. W. Leibniz, Emanuel Kant, Thomas Jefferson (1743-1826), el primer Shleiermacher, Albrecht Ritschl y el protestantismo de la cultura, Walter Rauschenbusch, Adolf Harnack, Alfred Ernest Garvie (1861-1945), Shailer Mathews (1863-1941), D. C. Macintosh y Leonhard Ragaz (1862-1945). Niebuhr sostuvo que la postura del "Cristo de la cultura" es "inevitable", es "muy significativa" y, sin embargo, distorsiona a Cristo. Las otras tres posturas son, para Niebuhr, expresiones de "la iglesia [mayoritaria] del centro"que rehúsa seguir tanto al "Cristo contra la cultura" como al "Cristo de la cultura". En tercer lugar, el "Cristo sobre la cultura" es en realidad una postura de síntesis de Cristo y la cultura. Aquí, Cristo es tanto Dios como hombre, tanto ser como valor, tanto Señor de este mundo como del otro mundo. Entre los ejemplos citados están Justino Mártir y otros apologistas del siglo II, Clemente de Alejandría, Tomás de Aquino y Joseph Butler. Esta postura de síntesis apela al deseo humano de la unidad de todo el conocimiento y toda la realidad, provee un camino para trabajar con los que no son creyentes, sostiene que "el Creador y el Salvador son uno solo" y, por consiguiente, es necesaria. Sin embargo, tiende a absolutizar lo relativo o

---

Más propiamente, "civilización" debe reservarse "para un aspecto especial de las culturas civilizadas". Por lo tanto, la cultura "comprende artefactos heredados, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores" (Bronislaw Malinowski, "Culture", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed. Edwin R. A. Segilman y Alvin Johnson, 15 tomos [New York: Macmillan, 1930], 4:621).
La "sociedad" ha sido denominada "el término más general referido a la totalidad del conjunto de relaciones de un hombre con sus semejantes". Es "el conjunto total de relaciones humanas en tanto nazcan de la acción en función de la relación medios-fines, intrínseca o simbólicamente" (Talcott Parsons, "Society", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 14:225, 231). La cultura ha sido identificada como uno de los cinco métodos usados en la conceptualización de la "sociedad" (Arthur Brittan, "Society", *The Social Science Encyclopedia*, pp. 794-95). Le debo la referencia a Robert L. Phillips.

62 *Exposition of the Gospel according to John*, 1:79. Ver arriba, cap. 49, núm. 3.

63 *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. Olive Wyon, 2 tomos, Harper Torchbooks (New York: Harper and Brothers, 1960), 1:39-40.

64 *Christ and Culture*, Harper Torchbooks (New York: Harper and Brothers, 1956; primero publ. en 1951).

temporal y "lleva a la institucionalización de Cristo y del evangelio". En cuarto lugar, "Cristo y la cultura en paradoja"es una postura dualista, aunque no en un sentido maniqueísta. Es central para este punto de vista un reconocimiento agudo del conflicto entre Dios y la humanidad, al cual la solución es la redención, y de la realidad del pecado y de la gracia. La cultura es totalmente corrupta, pero el dualista sabe que no puede escapar de la cultura. Entre los ejemplos citados están el apóstol Pablo, Marción (¿), Martín Lutero, Roger Williams, Søren Kierkegaard y Ernst Troeltsch. Tal dualismo es "un informe de la experiencia" del pecado y la gracia y provee "la ética de la acción", pero tiende hacia un rechazo antinomiano de "las reglas de la vida civilizada"y a un conservadurismo cultural que está preocupado con la vida venidera. En quinto lugar, "Cristo el transformador de la cultura"es una postura "conversionista" o de transformación. Sus defensores manifiestan un fuerte énfasis sobre la creación y la encarnación, una comprensión de la caída de la humanidad como "corrupción" o deformación de la naturaleza creada de los seres humanos, y una visión de la historia como el drama de Dios en el que Dios está presente ahora. Entre los ejemplos citados están el Evangelio de Juan, Agustín de Hipona, Juan Calvino, Juan Wesley, Jonathan Edwards y John Frederick Denison Maurice (1805-72). El hecho de que Niebuhr no incluyera una crítica de esta quinta postura sugiere su propia adhesión a este punto de vista transformador. Parece presuponer un universalismo escatológico como su clímax esperado, aunque esta no fue la postura de Agustín o Calvino. Esta tipología quíntuple presta sólo un mínimo de atención al reino de Dios.

D. PRACTICA CONTEMPORANEA

Parece poco probable que el cristiano individual o las congregaciones cristianas practiquen de modo exclusivo alguno de los cinco modelos que Niebuhr identificó. Parece ser el caso aun de quienes han adoptado ideológicamente alguno de los cinco. Los que advierten contra el cautiverio cultural no pueden escapar de la influencia de la cultura sobre sí mismos. Entre quienes amalgamarían a Cristo y la cultura tiende a surgir la protesta de que Cristo ha sido traicionado o perdido en el proceso. Los sintetizadores no han sido numerosos en la era moderna. Entre los dualistas puede surgir el grito de que algo puede y debe hacerse para cambiar la propia cultura. Los transformadores que subrayan el momento actual no llegan a ver la transformación plena. Tomar en serio la intención de Jesús de que sus seguidores estén "en el mundo" pero no sean "del mundo" requiere bordear con cuidado los terrenos minados que podrían explotar y mutilar a los cristianos o distraerlos del camino hacia la Ciudad de Dios.

En resumen, en nuestro estudio de la iglesia y el Estado exploramos el Antiguo Testamento para ver hasta qué medida la religión y el gobierno podían distinguirse e identificamos las diversas actitudes de los partidos judíos hacia el gobierno romano. Pasando de sus tentaciones en el desierto a su crucifixión, tratamos a Jesús y los zelotes, sus enseñanzas indirectas acerca del gobierno, Marcos 12:13-17, ciertas acciones suyas relacionadas con el gobierno y sus dichos durante la semana de su Pasión. Identificamos los textos en Hechos que tienen una naturaleza principalmente descriptiva; luego de identificar los textos paulinos, nos concentramos sobre tres pasajes, especialmente Romanos 13:1-7. Luego examinamos varios pasajes del Apocalipsis con el objetivo de vislumbrar cómo las diferencias entre las posturas milenaristas afectan la interpretación, y expusimos en detalle el *textus classicus*, el capítulo 13 así como su relación con Romanos 13:1-7. Finalmente, identificamos tres modelos de las relaciones entre iglesia y Estado a través de los siglos con ejemplos, explicamos del mismo modo cuatro modelos del siglo XX y nos abocamos a una breve inspección de la problemática contemporánea a escala mundial.

Con respecto a la iglesia y la sociedad o la iglesia y la cultura, tomamos nota de las actitudes cristianas neotestamentarias hacia la cultura religiosa judía y hacia la cultura grecorromana pagana, y al empleo del término "mundo" en los escritos juaninos. Citamos a Troeltsch respecto de la motivación esencialmente religiosa de tal cambio social logrado por el cristianismo primitivo. Luego interpretamos, ilustramos y evaluamos los cinco modelos niebuhrianos acerca de la relación entre la iglesia y la cultura y examinamos brevemente la práctica contemporánea.

Décima parte

LAS ULTIMAS COSAS

79

LA ESPERANZA CRISTIANA

Los sistemas de teología cristiana por lo general terminan con la doctrina que trata de la consumación de todas las cosas, o escatología o esperanza cristiana.[1] Sin embargo, el tratamiento de los temas no debe ser la única consideración. Por supuesto, toda teología sistemática debe orientarse escatológicamente. Según Jürgen Moltmann:

> En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado *al lado* del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella... Por ello no puede ser, en realidad, un fragmento de doctrina cristiana. Por el contrario, el carácter de toda predicación cristiana y de la Iglesia entera tiene una orientación escatológica.[2]

Se han utilizado diversos términos para identificar esta doctrina. Algunos han preferido usar el término derivado del griego[3] "escatología" o su equivalente "últimas cosas". "Escatología", en cuanto término teológico, aparentemente fue acuñado por Abraham Calovius en 1677; sin embargo, el término fue poco usado hasta el siglo XIX.[4] Algunos han escogido el término "escatología" como parte del título de sus libros,[5] pero muchos más han utilizado la expresión "las últimas cosas".[6] Otros teólogos han preferido emplear los tér-

---

[1] Una excepción reciente ha sido Thomas N. Finger, *Christian Theology,* 2 tomos (1985, 1989) quien comienza con la escatología y luego trata (en el siguiente orden) la revelación, la obra de Cristo, el hombre y el pecado, la salvación, la iglesia, el Espíritu Santo, la creación, la Trinidad, la persona de Cristo y los atributos de Dios.
[2] *Teología de la esperanza,* trad. Diorki (A. P. Sánchez Pascual), Salamanca: Sígueme, 1968, p. 20.
[3] "Escatología" se deriva del adjetivo griego *escatos,* que significa "último".
[4] Claus Westermann (1909-), *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), pp. 266-67, quien citó a H. D. Preus, ed., *Eschatologie im Alten Testament* (1978); Martin Rist (1896-), "Jesus and Eschatology", en J. Coert Rylaarsdam, ed., *Transitions in Biblical Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 193; Ralph Lee Smith (1918-), *Old Testament Theology: Its Method, History, and Message* (Nashville: Broadman/Holman, 1993), pp. 373-74. Le debo las referencias a W. Stacey Boutwell.
[5] Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952); Amos Niven Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (New York: Harper and Bros., 1939; ed. rev. 1950); Walter Alexander Whitehouse, "The Modern Discussion of Eschatology", en *Eschatology: Four Papers Read to the Society for the Study of Theology,* Scottish Journal of Theology Occasional Papers núm. 2 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953?), pp. 63-90; Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul;* Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology: A Study of the Millennium* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977); Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-Centered Approach* (London: Marshall, Morgan and Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
[6] Joseph Agar Beet (1840-1924), *The Last Things* (ed. rev.; London: Hodder and Stoughton, 1904); Paul Althaus, *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie* (5a. ed.; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1949; 7a. ed., 1957); Harry Angus Alexander Kennedy (1866-1934), *St. Paul's Conceptions of the Last Things* (London: Hodder and Stoughton, 1904); Harold Alfred Guy (1904-), *The New Testament Doctrine of the "Last Things": A Study of Eschatology* (London, New York: Oxford University Press, 1948); Romano Guardini (1885-1968), *The Last Things: Concerning Death, Purification after Death, Resurrection, Judgment, and Eternity,* trad. Charlotte E. Forsyth y Grace B. Branham (New York: Pantheon, 1954); Heinrich Quistorp (1911-87), *Calvin's Doctrine of the Last Things,* trad. Harold Knight (Richmond, Va.: John Knox Press, 1955); Alois Winklhofer (1907-), *The Coming of His Kingdom:*

minos "futuro",[7] "fin"[8] o "consumación".[9] Los títulos de los libros que tratan esta doctrina generalmente usan términos como "vida eterna", "vida después de la muerte", "vida más allá", "vida futura" y "el más allá".[10] Unos pocos autores han escogido "el mundo venidero" o "las cosas venideras".[11] Algunos otros, teniendo en cuenta la palabra *elpis* del Nuevo Testamento, que significa "esperanza", han usado "esperanza" como sinónimo de las cosas últimas o futuras.[12]

Es útil comenzar con la consideración de ciertas dificultades que acompañan el estudio de la escatología y que sirven para diferenciarla de otras doctrinas cristianas.

I. DIFICULTADES INHERENTES AL ESTUDIO DE LA DOCTRINA DE LAS ULTIMAS COSAS

¿Cuáles son las dificultades inherentes a la doctrina de las últimas cosas que no caracterizan a las otras doctrinas cristianas?

A Theology of the Last Things, trad. A. V. Littledale (Edinburgh: Nelson, 1963); Norman Pittenger, *"The Last Things" in a Process Perspective* (London: Epworth Press, 1970); G. E. Ladd, *The Last Things: An Eschatology for Laymen* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); Paul Helm, *The Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell* (Edinburgh, Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1989).

[7] G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future: An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1954); Hans Schwarz, *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology in the Ligh of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972; ed. rev. 1979); Leon James Wood, *The Bible and Future Events,* pp. 19-22; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

[8] John A. T. Robinson, *In the End, God: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things* (London: James Clarke and Co., 1950; New York: Harper and Row, 1968); Thomas Francis Glasson (1906-), *Jesus and the End of the World* (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1980).

[9] Karl Heim, *The World: Its Creation ans Consummation; The End of the Present Age and the Future of the World in the Light of the Resurrection,* trad. Robert Smith (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962).

[10] Robert Henry Charles (1855-1931), *A Critical History of the Doctrine of a Future Life, in Israel, in Judaism, and in Christianity; or Hebrew, Jewish, and Christian Eschatology from Pre-Prophetic Times till the Close of the New Testament Canon* (London: A. and C. Black, 1899; ed. rev. 1913); H. R. Mackintosh, *Immortality and the Future: The Christian Doctrine of Eternal Life* (London: Hodder and Stoughton, 1915; New York: G. H. Doran, 1917); P. T. Forsyth, *This Life and the Next* (London: Macmillan, 1918; London: Independent Press, 1946); John Baillie, *And the Life Everlasting* (New York: Charles Scribner's Sons, 1933; London: Oxford University Press, 1934); Reginald Garrigou-Lagrange, *Life Everlasting,* trad. Patrick Cummins (London: B. Herder, 1952); C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter* (London: Epworth Press, 1958); William Strawson, *Jesus and the Future Life: A Study in the Synoptic Gospels* (London: Epworth Press, 1959); Ray Summers, *The Life Beyond* (Nashville: Broadman Press, 1959); William Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter* (Grand Rapids: Baker, 1959); René Pache, *The Future Life,* trad. Helen I. Needham (Chicago: Moody Press, 1962); Paul Badham, *Christian Beliefs about Life after Death* (New York, London: Macmillan, 1976); Hans Küng, *Eternal Life: Life after Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem,* trad. Edward Quinn (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984).

[11] Joseph Hannay Leckie (1865-1935), *The World to Come and Final Destiny* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1918; 2a. ed., 1922); Edwyn Robert Bevan, *The Hope of a World to Come: Underlying Judaism and Christianity* (London: G. Allen and Unwin, 1930); J. Dwight Pentecost, *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1958).

[12] William Childs Robinson (1897-1982), *Christ — The Hope of Glory: Christological Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945); Emil Brunner, *Eternal Hope,* trad. Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1954; original en alemán publ. 1953); T. Francis Glasson, *His Appearing and His Kingdom: The Christian Hope in the Light of Its History* (London: Epworth Press, 1953); Joseph Edward Fison, *The Chistian Hope: The Presence and the Parousia* (London, New York: Longmans, Green and Co., 1954); T. A. Kantonen, *The Christian Hope* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1954); Paul S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (Philadelphia: Westminster Press, 1954); George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956); Dale Moody, *The Hope of Glory* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964); Moltmann, *Theology of Hope;* Hendrikus Berkhof, *Well-Founded Hope* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1969); Stephen Henry Travis (1944-), *The Jesus Hope*

A. LA FUTURIDAD

Como cristianos la propia naturaleza de las últimas cosas en cuanto futuras nos presenta dificultades que no afrontamos en otros segmentos de la teología sistemática. Para el estudio de otras doctrinas podemos apoyarnos en las experiencias y los testimonios pasados y presentes, así como en los materiales bíblicos.[13] Por ejemplo, si uno trata la doctrina de la creación, del pecado, del perdón o de la iglesia, tiene a su disposición la confirmación de la experiencia, pasada y presente. Esto no es aplicable a las últimas cosas.

Las últimas cosas comparten una característica común a toda revelación de Dios, es decir, que Dios pasa de lo conocido a lo desconocido o de lo familiar a lo extraño en su divina autorrevelación. Así, las cosas futuras son expresadas a través de realidades presentes; de otra manera la revelación se tornaría imposible.[14] Aun así, su realización sigue siendo futura para los cristianos actuales.

Tal como ha aseverado Moltmann, la futuridad puede ser una ventaja cuando se subrayan los elementos de promesa y esperanza. El duda que pueda existir una escatología en el sentido de "una colección de tesis entendibles en base a experiencias recurrentes accesibles a cualquiera". Para él, "la escatología cristiana habla de Jesucristo y de *su* futuro". "Los enunciados de la promesa que nos hablan de esperanza tienen, en cambio, que entrar en colisión con la realidad experimentable en el presente." Pero esta esperanza mantiene al cristiano en un estado de peregrinaje y "hace de la iglesia cristiana una contradicción constante en la sociedad humana" y "la fuente de impulsos nuevos constantes hacia la realización de la justicia, la libertad y la humanidad aquí a la luz de un futuro prometido que ha de venir".[15]

B. LA HERMENEUTICA

Los diversos métodos y las distintas aplicaciones de los métodos de la interpretación de la Biblia, especialmente en cuanto a los escritos apocalípticos y los pasajes proféticos predictivos, hacen difícil que los cristianos lleguen a conclusiones aceptadas por todos en cuanto a la doctrina de las últimas cosas.

Por ejemplo, la esperanza bajo el Antiguo Pacto se expresaba frecuentemente en términos de una teocracia judía: el reino de David (2 Sam. 7:12-16 y par); la restauración del templo y de sus sacrificios (Eze. 40—44; 45:13—47:12); Jerusalén como centro de adoración para todas las naciones (Isa. 2:1-4; Miq. 4:1-5; Zac. 14:16-19), entre otros. ¿Deben ser interpretados tales textos del Antiguo Testamento literalmente o de manera más espiritual o figurati-

---

(Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974); John Macquarrie, *Christian Hope* (New York: Seabury Press, 1978); Stephen H. Travis, *Christian Hope and the Future* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980); Brian Leslie Hebblethwaite (1939-), *The Christian Hope* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1984; Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

[13] Conner, *El Evangelio de la Redención,* p. 307.

[14] Ibíd., pp. 307-09.

[15] *Theology of Hope,* pp. 17, 18, 19-22.

va? Según la interpretación, los resultados pueden ser muy diferentes: un judaísmo restaurado o un cristianismo realizado.[16]

La hermenéutica empleada tiende a gobernar la doctrina escatológica que resulta de la interpretación bíblica. No todos los cristianos están de acuerdo en cuanto al método hermenéutico. Por ende, hay diferencias básicas en algunos aspectos de la doctrina de las últimas cosas.

C. SISTEMATIZACION

La dificultad de la doctrina escatológica emana también del hecho de que no hay un tratamiento sistemático ni una correlación entre todos los elementos de la esperanza cristiana en los escritos del Nuevo Testamento; por eso surge el problema de intentar correlacionar correctamente los numerosos pasajes escatológicos.

Cabe preguntar si la Biblia alguna vez sistematiza una doctrina; la respuesta es que nunca lo hace plenamente. Pero si uno interpretara Romanos y Gálatas en la clave de la justificación por la gracia a través de la fe, y luego consultara la epístola de Santiago en cuanto al papel que juegan las obras, quizá podría pretender haber desarrollado una respuesta integrada a la pregunta del sentido de la justificación en el Nuevo Testamento.

Los textos escatológicos son numerosos y diversos. El problema consiste en cómo interpretarlos y correlacionarlos a *todos.* A la vez, la tarea consiste en algo más que recortar y pegar los pasajes como un compilador. T. A. Kantonen ha advertido:

> No podemos sencillamente juntar todos los pasajes de la Biblia que hablan de las últimas cosas y proceder a construir nuestro propio mosaico. Es esta clase de biblicismo rígido y acrítico que es responsable de la gran cantidad existente de escatologías sectarias, contradictorias y engañosas, cada una de las cuales pretende estar apoyada en la Biblia. Los escritos bíblicos deben ser estudiados a la luz de su trasfondo histórico y de sus características individuales... la escatología debe estar en armonía con el meollo viviente de la Palabra, la revelación de Dios mismo en Cristo. Los pasajes oscuros deben interpretarse a la luz de la verdad clara e infalible del evangelio.[17]

D. EXTREMISMO

Una característica recurrente de la historia del cristianismo ha sido que ciertos cristianos individuales, así como algunos grupos, han adoptado y seguido actitudes y/o posiciones extremas con respecto a las últimas cosas. En la era moderna ha existido la tendencia a caer en uno de *dos* extremos: *o bien* en una certeza muy dogmática acerca de los detalles de la esperanza cristiana, frecuentemente acompañada por la hostilidad hacia otras perspectivas y hacia las personas que las sostienen, *o bien* minimizar o cultivar la indiferencia ante la escatología cristiana, lo que puede llevar a la perversión o a la

---

16 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 307-09; Calvin Goodspeed (1842-1912), *Messiah's Second Advent: A Study in Eschatology* (Toronto: William Briggs, 1900), pp. 91-100.
17 *The Christian Hope*, p. 3.

secularización de la esperanza cristiana; a lo que G. C. Berkouwer ha llamado una "reducción".[18] El dogmatismo en la escatología puede resultar en algunos de los efectos del dispensacionalismo del siglo XX,[19] mientras que el reduccionismo puede llevar a un "evangelio" secularizado del progreso humano inevitable.

Moltmann se refirió a este problema cuando advirtió contra la "presunción" o "anticipación prematura y egoísta del cumplimiento de lo que esperamos de Dios", y "la desesperación" o "anticipación prematura y arbitraria de que no se va a cumplir lo que esperamos de Dios".[20] De la misma manera Hans Schwarz (1939-) ha advertido del doble peligro de una "escatología que parece un documental sobre un viaje" por un lado, y de las "trabas indebidas" por el otro.[21] Frank C. Roberts (1937-) —refiriéndose a la historia más que a las cosas futuras— ha señalado los peligros de la "certeza desmedida" y la "modestia desmedida".[22]

Así es que la búsqueda de una escatología cristiana auténtica ha consistido a veces en evitar los extremos e intentar una *via media.*

II. LA NATURALEZA DE LA ESPERANZA CRISTIANA

No es nuestro propósito aquí interpretar las enseñanzas del Antiguo Testamento como un todo[23] ni las del Nuevo Testamento según sus géneros literarios.[24] Esa tarea ha sido emprendida por otros. Mas bien, trataremos con los materiales bíblicos pertinentes bajo cada uno de los temas de la doctrina de las últimas cosas. Tampoco es nuestro propósito repasar la historia de la doctrina escatológica cristiana desde la Era Patrística hasta la Moderna. Tal tarea también ha sido emprendida por otros autores.[25] Haremos referencia a materiales posbíblicos cuando sea necesario para la exposición de doctrinas escatológicas específicas.

En cambio, procuraremos exponer diversos aspectos de la esperanza cristiana que puedan servir como base e introducción a las doctrinas escatológicas específicas.

---

18 *The Return of Christ*, trad. James Van Oosterom, *Studies in Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 14-16. Para Berkouwer: "La reducción implica el intento de asimilar todas las ideas separadas que son de naturaleza escatológica, y luego eliminar críticamente todo lo que no esté directamente relacionado con la expectativa religiosa central" (p. 14).
19 Ver más adelante, cap. 84, III, B, 4.
20 *Theology of Hope*, p. 23. Travis, *The Jesus Hope*, pp. 15-20, ha identificado siete "sustitutos de la esperanza: *la desesperación, el optimismo blando, el escapismo, un viaje de autoindulgencia, la astrología, los objetivos de un Estado totalitario* y *el idealismo radical* de la gente joven, especialmente estudiantes, en el mundo libre."
21 *On the Way to the Future*, pp. 162-63; ed. rev., p. 195.
22 Roberts, "Introduction" a George Marsden (1939-) y Frank Roberts, eds., *A Christian View of History?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 10-13.
23 Kantonen, *The Christian Hope*, pp. 4-11; Schwarz, *On the Way to the Future*, pp. 36-53; ed. rev., pp. 36-52; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 3-22.
24 Kantonen, *The Christian Hope*, pp. 11-19; Guy, *The New Testament Doctrine of the "Last Things"*; Schwarz, *On the Way to the Future*, pp. 54-75; ed. rev., pp. 53-73; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 23-39.
25 Kantonen, *The Christian Hope*, pp. 20-26; Moody, *The Hope of Glory*, pp. 13-29; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 43-198.

A. LA COMPRENSION CRISTIANA DE LA HISTORIA

La esperanza cristiana se construye sobre la comprensión cristiana de la historia y la involucra.

1. *Otras concepciones de la historia*

La comprensión cristiana de la historia se diferencia marcadamente de ciertas otras concepciones de la misma. En primer lugar, existió el concepto *clásico* o *cíclico* postulado por los griegos antiguos; según este punto de vista la historia es una repetición sin fin de ciclos o patrones ciclícos sin culminación. En segundo lugar, existe el concepto hindú de la *reencarnación* humana, por el cual la existencia del espíritu humano se extiende antes y después de la vida presente del ser humano sobre la tierra.[26] En tercer lugar, existe el concepto *espiral* de la historia: "Las repeticiones ocurren pero siempre con diferencias."[27] Según este punto de vista no se sabe hacia dónde se dirige la espiral. En cuarto lugar, el concepto *evolutivo moderno* de la historia ha adoptado la creencia en el progreso humano e histórico de modo que la historia es un plano siempre ascendente. En quinto lugar, el concepto *revolucionario* o *catastrófico* sostiene que la historia terminará de manera "violenta [y destructiva]."[28] En sexto lugar, está la concepción *atea existencialista,* según la cual la historia humana no tiene designio, fin, ni significado, sino que constituye "una sucesión de eventos carente de sentido".[29] Tales conceptos son incompatibles con la cosmovisión cristiana y con la concepción cristiana de la historia, pues, según la perspectiva cristiana, que se extiende de la creación hasta la consumación, los eventos del drama humano tienen significado y no se repiten, sino que tienen un sentido único.

2. *Historia de la salvación*

Para algunos pensadores cristianos la comprensión de la historia tiene como centro el tema de la "historia santa" o "historia de la salvación" (*Heilsgeschichte*). Por ende, los principales acontecimientos de la historia bíblica ocurridos sucesivamente de manera lineal proveen el significado central de toda la historia o historia "secular". Según Oscar Cullmann, el centro o "punto medio" de la historia de salvación es la muerte-resurrección del Hijo de Dios encarnado. Por otra parte, los hechos del Dios eterno y viviente, desde la creación hasta la consumación, constituyen el contenido de la historia de la salvación y le dan sentido a la historia humana general.[30] Wolfhart Pannenberg ha ofrecido una alternativa crítica a la escuela de la historia de la

[26] Sobre las concepciones védica y budista de la reencarnación, ver John Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper and Row, 1976), pp. 297-396.
[27] John Marsh, *The Fulness of Time* (London: Nisbet and Co., 1952), p. 167.
[28] Ibíd., p. 168.
[29] Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 25. El ejemplo de Hoekema es la novela *La peste* de Albert Camus (1913-60).
[30] *Christ and Time*, pp. 119-74; ídem, *Salvation in History*, trad. Sidney G. Sowers et al. (London: SCM Press; New York: Harper and Row, 1967), pp. 136-291.

salvación en función de la autorrevelación de Dios en la historia general; según su punto de vista, aun la resurrección de Jesús puede verse como perteneciente a la historia general.[31] Para John Marsh (1904 -) el concepto lineal de la historia puede no ser suficiente como sistema para la comprensión bíblica, pues es una característica distintiva de la Biblia el hecho de "que el final del proceso lineal ha aparecido en la mitad de la línea".[32]

B. LA CORRELACION DEL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

La esperanza cristiana involucra la correlación correcta de la eternidad y el tiempo.

1. *Conceptos divergentes acerca de la eternidad y el tiempo*

Las tradiciones platónicas y neoplatónicas interpretaban eternidad como atemporalidad; el tiempo era visto como "*copia* de la eternidad". La eternidad era completamente diferente al orden temporal y lo trascendía.[33] De igual manera, Soren Kierkegaard afirmó la distinción infinita y cualitativa entre la eternidad y el tiempo.[34]

La comprensión bíblica de la eternidad y el tiempo parece ser mucho más lineal. Ya hemos notado que Agustín de Hipona sostenía que el tiempo se originó en el momento de la creación.[35] En las porciones narrativas del Antiguo y Nuevo Testamentos es fácil postular alguna clase de comprensión lineal del tiempo. Pero ¿qué le pasará al tiempo cuando sea la consumación de todas las cosas o el fin del mundo? ¿No habría que postular límites en los dos extremos del tiempo lineal de la Biblia? Por otra parte, debemos preguntar cómo la encarnación del Hijo de Dios afecta o altera la concepción estrictamente lineal del tiempo, ya que la encarnación puede ser entendida como una invasión o entrada de la eternidad en lo temporal. ¿Tenía razón Cullmann al aseverar que el "símbolo del tiempo para el cristianismo primitivo así como para el judaísmo bíblico y la religión iraní es la *línea diagonalmente ascendente,* y al concluir que la eternidad "es la sucesión sin fin de las edades (*aiones*)"?[36] John Marsh consideró, más bien, que *aiones* no significaba "que el tiempo sea interminable, sino que el tiempo de Dios es diferente del nuestro" (Sal. 90:2) y sostuvo que el concepto lineal del tiempo bíblico de Cullmann "no debe expresarse como sucesión temporal, sino como una serie de *kairoi*", es decir, de momentos significativos en el tiempo.[37]

[31] "Introduction" y "Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation", en Panneberg, ed., *Revelation as History*, pp. 1-21, 125-31. Ver Tomo I, cap. 7, I, D, 1, y cap. 26, III, A, 1, b.
[32] *The Fulness of Time*, pp. 169-70.
[33] Cullmann, *Christ and Time*, p. 61.
[34] *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*, trad. David F. Swenson (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1936; orig. danés publ. 1844), esp. pp. 18, 62-73; ed. rev., trad. Howard V. Hong (ibíd., 1962), esp. pp. 30, 93-110; ídem, *Concluding Scientific Postscript to the Philosophical Fragments*, trad. David Swenson (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941; orig. danés publ. 1846), esp. pp. 505-19; Harold Victor Martin, *Kierkegaard the Melancholy Dane* (London: Epworth Press, 1970), pp. 56-63.
[35] Ver Tomo I, cap. 24, II, A, 6.
[36] Cullmann, *Christ and Time*, pp. 51, 62.
[37] *The Fulness of Time*, p. 175.

2. *Términos bíblicos referidos al tiempo y la eternidad*

El Antiguo Testamento se refiere al "tiempo" o la "oportunidad" (*'et*) y al "tiempo u época designados" (*mo'et*). En el Nuevo Testamento se encuentra tanto el *cronos*, o tiempo cronológico, como el *kairos*, o tiempo oportuno o significativo. *Cronos* aparece por lo menos 35 veces en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, se usa para describir *"el tiempo* de su alumbramiento" hablando de Elisabet (Luc. 1:57); el *tiempo* cuando la estrella apareció a los reyes magos (Mat. 2:7); cuando el diablo le mostró a Jesús "todos los reinos de la tierra en un momento" de *tiempo* (Luc. 4:5); y sorprendentemente, en "la plenitud del *tiempo* Dios envió a su Hijo" (Gál. 4:4a). El sustantivo *kairos* se usa por lo menos 74 veces en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en la proclamación básica de Juan el Bautista a los efectos de que "el *tiempo* se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado" (Mar. 1:15); en la afirmación de Jesús que "mi *tiempo* no ha llegado todavía" (Juan 7:6); en la alusión de Pedro a los *"tiempos* de refrigerio" (Hech.3:19); en la referencia de Pablo al *"tiempo* favorable" (2 Cor. 6:2); en la necesidad de redimir "el *tiempo"* (Ef. 5:16); y en la mención de Pedro de "la salvación preparada para ser revelada en el *tiempo* final" (1 Ped. 1:5). Tanto *cronos* como *kairos* se emplean en Hechos 1:7 y en 1 Tesalonicenses 5:1. Según John A. T. Robinson:

> La palabra usual referida al "tiempo" en el griego secular es *cronos*. En los escritos bíblicos, el término normal es *kairos*. Es normal, no meramente en el sentido de ser más común, sino en cuanto representa la norma o el punto de vista correcto desde el cual ha de entenderse el tiempo. *Kairos* es tiempo considerado en relación con la acción personal, en referencia a los fines que han de ser realizados en él. *Cronos* es el tiempo abstraído de tal relación; es el tiempo que va pasando objetiva e impersonalmente, ocurra o no algo; es el tiempo medido por el cronómetro[,] no por un propósito, momentáneo más que monumental.[38]

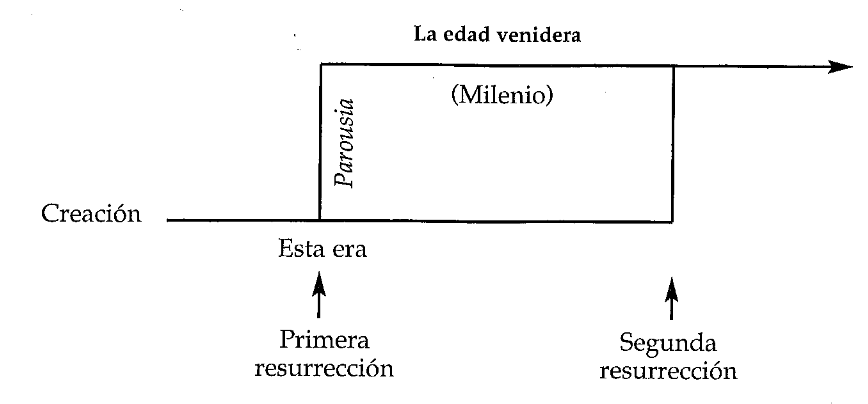
La Biblia usa una serie de palabras adicionales para identificar períodos y para referirse a la eternidad. En el Antiguo Testamento el término que significa "hora" es *sa'ah*, mientras que en el Nuevo Testamento el término es *ora*. La palabra que significa "día" en el Antiguo Testamento es *yom*, y en el Nuevo Testamento es *emera*. El término del Antiguo Testamento que significa "año" es *sanah*, y en el Nuevo Testamento es *etos*. En castellano se traduce el hebreo *leolam we'ed*[39] y el griego *eis tous aionas ton aionon* como "para siempre jamás".

El Nuevo Testamento hace referencia por un lado a "esta edad" (*toutos ho aion)* (Mat. 12:32; Ef. 1:21), a "la edad presente" (*ho nun aion*) (1 Tim. 6:17), a la "época malvada" (*ho aion ho enesuos poneros)* (Gál. 1:4), y a la "edad... venidera" (*ho aion mellon)* (Ef. 1:21). En Marcos 10:30 el contraste es entre "en este tiempo" (*nun en to kairo*; par. Luc. 18:30, *en to kairo touto) y* "la edad venidera" (*en to aioni to ercomeno*). Las referencias a las dos edades han dado lugar a que

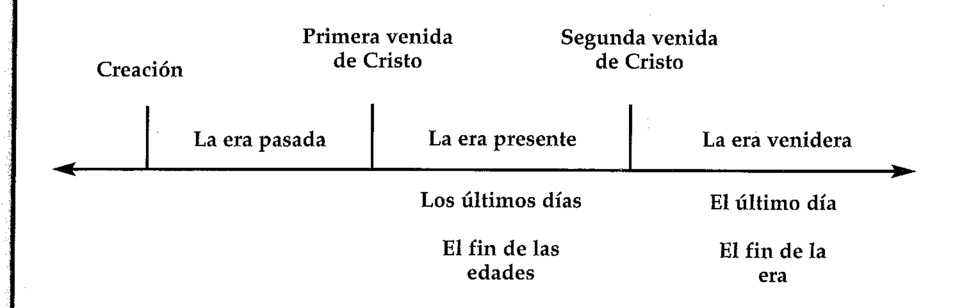
[38] *In the End, God*, pp. 45-46.
[39] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 51-54, concluyó que esta terminología hebrea era normalmente usada en el sentido de " 'lo inacabable' en la historia" o todo el tiempo que viva un ser humano, no "eterno" en cuanto "trascendente a la historia".

los eruditos modernos pregunten si una sucede a otra o si se sobreponen. Las respuestas difieren entre sí mayormente como consecuencia de diferencias relacionadas con los temas escatológicos, principalmente el milenio.

George E. Ladd,[40] un premilenarista histórico,[41] ha concebido un esquema en el que aparece una cierta superposición de las edades en función del milenio.



Anthony A. Hoekema,[42] un amilenarista,[43] postuló que no había superposición entre las eras porque "la edad pasada", "esta edad cristiana" y "la edad venidera" deben ser entendidas sucesivamente.



[40] *The Gospel of the Kingdom: Spiritual Studies in the Kingdom of God* (London: Paternoster Press, 1959; Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 38.
[41] Ver más adelante, cap. 84, III, B, 1.
[42] *The Bible and the Future*, p. 20.
[43] Ver más adelante, cap. 84, III, D.

William Childs Robinson,[44] otro amilenarista, propuso una cierta superposición de las edades durante la era cristiana.



C. TANTO REALIZADO COMO FUTURISTA

Si se la interpreta correctamente, la esperanza cristiana abarca tanto aspectos realizados como futuristas. El equilibrio entre estos dos aspectos puede ser la clave para la expresión viable de la esperanza cristiana.

1. *No solamente futurista*

Algunas formas de la expectativa cristiana escatológica han colocado todo el énfasis en lo que todavía ha de ser y han dicho poco en cuanto a lo que ya ha sido realizado. Durante el siglo XIX algunos intentos de predecir la fecha exacta de la segunda venida de Jesucristo llevaron a escatologías futuristas; por ejemplo, la predicción de William Miller (1782-1849) del 21 de marzo de 1843-21 de marzo de 1844;[45] la predicción de Edward Irving (1792-1834) de 1864;[46] y la enseñanza de Charles Taze Russell (1852-1916) a los efectos de que Cristo "había regresado espiritualmente a la tierra en 1874" y que su "presencia invisible" empezó aquel año.[47] En Europa, durante la primera parte del siglo XX, la escatología "cabal" y "consecuente" de Albert Schweitzer y Martin Werner (1887-1964) entendía que el futuro e inminente reino de Dios habría sido esperado durante el ministerio público de Jesús con la consecuente aceptación por parte de los judíos; en lugar de eso, Jesús

[44] *Christ — The Hope of Glory*, p. 153.
[45] Gary G. Land, "Miller, William", *Dictionary of Christianity in America*, ed. Daniel G. Reid (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), pp. 740-41; David Tallmadge Arthur (1936-), "Millerism", en Edwin Scott Gaustad, ed., *The Rise of Adventism: Religion and Society in Mid-Nineteenth-Century America* (New York: Harper and Row, 1974), pp. 154-72, esp. 161.
[46] T. Kolde, "Irving, Edward", *The New Shaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 6:33.
[47] Irving Hexham, "Russell, Charles Taze", *Dictionary of Christianity in America*, p. 1032; Marvin James Penton, *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 18-21.

habría tomado sobre sí los sufrimientos mesiánicos en su suplicio y muerte. Para estos pensadores, los cristianos modernos no debían mirar hacia atrás al Jesús histórico y apocalíptico, cuya expectativa no podía ser la norma para los cristianos modernos. Así, la escatología futurista de Marcos y Mateo sería una ilusión.[48]

Pero la esperanza cristiana no es interpretada de manera cabal por una perspectiva exclusivamente futurista, pues el "todavía no" debe ser acoplado al "ya".

2. *No solamente realizada*

Otras formas de la enseñanza cristiana escatológica han puesto todo el énfasis en lo que ya ha sido cumplido o realizado y dicen poco acerca de lo que todavía ha de ser. El término "escatología realizada" fue popularizado por C. H. Dodd, quien procuró "poner de manifiesto" el "carácter predominantemente presente" del reino de Dios en función del ministerio y de las enseñanzas de Jesús. Por cierto, "las parábolas de Jesús en su ambiente original comunicaron el mensaje desafiante de Jesús de que el reino de Dios había llegado a sus oidores, que estaba en medio suyo, y que *ahora* era el tiempo de juicio y de salvación". Haciendo uso tanto de Juan como de Pablo para defender la escatología realizada, Dodd defendía la eternidad entendida como atemporalidad, y tenía dificultades con los textos apocalípticos, los cuales interpretaba simbólicamente.[49] La escatología existencialista y desmitologizada de Rudolf Bultmann no le otorgaba significado a los eventos futuros. La segunda venida, la resurrección, el cielo y el infierno tenían que ser desmitologizados, pero su "significado existencial" sería "la posibilidad latente de ponerle fin a" la "existencia no auténtica y mundana, y el comienzo de una vida auténtica de fe". Tomar decisiones personales en el presente tiene suma importancia, y "la experiencia religiosa se convierte en el fin de la historia". La "palabra 'escatología' ha llegado a significar poco más que 'existencial' ".[50] La escatología "axiológica" de Paul Althaus entendía las últimas cosas como símbolos del "valor eterno que los hechos de Dios en Cristo le otorgan a cada momento de la vida y de la historia". Habrá una consumación futura pero no habrá un milenio; por eso no se han de buscar "señales del fin dentro de la historia". Lo eterno es "una categoría de valor atemporal" que está muy cerca "en el sentido de que cada ola de tiempo lava la costa de la eternidad".[51]

No obstante, la esperanza cristiana no es interpretada cabalmente por un punto de vista realizado o estrictamente presente, porque el "ya" debe ser acoplado al "todavía no".

[48] Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 133-34; Kantonen, *The Christian Hope*, p. 24; Moody, *The Hope of Glory*, pp. 23-25; Louis Berkhof, *The Kingdom of God: The Development of the Idea of the Kingdom, Especially since the Eighteenth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 97-113; Schwarz, *On the Way to the Future*, pp. 79-83; ed. rev., pp. 76-80.
[49] Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 140-41; Moody, *The Hope of Glory*, pp. 25-26; Kantonen, *The Christian Hope*, p. 24; Schwarz, *On the Way to the Future*, pp. 90-93; ed. rev., pp. 87-89.
[50] Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 139-40; Moody, *The Hope of Glory*, pp. 26-27; Kantonen, *The Christian Hope*, p. 24.
[51] Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 143-44; Kantonen, *The Christian Hope*, p. 25.

3. *Tanto realizada como futurista*

Algunos teólogos han afirmado ambos aspectos de la escatología cristiana. Geerhardus Vos, por ejemplo, sostuvo que el reino de Dios según el Nuevo Testamento es tanto presente, inmanente, social como futuro o escatológico.[52] Para Rudolf Otto, el reino de Dios, siendo "milagro puro", estaba con la proclamación de Jesús "a mano como un reino redentor de salvación y como fuerza"; este reino ejerció "su fuerza" y estaba en medio de los contemporáneos de Jesús, y la última cena y el Nuevo Pacto anticiparon el reino escatológico.[53] Para Karl Heim, la asunción plena del poder por parte del Cristo crucificado y resucitado para perfeccionar al mundo que fue iniciada en su resurrección, era y será postergada hasta la resurrección final, el juicio y "la cosecha de la historia del mundo".[54] Ethelbert Stauffer enseñó que "la venida de Cristo está en medio del plan predestinado de la historia... Pero lo que pasó el viernes santo todavía no está terminado. El adversario está herido pero todavía no ha sido destruido". Jesús "proclamó la llegada del reino de Dios", pero, aunque fue acosado repetidamente por el adversario, lo derrotó. El reino de Cristo terminará cuando haya entregado el reino al Padre, y el Padre reinará eternamente.[55] Oscar Cullmann concluyó que *para el creyente cristiano el punto medio, desde la Pascua, ya no está en el futuro* sino que es "el hecho de Cristo". Comparó el punto medio, o primera venida, con el Día D (día de la invasión de las tropas aliadas) y la segunda venida con el Día V (día de victoria) durante la Segunda Guerra Mundial.[56] Según George E. Ladd, el reino de Dios, siendo "el reino rendentor de Dios,... aparecerá como un hecho apocalíptico al fin de la edad" pero "ya ha llegado a la historia humana en la persona y la misión de Jesús para conquistar el mal... y para llevar... [a los seres humanos] a las bendiciones del reino de Dios."[57] Donald G. Bloesch rechazó la escatología realizada y "procuró hacer justicia a los elementos de verdad tanto en la escatología realizada como en la futura".[58] Según Anthony Hoekema, "una escatología bíblica global debe incluir lo que podríamos llamar escatología 'inaugurada' y 'futura' ".[59]

Por lo tanto, es apropiado concluir que los aspectos de escatología tanto "realizada" o "inaugurada" como "futura" son válidos y necesarios para una doctrina completa; así es que debe buscarse una postura mediadora.

D. CRISTOCENTRISMO

La esperanza cristiana se centra en aquel "que es y que era y que ha de

52 *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom of God and the Church* (New York: American Tract Society, 1903), pp. 38-65 (ed. reimpr.; Grand Rapids: Eerdmans, 1958, 1972), pp. 27-40.
53 *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion*, trad. Floyd V. Filson y Bertram Lee Woolf (London: Lutterworth Press, 1938), pp. 72, 108, 131-37, 277-95.
54 *Jesus the World's Perfecter: The Atonement and the Renewal of the World*, trad. D. H. van Daalen (Edinburgh, London: Oliver and Boyd, 1959), pp. 146-57.
55 *New Testament Theology*, pp. 78, 123-26, 218-19.
56 *Christ and Time*, pp. 81, 83, 84, 145.
57 *A Theology of the New Testament*, p. 91.
58 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:179.
59 *The Bible and the Future*, p. 1. Hoekema dividió su libro según estos dos aspectos: caps. 1—6 y caps. 7—20.

venir" (Apoc. 1:4), "el Alfa y la Omega" (Apoc. 1:8). El es el Señor Jesucristo, cuya *parousia* se espera.

Según G. C. Berkouwer, esta expectativa no está "dirigida a eventos futuros abstractos y puntuales, sino a Jesucristo mismo en su *parousia*, y... a la escatología verdadera nunca le faltará este carácter personal". Pero Berkouwer además advirtió del "personalismo" que "concentra el fin en la persona de Jesucristo de tal manera que el énfasis en la venida de Cristo y nuestro encuentro, con él deja poco lugar para las últimas *cosas*", de manera que "no hay consideración de la expectativa electrificante de una nueva tierra ni de la resurrección del cuerpo".[60]

E. TRES ESFERAS: PERSONAL, HISTORICA O COLECTIVA, Y COSMICA

La esperanza cristiana abarca tres esferas distintas pero relacionadas. En primer lugar, hay una esfera personal o individual, que incluye la muerte, lo que ocurre después de la muerte, la resurrección, y los destinos finales de los seres humanos individuales. En segundo lugar, hay una esfera histórica o colectiva, que incluye la segunda venida de Jesucristo, el reino de Dios, el juicio final, el fin de la historia, y el destino final de la humanidad. En tercer lugar, hay una esfera cósmica que incluye la redención del universo y un cielo nuevo y una tierra nueva.[61]

Para resumir, en la primera parte de este capítulo exploramos la terminología utilizada con respecto a la doctrina de las últimas cosas y examinamos cuatro dificultades inherentes al estudio de las últimas cosas: la futuridad, la hermenéutica, la sistematización y el extremismo. Luego interpretamos la esperanza cristiana en función de la comprensión cristiana de la historia, la correlación entre la eternidad y el tiempo, la necesidad tanto de aspectos realizados como de futuros, el cristocentrismo, y las tres esferas de la escatología: personal, histórica y cósmica.

60 *The Return of Christ*, pp. 13-14. Ver König, *The Eclispse of Christ in Eschatology*.
61 Dale Moody escribió *The Hope of Glory* sobre la base de esta división tripartita de la escatología; ver su escrito *The Word of Truth*, p. 486.

80

LA MUERTE Y DESPUES DE LA MUERTE

La escatología personal comienza con la muerte de los individuos. Previamente[1] tomamos en cuenta la tendencia de los teólogos modernos a trazar distinciones entre la muerte física, espiritual y eterna, aunque estos significados distintivos no pueden ser derivados globalmente de la variedad de textos bíblicos aplicables. La muerte física es el tema de este capítulo, pero no entendida de modo aislado con respecto a los otros dos significados. Por otra parte, puesto que lo que ocurre después de la muerte forma parte constitutiva de la naturaleza y el significado de la muerte, trataremos también en este capítulo el tema de lo que viene después de la muerte.

I. LA MUERTE

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El verbo *mut*, "morir", y el sustantivo *mawet*, "muerte", se usan más de 900 veces en el Antiguo Testamento para referirse a la muerte física como "la suerte común" de la humanidad.[2] El Antiguo Testamento en conjunto no es muy específico en cuanto a la vida en Dios después de la muerte, y el Seol era el concepto prevaleciente. Para poder entender la perspectiva total del Antiguo Testamento debemos identificar y explicar varios hilos dentro del mismo.[3]

1. *Larga vida en la tierra como señal de favor divino*

El quinto mandamiento[4] prometía una larga vida en la tierra prometida a los que honraban a los padres (Exo. 20:12; Deut. 5:16). Ezequías, sanado, esperaba cantar "en la casa de Jehovah todos los días de nuestra vida" (Isa. 38:20). C. Ryder Smith entendió "la genealogía de Set" antes del diluvio (Gén. 5:6-31) como basada en la idea de que "los *hombres justos* viven vidas largas", pero también reconoció que los Salmos contenían protestas por la vida larga de personas injustas.[5]

---

[1] Ver Tomo I, cap. 38, I, F, 2.
[2] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, p. 32.
[3] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 327-28.
[4] Según la secuencia judía y (entre los cristianos) reformada del Decálogo.
[5] *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 32-33.

2. *Entierro del cuerpo*

A diferencia de los egipcios, que practicaban el embalsamamiento, los hebreos practicaban la sepultura de los cuerpos de los fallecidos, muchas veces en cuevas (Gén. 25:9, 10; 1 Sam. 31:11 13). Consideraban con horror la exposición del cadáver del difunto a los animales (2 Rey. 9:34-37; Jer. 22:18, 19; 36:30) y de igual manera la cremación (Amós 2:1).[6]

3. *El Seol*

El sustantivo hebreo *seol* se deriva del verbo *sa'al*, "preguntar", "pedir" o "interrogar". Algunos autores han sugerido que tal derivación "es una indicación de un concepto primitivo los efectos de que el Seol era un ámbito de donde se pedían oráculos después de la muerte".[7] Aunque de vez en cuando se expresa que el Seol se "tragaba" los aspectos constitutivos de los seres humanos (Núm. 16:28-34; Sal. 55:15; Prov. 1:12; Isa. 5:14), más a menudo en el Antiguo Testamento se afirma que el *nepes* ("alma" o "el yo") iba al Seol, pero no el cuerpo o la *ru(a)h* (espíritu) ni la *nesamah* (aliento).[8] Los que habitan en el Seol son llamados *repe'im*, "los muertos" o "espíritus que han partido" (Job 26:5; Sal. 88:11b; Prov. 2:8b; 9:18a; 21:16; Isa. 14:9; 26:14b, 19d).[9] Pareciera que todos los humanos pasan por el Seol (Sal. 89:48), y que el Seol nunca se sacia (Prov. 27:20; 30:16; Hab. 2:5).[10] Tres sinónimos principales del Seol se usan en el Antiguo Testamento: *bor*, que significa "cisterna" y por tanto "la fosa" (Sal. 28:1; 30:3; 88:6. Lam. 3:53, 55; Eze. 32:30); *sajat*, que significa "destrucción" o "la fosa" (Job 33:18, 22, 24,28, 30; Sal. 16:10b; 30:9a; 103:4a); y *'abadon*, que significa "destrucción" (Job 26:6b; 28:22a; 31:12a; Sal. 88:11b).[11] En Ezequiel 32:17-32 describen siete naciones vencidas por Babilonia que le dan a Egipto la bienvenida al Seol, e Isaías 14:9-20 presenta a Babilonia, "personificada en su rey", como yendo al Seol, pero C. Ryder Smith aseveró: "Estos dos oráculos simbólicos no prueban que los hebreos creyeron que las naciones preservaban su unidad en el Seol. Solamente hay individuos allí."[12]

Yahvé está plenamente consciente del Seol (Job 26:6; Prov. 15:11), y nadie puede escapar de Yahvé en el Seol (Sal. 139:8b). Aparentemente, no había separación de los justos y de los injustos, ni recompensas o castigos según el concepto del Seol en el Antiguo Testamento. Aunque ser liberado del Seol a veces significaba ser sanado de una enfermedad, la extensión de la vida en la tierra (Sal. 30:3) o el rescate de un peligro mortal (Jon. 2:2), por lo general no

---

[6] Ibíd., pp. 35-39.
[7] Allen Freeman Page, *Life after Death*, Contemporary Christian Concerns Series (Nashville: Abingdon Press, 1987), p. 26. No obstante, la enseñanza del Antiguo Testamento en contra de la nigromancia sería un factor de peso contrario a tal interpretación.
[8] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 34-35.
[9] Edmund F. Sutcliffe, S.J., *The Old Testament and the Future Life*, Bellarmine Series, núm. 8 (London: Burns, Oates and Washbourne Ltd., 1946), pp. 47-49. Tanto *seol* como *repe'im* son usados en Proverbios 21:16 e Isaías 14:9.
[10] Ibíd., pp. 49-50.
[11] Tanto Seol como Abaddon son usados en Proverbios 15:11 y 27:20. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, pp. 36-44; Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 40-41.
[12] *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 46-47.

se esperaba regresar del Seol.[13] Edmund Felix Sutcliffe, S.J. (1886-1963), dijo de los textos que parecen sugerir que los que están en el Seol no alaban a Yahvé (Sal. 6:5; 88:11; Isa. 38:18): "La llave de todos estos pasajes que niegan a los muertos la alabanza a Dios es que su significado es relativo. Los muertos no pueden alabar a Dios de igual manera que los vivos, y los hebreos no se detuvieron a preguntar si era posible alabarlo de alguna otra manera."[14]

4. La muerte entendida como sueño

Especialmente en los libros históricos del Antiguo Testamento, aunque no en los Salmos, frecuentemente aparecen referencias a la muerte como sueño. Los verbos *yasan*, "dormirse", y *sakab*, "acostarse", se emplean de esa manera. De los reyes, tanto buenos como malos, se afirma que se durmieron o reposaron con sus padres (1 Rey. 2:10; 11:43; 14:20, 31; 22:40, 50; 2 Rey. 10:35; 13:13; 14:29; 15:38; 16:20), lenguaje que indicaba una muerte natural. El mismo lenguaje podría usarse para una muerte predicha (Deut. 31:16; 2 Sam. 7:12; 1 Rey. 1:21) o prematura (Job 20:11; Isa. 43:17; Jer. 51:39, 57). Una expresión alternativa, relacionada, que se encuentra en el Pentateuco, tenía que ver con estar reunido con "su pueblo" (Gén. 25:8, 17; 35:29; 49:29, 33; Deut. 32:5), usando el verbo hebreo *'asap*. A veces el sueño tenía relación con la tumba, y otras veces con el Seol. Asimismo, como indica Smith: "Bajo la palabra 'sueño' los hebreos unían dos creencias; que un hombre muerto estaba en reposo, cuerpo y *nephesh;* y que era la voluntad del Señor que ya nunca hiciera nada más. Había salido de la historia."[15]

5. Traslación

Hay dos instancias en el Antiguo Testamento en las que hubo personas que fueron trasladadas al cielo sin morir: Enoc (Gén. 5:24) y Elías (2 Rey. 2:11).[16] Estos dos relatos apuntan hacia una vida con Dios después de la traslación.

6. Nigromancia[17] prohibida

En todo texto didáctico relativo a la nigromancia el Antiguo Testamento prohíbe claramente su práctica (Lev. 19:31; 20:6, 27; Deut. 18:10-12). La nigromancia es un sustituto erróneo de la búsqueda de Dios (Isa. 8:19). La consulta de Saúl a la espiritista de Endor (1 Sam. 28:3-25) es un caso de desobediencia.

---

[13] Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, pp. 49-59.
[14] Ibíd., p. 65.
[15] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp 42-45.
[16] Robert Martin-Achard, *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, trad. John Penney Smith (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960), pp. 65-72.
[17] Proviene de las palabras griegas *nekros*, "muerto" y *manteia*, "divinización"; nigromancia significa adivinación o supuesta comunicación con personas muertas a través de un médium.

7. Esperanza mayor

Hemos hecho referencia a la existencia posmortal algo nebulosa propia del concepto del Seol en el Antiguo Testamento. Sabemos que la muerte se identificaba con el mal (Deut. 30:15) y que sus terrores se consideraban abrumadores (Sal. 55:4, 5). Sin embargo, algunos textos del Antiguo Testamento presentan una anticipación más positiva de la vida con Dios después de la muerte. En vez del Seol se puede anticipar gozo en la presencia de Dios (Sal. 16:9 12), la dirección y el poder de Dios y la entrada en su gloria (Sal. 73:23-26), y la imposibilidad de escaparse de la presencia y la dirección del Espíritu de Dios (Sal. 139:7-10). La esperanza mayor incluía también la resurrección.

8. Resurrección

La resurrección corporal futura es anticipada en Isaías 26:19 y Daniel 12:2, donde habla de despertar del sueño y la resurrección es a "vida eterna" o al "horror eterno". Se puede decir que Job 19:26 sugiere una resurrección cuando dice "en mi carne he de ver a Dios". En Ezequiel 37:3-14, el "valle" de los "huesos secos" presenta una figura de la resurrección.

B. NUEVO TESTAMENTO

El verbo *apothneskein*, "morir", se usa 75 veces en el Nuevo Testamento, y el verbo *teleutoun*, "morir, terminar la vida", siete veces. El sustantivo *thanatos*, "muerte", aparece 115 veces en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento da testimonio de un concepto transformado de la muerte.[18] La muerte ya no está vestida de una incertidumbre tan horrífica, como en la doctrina del Seol. Jesús ha entrado en el dominio de la muerte y emergió de ella por su gloriosa resurrección. De igual manera, sus enseñanzas infundieron más confianza que la expresión más completa del Antiguo Testamento. Los primeros cristianos tenían una confianza en cuanto a la vida después de la muerte que sobrepasaba por mucho la expectativa de los salmistas y profetas.

1. Los Evangelios

El hecho decisivo de la resurrección corporal de Jesús desde una tumba vacía, con apariciones a varios discípulos y grupos, afectó toda la perspectiva neotestamentaria en cuanto a la muerte y lo que ocurre después de la muerte.

En su enseñanza Jesús se refirió a la muerte como "sueño" (*upnos*). Habló de la hija de Jairo no como muerta (*ouk apethanen*) sino como "'dormida'" (*alla katheudei*) (Mar. 5:39 y par.). Después del entierro de Lázaro, declaró: "Nuestro amigo Lázaro duerme (*kekoimetai*), pero voy para despertarlo" (*hina exupniso auton*) (Juan 11:11b).[19] Era una perspectiva "revolucionaria" respec-

---

[18] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 327.
[19] Compárese Hechos 7:60c.

to a la muerte. Sus discípulos, y sus contemporáneos, "consideraban el sueño durante una enfermedad grave como buena señal; el paciente se despertaría sin fiebre". Los discípulos "no entendieron que por 'sueño' quiso decir la cesación de actividad en esta vida que otros llaman 'muerte' ".[20] Es más, al hablar de la resurrección futura, Jesús se refirió a los patriarcas hebreos como si vivieran. Citando libremente Exodo 3:6, "Yo soy el Dios de tus padres: el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", aseveró que "Dios no es Dios de muertos (*nekron*), sino de vivos (*zonton*)" (Mar. 12:26, 27). Jesús enseñó también que sus discípulos no experimentarían la muerte ni encontrarían la muerte perpetua: "Si alguno guarda mi palabra, nunca verá la muerte para siempre" (*thanaton ou me theorese eis ton aiona*) (Juan 8:51), y "Todo aquel que vive y cree en mí no morirá para siempre" (*ou me apothane eis ton aiona*) (Juan 11:26).

En los relatos sinópticos de la muerte de Jesús, Marcos 15:37 y Lucas 23:46 indican que "dando un fuerte grito, expiró" (*exepneusen*) y Mateo 27:50 indica que Jesús "clamó otra vez a gran voz y entregó el espíritu" (*apheken to pneuma*).

2. *Las epístolas paulinas*

También Pablo habló de la muerte como sueño en cuanto se refirió a los cristianos fallecidos como "los que duermen" (*ton koimo menon*) (1 Tes. 4:13). Según Pablo, por su obra redentora Jescristo quitó "el aguijón" (*kentron*) de "la muerte", que es "el pecado" (1 Cor. 15:55, 56a), liberó a los creyentes de la "ley" (*nomos*) o control "del pecado y de la muerte" (Rom. 8:2), "ha dado fin al poder" y anuló la muerte (2 Tim. 1:10).[21] Para Pablo la muerte es más una transición que un castigo. La muerte figura en la lista de nueve cosas que no pueden separar a los creyentes "del amor de Dios en Jesucristo" (Rom. 8:38, 39). Es la "demolición" (*katalythe*) de "nuestra casa terrenal" para prepararnos para "una casa no hecha de manos, eterna en los cielos" (2 Cor. 5:1). Pablo mismo se sintió desgarrado entre su deseo de partir (*analysai*) para estar con Cristo y de quedarse en la carne por causa de los hermanos (Fil. 1:23). Finalmente, reconoció que su "tiempo de partida" (*kairos tes analyseos*) había llegado (2 Tim. 4:6b).[22]

3. *La epístola a los Hebreos*

La muerte es el destino que espera a todos los seres humanos (9:27a), pero Cristo, plenamente humano, "por su muerte" pudo "destruir (*katargese*)... al que tenía el dominio sobre la muerte (ese es el diablo) y para librar a los que por el temor de la muerte estaban... condenados a esclavitud" (2:14, 15).

[20] Summers, *The Life Beyond*, pp. 8-9.
[21] El verbo *katargeo* puede significar "tornar inoperativo", "anular" o bien "abolir" (Joseph Thayer, trad. y ed., *A Greek English Lexicon of the New Testament*, p. 336).
[22] Moody, *The Hope of Glory*, pp. 64-65; David Ewert, *And Then Comes the End* (Scottdale, Pa.: Kitchener, Ont.: Herald Press, 1980), pp. 58-59.

4. *El Apocalipsis*

El Cristo vivo, resucitado, tiene "las llaves de la muerte y del Hades" (1:18c) y la Muerte está personificada (6:8; 20:13, 14). Los que mueren en Cristo son "bienaventurados", de modo que descansan "de sus arduos trabajos; pues sus obras les seguirán" (14:13).

C. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. *Edad Patrística*

Tomando conceptos de la geometría plana, Jaroslav Pelikan ha distinguido los conceptos de la muerte y después de la muerte sostenidos por cinco autores cristianos primitivos. Las enseñanzas de Taciano (siglo II d. de J.C.) pueden ser identificadas con "el arco de la existencia", que se mueve de un punto inicial definido, el nacimiento, a un punto final definido, la muerte, sin preexistencia ni inmortalidad natural de las almas humanas. La postura de Clemente de Alejandría puede identificarse con "el círculo de la inmortalidad" —tomado del platonismo medio y cristianizado— porque el alma es naturalmente, aunque no moralmente, superior al cuerpo, y el *pathos* propio de la muerte física se transfiere a la muerte espiritual. El símbolo de Cipriano es "el triángulo de la mortalidad", ya que la continuidad horizontal "entre hombre y hombre o entre esta vida y la próxima" (la base) se une con la línea vertical de morir a Dios y recibir de Dios nuevamente la vida (el vértice). Orígenes usa la figura de la "parábola de eternidad", de la cual los dos brazos son la preexistencia de las almas humanas y la restauración final de todo (universalismo escatológico); sin embargo, rechazó el dualismo metafísico y la transmigración de las almas. Ireneo se identifica con "la espiral de la historia", reflejada en la curva de Adán, la curva de Cristo (recapitulación), y la curva de la nueva humanidad en Cristo.[23]

Según Afraates (?-después de 345) la muerte es el tirano personal que busca subyugar a los humanos, pero que ha sido derrotado por Cristo por el veneno que infligió al descender al Hades. Agustín de Hipona diferenciaba la "primera muerte" en cuanto separación pecaminosa de Dios que hace que los humanos pecadores estén expuestos a la muerte física, de "la segunda muerte" entendida como condenación eterna. Para Severo de Antioquía (*c.* 465-538) la muerte era aquel "paso violento" en el cual "ángeles y demonios luchan por ganar posesión del alma". Para Zacarías de Mitilene (*c.* 465-antes de 553) la muerte le pone fin a la desobediencia humana y enseña a los seres humanos a depender de Dios para la inmortalidad.[24]

[23] *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers* (New York: Abingdon Press, 1961), esp. pp. 14-17, 38-43, 47, 56-65, 81-93, 102-17.
[24] Brian Edward Daley, S.J. (1940-), *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 72-73, 136, 185, 194; Agustín de Hipona, *The City of God*, 13.2-3.

2. *Edad Medieval*

El concepto medieval occidental de la muerte como algo pavoroso estaba estrechamente relacionado con las doctrinas del purgatorio y del juicio final, y se encuentra plasmado en las prácticas de inhumación, esculturas, mosaicos, pinturas, tapices, grabados en madera y metal, y los manuscritos decorados.[25]

3. *Edad de la Reforma y Posreforma*

Para Martín Lutero la muerte humana no es natural y representa un ejemplo de desorden. La contrasta con la muerte de los animales, que considera natural y una instancia de orden. El hombre natural o pagano posterga el concepto de la muerte hasta el final de la vida y lo desprecia con desdén, mientras que, para Lutero, el cristiano permite a la muerte poner "su marca en su vida entera" y no tiene un desprecio humanístico de la muerte.[26]

En una época de alta mortalidad infantil y poca expectativa de vida, los puritanos mantuvieron en tensión el reconocimiento de la muerte como liberación del cuerpo y un pasaje sereno al cielo por un lado y por el otro, la falta ansiosa de seguridad de que el que agonizaba fuera realmente uno de los elegidos de Dios.[27] Un estudio de las actitudes cambiantes hacia la muerte y las prácticas relacionadas con la misma en la Francia del siglo XVIII las ha identificado con la "laicización" y "desacralización" efectuadas por el Renacimiento y la Revolución Francesa.[28]

4. *Era Moderna*

Tres de los teólogos modernos que han expresado su concepción de la muerte son Soren Kierkegaard, Karl Barth y Karl Rahner. Según Kierkegaard los seres humanos pueden experimentar tanto la "muerte natural" como la "muerte espiritual". La "muerte natural" es la muerte biológica del organismo humano, posible en el presente pero todavía incierta; la "muerte espiritual" es la muerte de lo que es esencialmente humano, tanto una enfermedad espiritual por una "des-relación" como un castigo eterno o una enajenación espiritual.[29] "En el Barth temprano la muerte es el símbolo de la negación radical", mientras en la *Dogmática Eclesiástica* la muerte humana, "vista a la luz de la muerte de Cristo", es "un resultado del pecado, una amenaza, una maldición a temer, una señal del juicio de Dios, y... una evidencia de una finitud bendita que puede participar en el gozo de la redención y que es una expresión de la buena creación de Dios."[30] Para Rahner los seres humanos llegan a desear la muerte por miedo a que la vida terrenal sea interminable; la muerte libra a los seres humanos "de todos los límites de tiempo y de espacio". Experimentada activamente la muerte es "el acto final de la vida de la persona", y experimentada pasivamente es "la oscuridad absoluta que ningún ser humano puede controlar ni manipular". El dolor, sufrimiento y temor que se asocian con la muerte se deben al pecado. Las palabras de Jesús, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Mar. 15:34b), "expresan lo que es más horrible" de la muerte, y sus palabras, "¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!" (Luc. 23:46b) lo que es más maravilloso. La muerte de Jesús ha transformado la muerte humana, una mezcla de angustia y esperanza, de "una manifestación de pecado" en "una manifestación de gracia".[31]

25 Thomas Sherrer Ross Boase (1898-1974), *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgment and Remembrance*, Library of Medieval Civilization (New York: McGraw-Hill Book Co., 1972).

26 Helmut Thielicke, *Death and Life*, trad. Edward H. Schroeder (Philadelphia: Fortress Press, 1970), pp. 150-61.

27 David Edward Stannard (1941-), *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1977), pp. 52-57, 72-95.

28 John MacManners (1916-), *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death Among Christians and Unbelievers in Eigheenth Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1981), esp. pp. 438-44.

29 George Hunsinger (1945-), *Kierkegaard, Heidegger, and the Concept of Death*, Stanford Honors Essay in Humanities, núm. 12 (Stanford, Calif.: Standord University, 1969), pp. 32-52.

D. PUNTOS DE VISTA CONTEMPORANEOS

El concepto netamente cristiano de la muerte necesita ser diferenciado de las concepciones alternativas mantenidas durante la Edad Moderna.

1. *Puntos de vista alternativos*

a. Materialismo

El materialismo enseña que la muerte es el fin de los seres humanos y que no hay vida después de la muerte. El materialismo, sin embargo, es una teoría metafísica, no un sistema comprobado. A veces toma la forma del pesimismo nihilístico.[32] Pero inclusive la teoría del materialismo se derrumba en el momento de experimentar la muerte puesto que se encuentra poco satisfactoria su respuesta.[33]

b. Naturalismo biológico

En el naturalismo biológico la muerte es considerada solamente un fenó-

30 William Lawrence Hendricks, "The Concept of Death in the Theology of Karl Barth" (Disertación doctoral, University of Chicago, 1972), pp. 334, 338.

31 Marie Murphy, *New Images of the Last Things: Karl Rahner on Death and Life after Death* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1989), pp. 7-11. Dignos de ser notados son asimismo los estudios de una psiquiatra, Elisabeth Kübler-Ross (1926-), sobre enfermos terminales en los cuales ella determinó cinco fases en las actitudes del enfermo terminal ("negación y aislación", "enojo", "negociación", "depresión" y "aceptación") (*On Death and Dying* [New York, London: Macmillan, 1969], pp. 34-121) y de Raymond Avery Moody, Jr. (1944-), con estudios de filosofía y medicina, sobre las experiencias cercanas a la muerte, resucitaciones e informes de muerte (*Life after Life: The Investigation of a Phenomenon — Survival of Bodily Death* [New York: Bantam Books, 1976], esp. p. 16, y *Reflections on Life after Life* [Boston: G.K. Hall and Co., 1978]).

32 Schwarz, *On the Way to the Future*, pp. 201-03; ed. rev., pp. 140-44.

33 Brunner, *Eternal Hope*, pp. 99-100.

meno natural tal como el dolor y la enfermedad. Es vista como cesación del aliento, terminación de la circulación y descomposición del cuerpo. Pero, ¿acaso la muerte no constituye algo más para los seres humanos que tal proceso naturalista? Por cierto, "el hombre no muere como otros animales, así como tampoco vive como ellos". "Por ende, su muerte es algo diferente a la muerte de los animales."[34] Las prácticas funerarias estadounidenses a veces han servido para esconder o camuflar la realidad impactante de la muerte física.[35] Además, debido a las tecnologías que prolongan la vida, actualmente se torna más difícil identificar en algunos casos el momento de la muerte clínica; por eso han surgido los temas de la eutanasia activa y pasiva.[36] No es tanto que el naturalismo biológico esté equivocado, como que es un punto de vista incompleto.

c. La irrealidad de la muerte

La principal exponente moderna de este concepto ha sido la Ciencia Cristiana, que niega categóricamente la realidad de la muerte. Según su fundadora, Mary Baker Eddy:

> La vida, Dios y la bondad omnipotente niegan la muerte, la maldad, el pecado y la enfermedad.
>
> La materia y sus efectos —el pecado, la enfermedad y la muerte— son estados de la mente mortal que actúan, reaccionan y luego se detienen. No son hechos de la mente. No son ideas, sino ilusiones.
>
> La muerte: una ilusión, la mentira de la materia con respecto a la vida; lo irreal y falso; lo opuesto a la vida... Cualquier evidencia material de la muerte es falsa, porque contradice el hecho espiritual del ser.[37]

No obstante, los cientistas cristianos de hecho se mueren, como también lo hizo la señora Eddy, y aunque su iglesia no tiene un rito fúnebre oficial, sus muertos son sepultados en cementerios.[38]

d. Aniquilacionismo, o inmortalidad condicional

Los Adventistas del Séptimo Día y los Testigos de Jehová consideran que, según la Biblia, la inmortalidad de los seres humanos no es innata, sino otorgada por Dios. Por lo tanto, infieren que Dios aniquila a todos los seres humanos en el momento de la muerte de modo que dejan de existir completamente, con el resultado de que los malos serán borrados eternamente y los

---

[34] Ibíd., p. 97.
[35] Jessica Mitford (1917-), *The American Way of Death* (New York: Simon and Schuster, 1963). Mitford rastreó el origen del embalsamamiento hasta los egipcios, no a orígenes judíos o cristianos (pp. 191-96).
[36] Schwarz, *On the Way to the Future*, ed. rev., pp. 196-200.
[37] *Science and Health with Key to the Scriptures* (*c.* 1971) (Boston: First Church fo Christ, Scientist, s./f.), pp. 113, 283, 584. Para una refutación, ver Isaac Massey Haldeman (1845-1933), *Christian Science in the Light of Holy Scripture* (3a. ed.; New York: Fleming H. Revell Co., 1909), pp. 77-102.
[38] Anthony Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 188-89.

justos serán "recreados" por medio de la la resurrección de los muertos.[39] El aniquilacionismo, que incluye una variante según la cual los injustos son aniquilados luego de su resurrección, ha sido adoptado por varios autores protestantes: Samuel Richardson (?-1657 o 1658),[40] Edward White (1819-98),[41] John Rowan Claypool, IV (1930-),[42] y Edward William Fudge (1944-).[43] Sin embargo, el aniquilacionismo pasa por alto una considerable porción del testimonio bíblico que da a enteder la existencia tanto de justos como de injustos después de la muerte.[44]

e. Inmortalidad innata del alma humana

Según este concepto los seres humanos sobreviven a la muerte porque poseen almas innatamente inmortales. Este concepto tiene sus raíces tanto en el pensamiento platónico como en el vedántico. Fue incorporado al credo cristiano como elemento prestado. El Quinto Concilio Laterano (1512) lo convirtió en dogma católico al condenar como errónea la idea —derivada del Renacimiento italiano— de un *alma mundi* impersonal. Juan Calvino hizo de esta enseñanza algo normativo para el protestantismo posterior. Es hasta el siglo XX, mayormente bajo el impacto del movimiento teológico bíblico, que ha sido clarificado y enfatizado que este concepto tiene un origen griego clásico, no bíblico.[45] Emil Brunner ha argumentado que la inmortalidad innata del alma como concepto (1) transforma en inocua la muerte humana, la cual estorba al alma inmortal, y (2) le quita el aguijón al mal en cuanto ya no es el alma la que peca, sino la naturaleza sensual humana.[46] Anthony Hoekema ha observado que la Biblia nunca usa el término "inmortalidad del alma" y que no enseña "la existencia continuada del alma como consecuencia de una presunta esencia inherentemente indestructible".[47]

---

[39] "Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists", arts. 9, 12, en *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1957), pp. 13, 14; Carlyle Boynton Haynes (1882 1958), *Life, Death, and Immortality* (Nashville: Southern Publishing Association, 1952), pp. 69-103, 342-64; "Let God Be True" (Brooklyn, N.Y.: Watchtower Bible and Tract Society, Inc., 1946), pp. 59-67; *"Make Sure All Things: Hold Fast to What Is Fine"* (ibíd., 1965), pp. 229-34, 252-53, 463-65, 482-84. Para un tratamiento más extendido, ver adelante, cap. 86, IV, B, y para una refutación detallada, ver Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 345-71.
[40] *Of the Torments of Hell: The Foundations and Pillars thereof Discovered, Searched, Shaken and Removed...* (London: sin editorial, 1658).
[41] *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality* (3a. ed.; London: Elliot Stock, 1878, primero publ. 1846).
[42] "The Problem of Hell in Contemporary Theology" (Disertación doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1959).
[43] *The Fire That Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment* (Houston: Providential Press, 1982).
[44] Ver más adelante, cap. 86, IV, B, 5.
[45] Brunner, *Eternal Hope*, p. 100.
[46] Ibíd., pp. 100-01.
[47] *The Bible and the Future*, pp. 88-90.

2. *Comprensión cristiana de la muerte*

¿Cuáles son las afirmaciones básicas que componen la comprensión cristiana de la muerte? Ofreceremos seis:

a. La muerte y el orden natural

Por momentos la Biblia parece hablar de la muerte como algo perteneciente al orden natural. "Los días de nuestra vida son setenta años; y en los más robustos, ochenta años. La mayor parte de ellos es duro trabajo y vanidad; pronto pasan, y volamos" (Sal. 90:10). Pero aun este pasaje está ubicado en un contexto en el que la ira divina y la compasión divina son entendidas como alternativas.[48]

b. La muerte y el pecado

Aun más explícita en el pensamiento bíblico es la relación entre el pecado y la muerte. La muerte ha sido marcada por el "desorden" que representa el pecado.[49] La muerte, tal como es experimentada por los pecaminosos seres humanos, es la consecuencia penal del pecado (Gén. 2:16, 17; 1 Cor. 15:21; Rom. 5:12; Stg. 1:15). Cualquier lugar en que haya una forma de muerte en un universo sin pecado, tal muerte, como la conocemos es la trágica consecuencia del pecado.[50]

c. La muerte como la destrucción del yo

Según Dale Moody, la muerte tiene una "doble cara": la de la destrucción y la de la partida.[51] La muerte es la destrucción de "esta tienda temporal" (*he epigeios hemon oikia*); el verbo correspondiente es *kataluein*, "destruir" (2 Cor. 5:1). La muerte es la "separación del hombre de todo lo que es vida".[52] No es solamente la muerte del cuerpo, según Brunner; es la muerte de la persona. "No es que mi cuerpo muera; yo muero."[53] Esta destrucción, sin embargo, no ha de ser equiparada con la aniquilación total.

d. La muerte como la partida a la vida eterna

La otra cara de la muerte es la "partida" de la cual escribió Pablo al final de su vida: "el tiempo (*kairos*) de mi partida (*analuseos*) ha llegado" (2 Tim.

[48] Ver asimismo Génesis 3:19b, c; Josué 23:14a; y 1 Reyes 2:2a. Martin-Achard, *From Death to Life*, pp. 18-21.
[49] Brunner, *Eternal Hope*, p. 103.
[50] Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 79-84. Desde los pelagianos, pasando por los socinianos hasta Karl Barth han existido quienes han conectado la muerte humana con la creación para concluir que los humanos originarios fueron "creados mortales y hubieran muerto de igual modo, ya... hubieran pecado o no". Para Barth, este "aspecto natural de la muerte" estaba vinculado con un "aspecto de juicio" resultante del pecado (ibíd., pp. 80-81).
[51] "The Double Face of Death", *Review and Expositor* 58 (July 1961): 348-66.
[52] Moody, *The Hope of Glory*, p. 55.
[53] *Eternal Hope*, p. 102.

4:6b). *Analusis* es un sustantivo griego "que describe cómo es desatado un buque de su amarradero o cómo un soldado desarma su tienda".[54]

e. La muerte cuyo aguijón ha sido quitado por Cristo

La célebre declaración de Pablo: "¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?" (1 Cor. 15:55), da a entender que a través de Cristo el aguijón ha sido extraído o quitado. Por consiguiente, para los cristianos, la muerte es más una transición que un castigo.

f. La muerte de los creyentes, seguida por la inmortalidad

La muerte es la puerta de entrada a la existencia inmortal. Según Pablo, estar vestido de "inmortalidad" (*athanasian*) será el correlato de la resurrección corporal (1 Cor. 15:53, 54). Tal inmortalidad emanará de la de Cristo mismo, habiéndose tornado inefectiva la muerte por su resurrección (2 Tim. 1:10b).

II. DESPUES DE LA MUERTE

El estado de "después de la muerte" es un tema dentro de la escatología cristiana que ha evocado muchas preguntas y ha producido diversas interpretaciones. Tal perplejidad y diversidad se debe al menos en parte al hecho de que el Nuevo Testamento contiene tan pocos pasajes que hablan explícitamente de lo que ocurre después de la muerte.[55]

A menos que afirme que una resurrección íntegra tiene lugar en todo ser humano en el momento de su muerte, o bien que sostenga que la muerte humana marca la cesación de la existencia, el pensador cristiano tiene que postular la realidad de alguna clase de estado posmortal, previo a la resurrección; a no ser que lo eterno ha de borrarle al tiempo toda semblanza de sentido. Tal situación resulta en un sentido del hecho de que Pablo colocó la resurrección de los cristianos en el momento de la segunda venida de Jesucristo (1 Cor. 15:23).

Los teólogos protestantes[56] comúnmente se han referido a este estado como "estado intermedio", ya que parece existir entre la muerte y la resurrección, pero, para dar énfasis a su naturaleza no corpórea, se lo ha llamado "estado descorporizado".[57] Alvah Hovey[58] lo llamó "estado intermedio", y James Robinson Graves[59] "vida intermedia", que consiste del Paraíso y del Tártaro.

[54] Moody, *The Hope of Glory*, p. 65.
[55] Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 711.
[56] Por ejemplo, ibíd., pp. 711-12; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3:724-30, 733-43; Miley, *Systematic Theology*, 2:430-39; Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, pp. 446-51; Strong, *Systematic Theology*, pp. 998-1003; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 467-70; Wiley, *Christian Theology*, 3:224 42; y Erickson, *Christian Theology*, pp. 1174-84.
[57] Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:591-640.
[58] *Biblical Eschatology* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1888), pp. 79-121.
[59] *The Bible Doctrine of the Middle Life, As Opposed to Swedenborgianism and Spiritism* (Memphis:

A. NUEVO TESTAMENTO

Anthony Hoekema afirmó que "tres pasajes importantes" del Nuevo Testamento se refieren al estado intermedio: Lucas 23:42, 43; Filipenses 1:21-23; y 2 Corintios 5:6-8.[60] El primer pasaje contiene las palabras de Jesús al ladrón penitente a punto de ser crucificado: "Hoy estarás conmigo en el paraíso." A la luz de otros usos de la palabra "paraíso" en el Nuevo Testamento (2 Cor. 12:4; Apoc. 2:7), esta declaración debe entenderse como una referencia al cielo. Lo que Jesús prometió no tardaría en cumplirse, por ejemplo hasta su segunda venida, sino que comenzaría en el momento de la muerte del ladrón. En el segundo pasaje Pablo llama a la muerte "ganancia" (v. 21) y declara que su "deseo" es "partir (*analusai*) y estar (*einai*) con Cristo" (v. 23). Hoekema notó que los dos infinitivos tienen un solo artículo, por lo que se sugiere que el partir (= morir) y el estar con Cristo son "dos aspectos de una misma cosa". El tercer pasaje es 2 Corintios 5:6-8. Hoekema entendió que la "casa no hecha de manos, eterna en los cielos" (2 Cor. 5:1) se refería a una casa que empieza a estar disponible después de la muerte y será terminada en la resurrección corporal; así interpretó el "estar ausente (*ekdemesai*) del cuerpo y presentes (*endemesai*) delante del Señor" (v. 8), con sus dos infinitivos aoristos, como una referencia al estado intermedio. Hoekema concluyó que la "Biblia no tiene una doctrina independiente del estado intermedio", porque "sus enseñanzas acerca de este estado no se separan de sus enseñanzas acerca de la resurrección del cuerpo y la renovación de la tierra".[61]

Sin embargo, otros autores han citado otros textos del Nuevo Testamento en referencia a la etapa posterior a la muerte: Lucas 16:22, 23, donde en la parábola de Lázaro y el rico se dice que Lázaro fue "llevado" al "seno de Abraham y el hombre rico estaba "en el Hades"; Mateo 10:28 y par., con la idea de que los perseguidores "no pueden matar al alma" de los creyentes; Mateo 17:3 y par., que cuenta la aparición de Moisés y Elías en la transfiguración de Jesús; Marcos 12:27 y par., que contiene la cita y la interpretación de Jesús de Exodo 3:6 que implica que los patriarcas viven; y Apocalipsis 14:13, acerca de la bienaventuranza y el descanso de los cristianos muertos.

B. ARGUMENTOS EN CONTRA Y A FAVOR DEL ESTADO DE DESPUES DE LA MUERTE

Durante el siglo XX los teólogos estuvieron en desacuerdo en cuanto a si habrá un estado intermedio o al menos con las características que comúnmente se le atribuyen. Ahora será necesario identificar los mayores argumentos o las evidencias propuestas en favor de estas posiciones opuestas.

Los argumentos en contra de un estado intermedio han sido resumidos por Paul Althaus. Primero, el estado intermedio "presupone la existencia in-

Southern Baptist Publication Society, 1873; Texarkana, Ark.-Tex.: Baptist Sunday School Committee, 1928), esp. pp. 53-78.

60 *The Bible and the Future*, pp. 102-08.

61 Ibíd., p. 108.

dependiente del alma sin cuerpo", una idea más platónica que cristiana. Segundo, "no hace justicia a la seriedad de la muerte, ya que el alma parece pasar incólumne por la misma". Tercero, "niega el significado del cuerpo" por "mantener que sin cuerpo el hombre puede ser totalmente bendecido y totalmente feliz". Cuarto, "quita a la resurrección su significado", ya que la gran "bienaventuranza" que viene inmediatamente después de la muerte "quita mérito al significado del último día". Quinto, "lleva a hacer innecesario el juicio final, ya que los creyentes "son bienaventurados" y los perversos ya están siendo castigados. Finalmente, la doctrina es "netamente individualista", porque "se trata de una bienaventuranza privada en vez del compañerismo con otros, e ignora la redención del cosmos, la llegada del reino y la perfección de la iglesia".[62] Cinco de estas objeciones tratan del efecto dañino del llamado estado intermedio sobre otros aspectos de la escatología cristiana: la muerte, el cuerpo humano, la resurrección, el juicio final y la consumación colectiva, por lo que sólo tienen un peso persuasivo relativo. La objeción más significativa concierne al alma "desencarnada". W. G. T. Shedd citó varios textos del Antiguo Testamento, por ejemplo, Eclesiastés 12:7, y aun más textos del Nuevo Testamento, tales como Mateo 27:50; Lucas 23:46; Hechos 7:39; 2 Corintios 12:2; 2 Pedro 1:14; Apocalipsis 6:9; y 20:4. Concluyó en que la comprensión bíblica del estado después de la muerte involucra "un estado desencarnado".[63]

Los argumentos en favor de un estado intermedio han sido identificados por Dale Moody. Primero, no hay evidencia persuasiva de "que la 'casa no hecha de manos' (2 Cor. 5:1) sea idéntica al 'cuerpo espiritual' (1 Cor. 15:44)". Segundo, los autores neotestamentarios sí conciben de "un espíritu humano sin cuerpo" (Luc. 23:46; Heb. 12:23; 1 Ped. 3:19; 4:6). Tercero, negar al estado intermedio parece llevar inevitablemente al concepto del "alma dormida" y tal vez también al de un "Dios dormido". Cuarto, para los mártires el tiempo después de la muerte era real (Apoc. 6:10, 11). Quinto, el término "paraíso", usado frecuentemente en los escritos judíos intertestamentarios, es "un cuadro apropiado de la residencia inmediata de los bienaventurados entre la muerte y la resurrección," y de la misma manera en "el seno de Abraham". Sexto, "las vestiduras blancas", mencionadas en Apocalipsis 6:11; 7:9, 13, 14; y 22:14 "no son reservadas hasta la resurrección" sino que son la ropa del estado intermedio. Finalmente, "los espíritus de los justos" son "hechos perfectos" (Heb. 12:23) durante el estado intermedio, siendo esto finalizado en la resurrección.[64] En otro escrito Moody mencionó 1 Tesalonicenses 4:14 y 2 Timoteo 4:6-8 entre los textos que avalan el estado intermedio y concluyó que "desde 1 Tesalonicenses a 2 Timoteo la opinión de un estado intermedio fue enseñada por Pablo".[65] Los argumentos cuatro a siete pueden ser muy cir-

62 *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie*, pp. 155-58, tal como es interpretado por Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 93-94. Karen Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* (Groningen: Durk. V.R.B., 1966), pp. 6-7, observó que tanto Karl Barth, *Church Dogmatics*, II/1, pp. 638-40, como Emil Brunner, *Eternal Hope*, p. 153, habían rechazado aparentemente el estado intermedio.

63 *Dogmatic Theology*, 2:610-16.

64 *The Hope of Glory*, pp. 72-74.

65 *The World of Truth*, pp. 501-02.

cunstanciales, y el argumento en cuanto al peligro del alma dormida no es convincente. Pero los textos principales del Nuevo Testamento en cuanto al estado intermedio y en cuanto al estado descorporizado constituyen evidencia bastante persuasiva.

C. CLARIFICANDO EL ESTADO DESPUES DE LA MUERTE: CONSIDERACIONES HISTORICAS Y CONTEMPORANEAS

Si el estado del ser humano después de la muerte tiene por lo menos un fundamento mínimo en el Nuevo Testamento y si puede afirmarse como enseñanza cristiana, ¿cómo debe diferenciarse tal expectativa de concepciones contrarias a ella? Procuraremos identificar siete.

1. Es como el Hades, pero no como el Seol

Previamente[66] notamos que el concepto veterotestamentario del Seol aparentemente no distinguía ni separaba claramente a los justos de los injustos, e involucraba una existencia vaga y umbrosa que difícilmente puede describirse como comunión con Dios.[67] Entre los escritos intertestamentarios algunos textos siguen con el concepto de un Seol eterno, mientras que otros usan la palabra Hades en el sentido de un estado intermedio.[68]

¿Qué significa en el Nuevo Testamento el término Hades (*Haides*) derivado de *a* ("no") e *idein* ("ver")? Sabemos que la versión inglesa King James lo traduce equivocadamente con la palabra "infierno" con la excepción de 1 Corintios 15:55, donde elige el vocablo "tumba".[69] El Nuevo Testamento no usa "Hades" como sinónimo de "Gehena" en ningún texto específico. Hay dos concepciones básicas en cuanto al uso de "Hades".

Un punto de vista, sostenido por Dale Moody, es que el "*Hades* es la morada intermedia únicamente de los injustos", y que en el Hades "experimentan los tormentos de *Gehena* (Luc. 16:23-25)".[70] Pero el texto que Moody cita primero, Hechos 2:24-31, no necesariamente hace referencia al Hades como morada de los injustos.

El segundo punto de vista, mantenido por Geerhardus Vos,[71] Louis Berkhof,[72] Joachim Jeremias[73] y Hoekema,[74] sostiene que hay dos usos diferentes de "Hades" en el Nuevo Testamento, el uso "abstracto" y el uso "local". Según esta perspectiva, el uso "abstracto" significa "el *estado* de muerte o existencia descorporizada". Es en este sentido que el alma de Jesús habría

66 Ver arriba, I, A, 3.
67 Aunque Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:625-33, enseñó que Seol significaba "algunas veces" el lugar de castigo para los inicuos.
68 Guy, *The New Testament Doctrine of the "Last Things"*, p. 23; W. O. E. Oesterley, *Introduction to the Books of the Apocrypha* (London: S.P.C.K.; New York: Macmillan, 1955), pp. 100-02.
69 Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 375, 377, 407.
70 *The Hope of Glory*, pp. 58-60.
71 "Hades", *International Standard Bible Encyclopaedia*, ed. 1939, 2:1314-15.
72 *Teología Sistemática*, pp. 820-22.
73 "Haides", en Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:148-49.
74 *The Bible and the Future*, pp. 99-101.

estado en el Hades (Hech. 2:27, 31). La palabra se usaría en el Apocalipsis en este sentido, reflejando una personificación del Hades (6:8; 20:13) o el Hades entendido como prisión (1:18).[75] El uso "local" se aplica al lugar en el que moran los injustos durante el estado intermedio. Vos entiende a Lucas 16:23 como un uso estrictamente local y Mateo 11:23 y 16:8 como usos metafóricos basados en un significado local.[76]

La distinción que hace Vos entre los usos de "abstracto" y "local" pareciera una mejor solución que el intento de Moody de llegar a un uso singular o uniforme. Las implicaciones del Nuevo Testamento en cuanto a después de la muerte, por lo tanto, involucran una diferenciación y separación de los justos y los injustos. Esto es sugerido por el uso de "Hades" en los escritos apócrifos judíos y en el uso "local" del término en el Nuevo Testamento; no así por el concepto que el Antiguo Testamento tenía del Seol ni por el uso "abstracto" del vocablo Hades en el Nuevo Testamento.

2. No es un purgatorio

Durante los siglos la Iglesia Católica Romana ha enseñado el dogma del purgatorio, según el cual las "almas de los justos que, en el momento de la muerte están recargados de pecados veniales o por un castigo temporal debido a sus pecados, ingresan a" "un lugar y un estado de purificación penal transitorio".[77] El Concilio de Florencia (1439) definió la naturaleza penal y purificadora del purgatorio,[78] y el Concilio de Trento (1563) reconoció la validez de los "votos" hechos a beneficio de quienes están en el purgatorio.[79] El dogma del purgatorio presupone ciertos otras dogmas tales como la culpa y el castigo del pecado y el sacramento de penitencia.

Los teólogos católicos romanos frecuentemente han citado textos bíblicos pertenecientes a su canon como fundamentos de esta postura. En 2 Macabeos 12:39-45 se registra como, luego del triunfo de las fuerzas de Judas Macabeo sobre el ejército de Gorgias, el gobernador de Idumea, cuando fueron examinados los cadáveres de los judíos caídos "se encontraron bajo las túnicas de cada uno de los muertos objetos consagrados a los ídolos de Yamnia, que la Ley prohíbe para los judíos". Los sobrevivientes atribuyeron la muerte de los caídos al hecho de este pecado. Judas levantó una ofrenda de plata y la mandó a Jerusalén "para ofrecer un sacrificio por el pecado... pensando en la resurrección" (vv. 43, 44). Judas y sus compañeros también oraron para que el pecado de los difuntos fuera totalmente "borrado" (v. 42). En cuanto a la oración y la ofrenda, el v. 45b declara: "Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado." Como se sabe, los protestantes no reconocen este texto como canónico.

75 Hoekema ubicó a Mateo 11:23 y 16:18 dentro del uso abstracto.
76 Hoekema reconoció sólo un ejemplo del uso local: Lucas 16:23.
77 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 482.
78 "Decretum pro Graecis", 6 de julio de 1439, en H. Denzinger y K. Rahner, eds., *Enchiridion Symbolorum*, item 693.
79 "Decree concerning Purgatory", 3-4 December 1563, en Schroeder, ed., *Canons and Decrees of the Council of Trent*, p. 214.

Varios pasajes del Nuevo Testamento han sido citados en defensa del purgatorio: Mateo 12:32b, "pero a cualquiera que hable contra el Espíritu Santo no le será perdonado, ni en este mundo, ni en el venidero", manteniendo que puede inferirse que algunos pecados serán "perdonados" en la "era" posmortal; 1 Corintios 3:15, "Si la obra de alguien es quemada, él sufrirá pérdida; aunque él mismo será salvo, como por fuego", suponiendo que el tema aquí es el castigo del pecado y de juicio y no la pérdida de las recompensas apostólicas;[80] y 1 Pedro 3:18b-20 y 4:6, en el supuesto de que la predicación a "los espíritus encarcelados" se refiere a la predicación a los que están en el purgarorio.[81] Más recientemente, el Catecismo holandés ha identificado la purificación con la muerte misma antes que con un período de existencia después de la muerte.[82]

No obstante, la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) parece excluir cualquier cambio fundamental del destino después de la muerte parecido al que representaría vaciar el purgatorio en el juicio final. Si Jesús, por su muerte y resurrección, ha efectuado la redención para los creyentes arrepentidos como gracia de Dios, ¿por qué los que han de alcanzar la salvación final en el cielo serán obligados a padecer el purgatorio por su supuesto valor purificante? La doctrina del período después de la muerte no conlleva obligadamente la limpieza purgatorial para algunos seres humanos.

3. No es un período de adormecimiento del alma

Durante la era de la Reforma ganó aceptación la doctrina del adormecimiento del alma en el período entre la muerte y la resurrección. En el Renacimiento italiano había partidarios tanto del adormecimiento del alma (psicosomnolencia) como de la muerte del alma (tánatopsiquismo).[83] Lutero por lo general entendió el estado intermedio "como un sueño profundo sin conciencia ni sensibilidad".[84] La muerte y la resurrección son comparadas con dormir y despertar.[85] En 1533 Lutero declaró en un sermón: "Dormiremos hasta que él venga y toque en la tumba y diga: 'Doctor Martín, levántate.' Entonces me levantaré al instante y seré eternamente feliz con él."[86] Donald Bloesch ha insistido en que para Lutero el "término *sueño* es teológico y escatológico, no antropológico".[87] Aparentemente, más tarde Lutero modificó su adherencia al adormecimiento del alma, porque en sus *Clases magistrales sobre el Génesis* (*c.* 1540) escribió: "Pero el alma no duerme de la misma manera. Está despierta. Experimenta visiones y los discursos de los ángeles y

80 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 483.
81 J. B. McLaughlin, O.S.B., "Purgatory", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 1166-67.
82 *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, p. 477.
83 Williams, *The Radical Reformation*, p. 21.
84 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 414.
85 Weimarer Ausgabe (W.A.) 172:235, tal como es citado por Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 414.
86 28 de septiembre de 1533, W.A. 37:151, tal como es citado por Althaus, *Theology of Martin Luther*, p. 415. Moody, *The Hope of Glory*, p. 70.
87 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:187.

de Dios. Por eso el sueño en la vida futura es más profundo que en esta vida."[88] En el ala radical de la Reforma unos pocos espiritualistas, numerosos anabautistas, y casi todos los antitrinitarios defendían el adormecimiento del alma[89] o bien la muerte del alma[90] en el período entre la muerte y la resurrección. Al parecer, fue para refutar a ciertos anabautistas que Juan Calvino escribió en 1534 *Psychopannychia*,[91] en el cual defendió el concepto de la espera consciente y expectante como básico al estado intermedario.[92] La palabra *psuchopannychia*, que por su etimología significa "un estado expectante o consciente del alma" e identifica correctamente la posición de Calvino, más tarde, irónicamente, llegó a significar lo opuesto. Se tornó un término global tanto referido a la muerte del alma (tánatopsiquismo) como para el adormecimiento del alma (psicosomnolencia).[93]

Sin embargo, no pareciera que el Nuevo Testamento avale la hipótesis del adormecimiento del alma. La promesa de Jesús al ladrón arrepentido a los efectos de que estaría con él en el paraíso (Luc. 23:43), la indicación parabólica de que el rico estaba "en tormentos" en el Hades y consciente de que Lázaro estaba en el "seno" de Abraham (Luc. 16:23), y la referencia de Pablo a "estar presentes delante del Señor" (2 Cor. 5:8) apuntan a una existencia consciente.[94] Además, los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la muerte como "sueño" no son en sí mismos pruebas textuales de la teoría de un sueño inconsciente del alma. Según E. Y. Mullins, la muerte debe ser tenida como "sueño" en el sentido de que no se está "vivo" al "entorno" de "la vida presente".[95] Millard Erickson ha llamado el uso que hace el Nuevo Testamento del vocablo "sueño" referido a la muerte "un eufemismo para la cesación de la vida".[96] En contra del adormecimiento del alma, Schleiermacher sostuvo que el estado "no puede estar... exento del compañerismo con Cristo" y "tiene que ser un estado de perfección realzada".[97]

4. No es una cesación de la existencia previa a la resurrección

No solamente fue defendido el concepto de la muerte del alma dentro del

88 *Luther's Works*, 4:313.
89 Williams, *The Radical Reformation*, pp. 24, 104, 174, 186, 189, 191, 355, 400, 401, 562, 609 y 675, enumeró como defensores a Miguel Servet, Andreas Carlstadt, tres anabautistas austríacos (Leonard Schiemer, Johann Schlaffer y Ambrosio Spittelmaier), Michael Sattler, Agustín Bader, la congregación anabautista en Esslingen, Otto Brunfels, Antonio Pocquet, un cirujano en Flanders, William Tyndale, anabautistas "agustinianos" y Pedro Manelfi.
90 Williams, *The Radical Reformation*, pp. 24, 548, 554-55, 569, 631, 705, 726, 739, 750 y 752, enumeró como defensores a Camillo Renato, Francisco de Calabria, Jerónimo de Milan, Lelio Socino, los racovianos, los unitarios reformados radicales en Transilvania, Simón Budny y Fausto Socino.
91 Trad. Henry Beveridge, en John Calvin, *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, 3 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 3:413-90. Ver asimismo Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, pp. 81-97. El verbo griego *pannuchizein* significa "velar toda la noche" (p. 56, núm. 1).
92 Wendel, *Calvin*, pp. 43, 287.
93 Williams, *The Radical Reformation*, pp. 582-83.
94 Hovey, *Biblical Eschatology*, pp. 79-95.
95 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 469.
96 *Christian Theology*, p. 1177. Erickson, pp. 1176-78, no diferencia claramente el sueño del alma de la muerte o extinción del alma. Ver asimismo Jeremias, "Haides", 1:148.
97 *The Christian Faith*, pp. 711-12.

ala radical de la Reforma Protestante, como acabamos de notar. El concepto de la cesación del alma humana entre la muerte y la resurrección proviene también del movimiento Teológico Bíblico del siglo XX, con su énfasis sobre la integridad psicosomática de los seres humanos. D. R. G. Owen mantenía que el alma es el cuerpo en cuanto "animado". Cuando tal cuerpo animado muere, no persiste el alma.[98] La resurrección será la re-creación de la persona total, cuerpo y alma. Owen continúa: "Así es que si el hombre es una unidad indivisible, no hay una parte removible que pueda sobrevivir a la muerte. El Nuevo Testamento, por tanto, no enseña la doctrina de la inmortalidad del alma en sí misma. Más bien, promete una resurrección del hombre total (de su *soma*)."[99] La concepción de Owen involucra no solamente la ausencia del alma humana sino también el eclipse del tiempo.

> No hay un intervalo entre la muerte del individuo y el "último día" que tenga que ser explicado postulando un estado intermedio y una supervivencia fantasmal, descorporizada. El "último día" no es un evento futuro; directamente no es un acontecimiento dentro del tiempo. Por consiguiente, no hay un "tiempo" de la resurrección general, ni un "intervalo" entre la muerte del individuo y el "último día", ni es apropiado hablar de la vida eterna (*aionios*) como vida "futura".[100]

De modo parecido, E. Earle Ellis, mientras que sostiene como paulino el concepto de que la resurrección coincidirá con la *parousia* de Cristo, clasificó a quienes afirman que el alma humana sobrevive después de la muerte como aquellos cuyos "lentes han sido ajustados en Atenas", y concluyó que para "los que mueren en Cristo" el "hiato en su ser individual entre la muerte y la resurrección... es, en su conciencia, como un solo movimiento del segundero de un reloj".[101]

Al refutar a Owen, Ray Summers notó una debilidad en su exégesis y preguntó si no hay alguna verdad que haya salido de una fuente no hebrea y si acaso la escatología cristiana no debería ir más allá de la escatología hebrea.[102]

5. No ocurre en un cuerpo intermedio

Algunos eruditos del siglo XX interpretaron a 2 Corintios 5:1-8, con su disgusto por el estado descorporizado, como una indicación de que los creyentes cristianos no carecerán de cuerpo sino que habitarán un "cuerpo intermedio", "inmortal" o "celestial" entre la muerte y la resurrección. Robert Henry Charles (1855-1931) consideró a 2 Corintios 5:1-8 como una continuación de 1 Corintios 15 y mantuvo que 1 Corintios 15:35-49 "daba a entender que la resurrección ocurre inmediatamente después de la muerte de los fieles". Los creyentes "tienen" (*echomen*) (2 Cor. 5:1) un cuerpo inmortal, comenzando

98 *Body and Soul*, pp. 175, 188-89, 196.
99 Ibíd., p. 196.
100 Ibíd., p. 188.
101 "Soma in First Corinthians", *Interpretation* 44 (April 1990): 143.
102 *The Life Beyond*, pp. 15-17.

con la muerte. Pablo habló más tarde de su "manifestación" (Rom. 8:9; Col. 3:4) y de una resurrección espiritual (Rom. 6:13; Col. 2:12; 3:1; Ef. 2:6).[103] Lewis Sperry Chafer propuso "un cuerpo intermedio" " 'del cielo' (2 Cor. 5:2), y no de la tumba". En cuanto celestial, tal cuerpo "pertenece a las realidades eternas". Pero Chafer tuvo que reconocer que esto "no significa necesariamente que sea empleada para siempre".[104] Para William David Davies (1911 -) 1 Corintios 15 y 2 Corintios 5:1-8 contienen "dos conceptos diferentes resultantes de la helenización deliberada del evangelio por parte de Pablo": el primero enseña "que el cristiano espera un cuerpo nuevo, hasta la *parousia*", mientras que el segundo enseña "que inmediatamente después de la muerte adquiere un cuerpo celestial". La "era venidera" ya ha llegado, y en ella "entran las almas de los justos al morir". Obtienen un "cuerpo celestial" al morir. Davies no lo llamó "cuerpo intermedio", porque Pablo hacía referencia en sus epístolas posteriores a la "manifestación" de los cristianos, no a su "resurrección".[105] Así, para Davies, no habrá un estado intermedio, y el cuerpo que los cristianos recibirán al morir será el cuerpo final. La defensa de Boyd Hunt de una cuerpo resucitado intermedio adquirido al morir está ligada con la aceptación de un estado intermedio y con entender que el surgir ocurrirá "en su sentido más completo en la resurrección final".[106]

Summers enumeró veinte exegetas y teólogos que han interpretado 2 Corintios 5:1-10 como haciendo referencia al "estado descorporizado".[107] Según Oscar Cullmann, "este estado intermedio de los muertos" es un tiempo de espera en compañerismo con Cristo y en la expectativa del "Fin". Así "el hombre interior, desnudado de su cuerpo de carne pero todavía desprovisto de su cuerpo espiritual, existe con el Espíritu Santo".[108] Donald Bloesch criticó a Cullman por "negar toda continuidad en la existencia corporal en el porvenir inmediato" y afirmó que el "paraíso" es un estado "vestido" para los creyentes y "hades" es un estado "desnudo" para los incrédulos.[109] El intento de Pablo de evadir el estado descorporizado no necesariamente debe regir todas las consideraciones acerca de lo que viene después de la muerte; no es necesario postular un cuerpo para este estado.

6. No es una ocasión para la nigromancia

Anteriormente notamos que el Antiguo Testamento consistentemente prohíbe cualquier comunicación con las personas fallecidas sea por medio de un

103 *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish, and Christian Eschatology from Pre-Prophetic Times till the Close of the New Testament Canon* (2a. ed. rev.; London: Adam and Charles Black, 1913), pp. 457-61. La ed. reimpr. (New York: Schocken Books, 1963) fue publicada bajo el título de *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity: A Critical History.*
104 *Systematic Theology*, 2:156; 7:56-57, 203.
105 *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (2a. ed.; London: S.P.C.K., 1955), pp. 311, 315, 317-19.
106 *Redeemed!: Eschatological Redemption and the Kingdom of God* (Nashville: Broadman Press, 1993), pp. 254-61, esp. 258, 311-12.
107 *The Life Beyond*, p. 75.
108 *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, pp. 50 55, esp. 54.
109 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:186-89.

médium o de otra manera.[110] Sin embargo, un movimiento moderno, precedido por el swedenborgianismo y el mesmerismo, pretende participar de esa práctica. Desde su principio con los golpes en 1848 que dijeron escuchar en Hydesville, Nueva York, las hermanas Fox--Leah (1814?-90), Margaret (1833?-93) y Catherine (o Kate) (1839?-92), y luego su continuación bajo el liderazgo y los escritos de Andrew Jackson Davis (1826-1910), el espiritismo ha fomentado la nigromancia a través de los médiums.[111]

7. No es una oportunidad para alcanzar la salvación

Han sido numerosos los intentos de concluir que después de la muerte habrá oportunidad para los seres humanos que no han recibido o alcanzado la salvación divina antes de morir, de una segunda o subsecuente oportunidad para recibirla o alcanzarla. Se trata de lo que ciertos teólogos, especialmente los de la tradición wesleyana, que quisieron refutarla, denominaron "estado de prueba".[112]

Examinemos una exposición reciente de este concepto por Dale Moody. Moody ha interpretado "los muertos" en 1 Pedro 4:6 como referido a los muertos físicos, no a los muertos espirituales, y el v. 6 como referencia a la predicación del evangelio a los "muertos que no tuvieron oportunidad de escuchar el evangelio antes de dejar la vida". Moody negó que esto constituyera una "segunda oportunidad" y prefirió considerarlo una "primera oportunidad". También Moody conectó específicamente a 1 Pedro 3:19, 20 y 1 Timoteo 3:16 ("proclamado entre las naciones") con 1 Pedro 4:6.[113] Pero la supuesta conexión entre 1 Timoteo 3:16 y 1 Pedro 4:6 parece tenue; queda en pie la pregunta básica en cuanto a si 1 Pedro 3:19, 20 debería aplicarse a la época posterior al tiempo de Noé y por ende universalizarse.[114]

Otros han citado a Efesios 4:8, 9 como indicación del vaciamiento del infierno; Filipenses 2:9-11 y 1 Corintios 15:24-28 como reflejo de reverencia y sometimiento universal a Cristo, entendido como reconciliación; Colosenses 1:19, 20 y Efesios 1:10 como enseñanza de la reconciliación universal; y Mateo 12:31, 32 como señal de que algunos pecados serán perdonados en la era venidera.[115]

Sin embargo, la parábola habla de un "gran abismo" entre el seno de Abraham y el Hades (Luc. 16:27), y Jesús amonestó a sus oyentes: "Andad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas" (Juan 12:35). Según Pablo, "los que no conocen a Dios" y "los que no obedecen el evangelio de nuestro Señor Jesús" "serán castigados con eterna perdición" (2 Tes.

110 Ver Tomo I, cap. 7, I, C.

111 John Gordon Melton (1942-), *Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders* (New York, London: Garland Publishing Inc., 1986), pp. 93-95, 65-66; ídem, *Encyclopedic Handbook of Cults in America* (ibíd.), pp. 81-86; Charles Samuel Braden (1887-196?), *These Also Believe: A Study of Modern American Cults and Minority Religious Movements* (New York: Macmillan, 1950), pp. 319-57.

112 Miley, *Systematic Theology*, 2:435-38; Wiley, *Christian Theology*, 3:236-37.

113 *The Hope of Glory*, pp. 61-62; *The World of Truth*, pp. 496-97.

114 Ver arriba, cap. 49, III, A, 2.

115 Hovey, *Biblical Eschatology*, pp. 113-21.

1:8, 9a), el juicio final pertenecerá a "lo que haya hecho por medio del cuerpo" (2 Cor. 5:10b), y "tribulación y angustia" vendrán a "toda persona que hace lo malo" (Rom. 2:9a). No habrá "escape" para quien descuide una salvación tan grande (Heb. 2:3a), y la muerte certera será seguida por el juicio final (Heb. 9:27). Dios no dejará de castigar a los pecadores humanos como no dejó de castigar a los ángeles que pecaron (2 Ped. 2:4, 9, 10).[116]

8. Estado consciente, descorporizado, con o sin Dios

Así es que, para los cristianos, el período después de la muerte significa estar en la presencia de Dios y de Cristo (Fil. 1:23; Rom. 8:38) pero no en el estado final (2 Cor. 5:1-4; 1 Cor. 15:54, 55). Es un estado "consciente", "fijo", pero "incompleto".[117] La segunda venida, la resurrección de la muerte, el juicio final y el cielo todavía han de ser realizados.

Para los incrédulos el período después de la muerte significa un estado consciente de sufrimiento y castigo (Luc. 16:23, 24) pero no el estado final. Es un estado "consciente", "fijo", pero "incompleto".[118] La segunda venida, la resurrección de los muertos (Juan 5:28, 29), el juicio final (Rom. 2:16; Apoc. 20:11-15), y el infierno todavía están por delante.[119]

Para resumir, hemos examinado los conceptos del Antiguo Testamento relacionados con la muerte (duración de la vida, la sepultura, el Seol, el sueño, la traslación, la nigromancia, una esperanza mayor y la resurrección). Hemos explorado las enseñanzas del Nuevo Testamento acerca de la muerte en los Evangelios, Pablo, Hebreos y el Apocalipsis. Además, hemos trazado la doctrina de la muerte selectivamente a través de lo patrístico, lo medieval, la Reforma y Posreforma, y los períodos modernos. Adicionalmente, hemos contrastado la comprensión cristiana de la muerte con algunas alternativas actuales: el materialismo, el naturalismo biológico, la irrealidad de la muerte, el aniquilacionismo y la inmortalidad innata del alma. Tratamos el período después de la muerte a la luz de textos clave del Nuevo Testamento y otros posibles pasajes relevantes y expresamos cuidadosamente los argumentos en contra y a favor de un estado después de la muerte. Finalmente, diferenciamos el período después de la muerte del Seol, de la purificación del purgatorio, del sueño del alma, de la muerte del alma, de un cuerpo intermedio necesario, del uso de la nigromancia y de la oportunidad de alcanzar la salvación.

116 Ibíd., pp. 122-37; Miley, *Systematic Theology*, 2:435-36; Wiley, *Christian Theology*, 3:236-37.

117 Summers, *The Life Beyond*, pp. 23-24.

118 Ibíd., pp. 24-28.

119 Esta opinión octava ha sido sostenida por teólogos del siglo XX tales como G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 32-64, quien argumentó que los opositores a un estado intermedio no deberían presuponer "una antítesis entre el tiempo y la eternidad" (p. 45) y quien consideró al estado intermedio como un balance de los aspectos individuales y colectivos de la escatología; Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 92-108; y John W. Cooper (1947-), *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), esp. pp. 116-17, 174-80, 210-13.

81

RESURRECCION

En lo que sigue trataremos la resurrección escatológica de los muertos como continuación de las enseñanzas acerca de la muerte y del período después de la muerte, en parte porque los temas se relacionan y en parte como un esfuerzo de proseguir con el aspecto individual —a diferencia del aspecto colectivo— de la escatología cristiana. Esto puede significar una cierta ruptura en la secuencia que demandaría que se tratara la segunda venida de Jesucristo antes de considerar la resurrección.

La doctrina de la futura resurrección corporal de los muertos no sólo es uno de los fundamentos de la esperanza cristiana sino también un distintivo doctrinal de la herencia judeocristiana.

I. ESCRITOS INTERTESTAMENTARIOS Y DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Ya hemos[1] hecho referencia a tres pasajes (Isa. 26:19; Job 19:26; Dan. 12:2) que parecen anticipar una resurrección futura, uno de los cuales alude a la resurrección en cuanto "desprecio eterno" y en cuanto "vida eterna". Robert Martin-Achard ha llamado a las tres resucitaciones efectuadas durante el ministerio de Elías y Eliseo (1 Rey. 17:17-24; 2 Rey. 4:31-37; 13:20, 21) "resurrecciones de curación",[2] pero ha clasificado el concepto de resurrección como "un cuerpo extraño dentro del AT".[3]

Las referencias más claras a la resurrección del cuerpo en los libros apócrifos del Antiguo Testamento parecen encontrarse en 2 Macabeos 7, el relato del martirio de siete hermanos y su madre bajo Antíoco IV Epífanes. El segundo hermano declaró que "el Rey del mundo, a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna" (v. 9). El tercer hermano expresó la esperanza de que recuperaría las manos torturadas (v. 11). La madre animó a sus hijos diciendo que "el Creador... os devolverá el espíritu y la vida con misericordia" (v. 23), y le dijo a su hijo menor que ella esperaba que Dios en

[1] Ver arriba, cap. 80, I, A, 8. No obstante, Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, pp. 125-45, descubrió la resurrección escatológica sólo en Daniel 12:2. Sobre los tres textos, ver Martin-Achard, *From Death to Life*, pp. 130-46, 166-81.

[2] Robert Martin-Achard, "Resurrection: Old Testament", trad. Terrence Prendergast, *The Anchor Bible Dictionary*, 6 tomos (New York, London: Doubleday, 1992), 5:681; asimismo ídem, *From Death to Life*, pp. 57-60.

[3] Martin-Achard, "Resurrection: Old Testament", 5:684. El mismo autor, *From Death to Life*, pp. 186-205, esp. 205, admitió tanto influencias canaanitas e iraníes como argumentó que "el factor determinante provino de Israel mismo".

su misericordia le devolviera los hermanos (v. 29).[4] En los libros seudepigráficos el cuerpo resucitado es declarado igual al cuerpo presente; permitiría ser reconocido por los que han conocido a la persona en la presente vida (2 Bar. 49:1—50:4).[5] Menos específica es la sexta de las siete "órdenes" después de la muerte según 2 Esdras 7:97: "su cara brillará como el sol" y "serán hechas como la luz de las estrellas, siendo incoruptibles de ahí en adelante."[6] Según E. J. Sutcliff tendrían que incluirse 1 Enoc 91-104 y algunos pasajes del *Testamento de los Doce Patriarcas*.[7]

Es bien conocido que los fariseos se diferenciaban de los saduceos por aceptar la resurrección escatológica. Según B. H. Streeter (1874-1937), "el verdadero punto en cuestión entre los saduceos y los fariseos era si la vida futura sería una existencia tenebrosa en el Seol o una vida más rica y llena como la contemplada por los fariseos."[8] Los saduceos llegaron a ser el partido antiresurrección, pro-Seol.

Este concepto hebreo de la resurrección del cuerpo se contrastaba marcadamente con la idea filosófica griega de la inmortalidad innata del alma humana. Pensadores griegos tales como Platón afirmaron la inmortalidad asegurada del alma sobre una base racional.[9] La muerte era contemplada como la liberación del alma inmortal de la casa-prisión o tumba (*sema*) constituida por el cuerpo (*soma*), siendo éste considerado inferior.[10]

II. NUEVO TESTAMENTO

Las enseñanzas del Nuevo Testamento acerca de la resurrección escatológica fueron moldeadas por el hecho y por la naturaleza de la resurrección de Jesucristo. La traducción del sustantivo griego *anastasis* como "resurrección", literalmente "un levantamiento",[11] aparece 39 veces.[12] El verbo *egeirein*, "levantar", fue usado en las instrucciones a los doce (Mat.10:8), en la declaración de Jesús acerca de levantar el templo en tres días (Juan 2:19), al referirse a la resurrección de Lázaro (Juan 12:1, 9, 17), con respecto al papel de Dios Padre en resucitar a los muertos (Juan 5:21a; Hech. 26:8; 1 Cor. 6:14b; 2 Cor. 1:9), y en cuanto a la fe de Abraham que "consideraba que Dios era po-

[4] Guy, *The New Testament Doctrine of the "Last Things"*, p. 23; George William Elmer Nickelsburg (1934-), "Resurrection: Early Judaism and Christianity", *The Anchor Bible Dictionary*, 5:686.

[5] Glasson, *His Appearing and His Kingdom*, p. 101.

[6] Ibíd.

[7] *The Old Testament and the Future Life*, pp. 167-70.

[8] Streeter et al., *Immortality: An Essay in Discovery* (New York: Macmillan, 1917), pp. 91-96, tal como fue parafraseado por Glasson, *His Appearing and His Kingdom*, p. 108.

[9] Platón, *Gorgias* 493, trad. W. C. Helmbold (New York: Liberal Arts Press, 1952). Para una expresión completa de las enseñanzas de Platón sobre este tema, ver su obra *Phaedo* (Fedón), trad. R. S. Bluck (London: Routledge and Kegan Paul, 1955). Referencia debida a Robert C. Stine.

[10] Platón, *Gorgias*, 493.

[11] Henry George Liddell (1811-98) y Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Grammar*, basado en la 7a. ed. de Liddell y Scott, *Greek-English Lexicon* (New York: Harper and Brothers, 1892), p. 62; George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (3a. ed.; Edinburgh: T. and T. Clark, 1937), p. 33.

[12] Young, *Analytical Concordance to the Bible*, p. 812.

deroso para levantar aun de entre los muertos" (Heb. 11:19). El verbo *anistemi*, "levantar", fue empleado para indicar la acción de Jesús en la resurrección "en el día final" (Juan 6:39, 40, 44, 54).

A. LOS EVANGELIOS

Los Evangelios sinópticos contienen dos relatos de Jesús resucitando a personas muertas: el hijo de la viuda de Naín (Luc. 7:11-17) y la hija de Jairo, uno de los principales de la sinagoga (Mar. 5:22-43). Jesús, dando instrucciones a los doce, dijo: "resucitad muertos" (Mat. 10:8) y en su parábola de la cena en una boda se refirió a "la resurrección de los justos" (Luc. 14:14b). La cuestión de los saduceos escépticos en cuanto a las relaciones matrimonales en la resurrección dio ocasión para enseñar no sólo que en la resurrección no se casarán sino también que los patriarcas están vivos (Mar. 12:18-27 y par.). En el Evangelio de Juan, el dicho de Jesús acerca de la destrucción del templo y su construcción en tres días se vincula con su propia resurrección (2:19-22). El Padre resucita a los muertos (5:21), y el Hijo también los resucita (6:39, 40, 44, 54). La resurrección será para "los que hicieron el bien para la resurrección de vida, pero los que practicaron el mal para la resurrección de condenación" (5:29). La resucitación de Lázaro por Jesús en un momento crítico de su ministerio dio ocasión para que enseñara acerca de la muerte física, la resurrección, la muerte eterna y la vida eterna (Juan 11:1-44, esp. 25, 26).

B. LAS EPISTOLAS PAULINAS

Pablo empleaba frecuentemente, con pequeñas variantes fraseológicas, la fórmula "Dios quien levantó a Jesús de la muerte" (1 Tes. 1:10; Gál. 1:1; 1 Cor. 6:14; 15:15; 2 Cor. 1:9; 4:14; Rom. 4:24; 8:11; Ef. 1:20; Col. 2:12). Esta realidad tiene que creerse en el corazón (Rom. 10:9) y constituye el fundamento de la resurrección escatológica esperada (2 Cor. 4:14; Rom. 6:5). Pablo sostuvo (1 Cor. 15:12-18) y anticipó (Fil. 3:10) la resurrección escatológica y tildó como desviadas de la verdad cristiana y destructivas para la fe algunas enseñanzas de Himeneo y Fileto quienes sostenían que la resurrección ya había ocurrido (2 Tim. 2:17, 18).

C. LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Al usar los verbos *egeirein* y *anistemi*, en Hechos se emplea la misma fórmula que Pablo, es decir, que Dios levantó a Jesús de la muerte (2:24, 32; 3:15, 26; 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 32, 33, 34, 37). La predicación de Pablo en Atenas acerca de "Jesús y la resurrección" resultó no sólo en confusión acerca de dos dioses nuevos, masculino y femenino, sino también en respuestas de desprecio o de curiosidad (17:18-21, 32). Ante el Sanedrín Pablo declaró que "soy juzgado" por la "esperanza y la resurrección de los muertos" (23:6; 24:21), cuestión que separaba a los fariseos y los saduceos (23:8). Pablo esperaba la resurrección de los justos y de los injustos (24:15) y preguntó al rey Agripa: "¿Por qué se juzga increíble entre vosotros que Dios resucite a los muertos?" (26:8).

D. EPISTOLAS GENERALES Y APOCALIPSIS

La epístola a los Hebreos alude a resucitaciones en el Antiguo Testamento (11:35), declara que Abraham, al ofrecer a Isaac, "consideraba que Dios era poderoso para levantar aun de entre los muertos" (11:19), e incluye "la resurrección de los muertos" como una de las "doctrinas elementales de Cristo" (6:2). La fórmula antes mencionada aparece en 1 Pedro 1:21. La única referencia a la resurrección en el Apocalipsis es en cuanto a "la primera resurrección" (20:5, 6).

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. ERA PATRISTICA[13]

Los primeros autores cristianos subrayaron la razonabilidad de la resurrección escatológica. Para Clemente de Roma (fines del siglo I d. de J.C.) no era más raro que el hecho de que el día sigue a la noche o de que la semilla que se planta germina y lleva fruto; la leyenda del ave fénix podía ser señal de la resurrección.[14] Atenágoras (última parte del siglo II) defendió la resurrección en base a cuatro fundamentos: el propósito de Dios en crear a los seres humanos quienes llevan la imagen del Creador por una "duración perpetua", la naturaleza de los seres humanos de poseer tanto un cuerpo como un alma inmortal, la justicia de Dios en preservar a los seres humanos que practican la justicia o la injusticia, y la incapacidad de alcanzar la santidad en esta vida presente.[15] Según Teófilo de Antioquía, sin embargo, ya que sólo Dios es inmortal y los seres humanos no fueron creados mortales ni inmortales sino "capaces de ambas cosas", la inmortalidad es dada o concedida por Dios a los que obedecen su voluntad.[16] La defensa de Ireneo de la resurrección escatológica se centra en las enseñanzas de Jesús, en la realización de las resucitaciones, y en el hecho que sus milagros dan seguridad de dar vida por la resurrección, junto con el poder de Dios y la necesidad de preservar los cuerpos de los seres humanos, puesto que el Logos se encarnó.[17] Entre los argumentos de Tertuliano dos son distintivos: la ascensión de Jesús en cuerpo humano y el hecho de que esté sentado a la diestra de Dios constituyen una promesa de la restauración completa de nuestros cuerpos; el juicio final, para ser completo y conclusivo, exigirá que los seres humanos sean juzgados en alma y cuerpo.[18] La defensa patrística de la resurrección escatológica fue necesaria y se contrastaba con la negación de los docetistas y los gnósticos.

---

[13] Ver Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 463, 466-72, 475-79; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 43-57; Brian E. Daley, S.J. (1940-), *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
[14] *Epístola a los Corintios* 24-25.
[15] *Sobre la resurrección de los muertos* 12-25.
[16] *Ad Autolycum* 1.4; 2.27.
[17] *Adversus Haereses* 4.5.2; 5.13.1; 5.12.6; 5.3.2; 5.14.1-2.
[18] *De resurrectione carnis* 51; 14.

Esta defensa fue de una sola resurrección de todos los seres humanos, no de dos o más resurrecciones distintas.[19]

En cambio, Orígenes propuso una nueva dirección para la doctrina de la resurrección del cuerpo. Buscando evitar tanto una explicación tosca de que el cuerpo resucitado tendría los mismos componentes y funciones como el cuerpo presente, como el espiritualismo descorporizado de los gnósticos y los maniqueos,[20] Orígenes presupuso que los cuerpos tienen una corporiedad que está constantemente en flujo y una forma (*eidos*) que no cambia. Esta forma es como la "razón seminal" de los estoicos y es lo que continuará del cuerpo presente en el cuerpo resucitado, no las partes materiales o físicas.[21] Orígenes se basó en la distinción paulina entre soma *psujikon* ("cuerpo físico") y *soma pneumatikon* ("cuerpo espiritual") (1 Cor. 15:44).[22] Siguiendo a Orígenes, Gregorio Niceno mantuvo que la "forma" del cuerpo "se conoce por el alma" y "nunca pierde su individualidad"; por eso en la resurrección el alma reunirá ciertos elementos físicos para el cuerpo espiritual. Este último no estará sujeto a "muerte, enfermedad, deformidad, [ni] diferencia de edad".[23] Para Cirilo de Jerusalén habrá una identidad entre el cuerpo físico y el cuerpo resucitado, pero este último será transformado.[24] Pero Jerónimo, después de cambiar su posición alrededor de 394, enfatizó "la identidad física del cuerpo resucitado con el cuerpo terrenal".[25] Agustín de Hipona también afirmó que la omnipotencia de Dios quitaría las imperfecciones del cuerpo resucitado en aquellos con deformaciones.[26] Interpretó que el "cuerpo espiritual" paulino significa que tal cuerpo es incorruptible[27] y que está "en perfecta sujeción al espíritu humano."[28]

B. ERA MEDIEVAL

Según Brian Hebblethwaite,

> aunque en el primer escolasticismo había algo de incertidumbre en cuanto a la naturaleza de carne o materia [del cuerpo resucitado], al llegar al tiempo de Tomás de Aquino se aceptaba que el mismo cuerpo de carne que había muerto sería resucitado (aun rearmado, si fuera necesario) y reunido con su alma. Pero a la vez sería transformado por Dios, llegando a ser incorruptible e inmortal...[29]

---

[19] Justino Mártir, *Dialogus cum Tryphone* 80-81; Ireneo, *Adversus haereses* 5.35.2.
[20] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 471; Orígenes, *Contra Celsum* 5.18-23.
[21] *De principiis* 2.10.3; *Contra Celsum*, 5.18-19; 7.32; 8.49.
[22] *De principiis* 2.2.2; 3.6.4, 6; *Contra Celsum* 3.41; 4.56-57; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 470-72; Daley, *The Hope of the Early Church*, pp. 51-55.
[23] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 477-78, basado en Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 27; ídem, *Sobre el alma y la resurrección*.
[24] Ibíd., pp. 476-77, basado en Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 18.2-3, 18-19.
[25] Ibíd., p. 476, basado en Jerónimo, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 33.
[26] *De Civitate Dei* 13.19; 22.20, 19,13; *Enchiridion* 85-87; Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 478.
[27] *De Civitate Dei* 22.21.
[28] Ibíd., 13.20; Daley, *The Hope of the Early Church*, pp. 143-44.
[29] *The Christian Hope*, pp. 64-65. Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 3.78-86. Para un tratamiento detallado y comparativo de las concepciones de Orígenes, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, ver Lynn Elvin Boliek, *The Resurrection of the Flesh: A Study of a Confessional Phrase* (Amsterdam: Drukkerij en Uitgeverij Jacob Van Campen; Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 40-82.

C. LAS ERAS DE LA REFORMA Y POSREFORMA

Como se ha notado,[30] Juan Calvino escribió en contra de la doctrina del adormecimiento del alma entre la muerte y la resurrección; subrayó que estaba despabilada y alerta. Al afirmar la resurrección escatológica también estaba defendiendo la inmortalidad del alma y la correspondencia entre los cuerpos presentes y resucitados.[31] En el Catecismo de Heidelberg (1563) la esperanza de una resurrección corporal futura pone de manifiesto en el creyente "el principio de gozo eterno",[32] y la Asamblea de Westminster (1647-48), manteniendo una resurrección general,[33] enseñó que "todos los muertos serán levantados con los mismos cuerpos, y no con otros, aunque con cualidades diferentes".[34] Juan Bunyan, basándose en 1 Corintios 15:35-44 y reconociendo que el cuerpo resucitado es "este Cuerpo y no otro", enfatizó las diferencias que hay entre la semilla y la planta y el carácter "más glorioso" del cuerpo resucitado.[35]

D. ERA MODERNA

No intentaremos delinear los argumentos en contra de la resurrección escatológica durante y después de la Ilustración. En cambio identificaremos los conceptos de ocho teólogos. F. D. E. Schleiermacher vaciló entre la idea de una "resurrección general simultánea" de todos los seres humanos y la idea de un cuerpo resucitado adquirido por cada ser humano al morir.[36] Harry Emerson Fosdick, enfatizando las grandes diferencias entre el pensamiento bíblico y el moderno, reemplazó "la persistencia de la personalidad a través de la muerte" por la resurrección corporal como una instancia de "experiencias duraderas y categorías cambiantes".[37] Para Karl Barth la resurrección escatológica no será tanto la entrada a la eternidad como el cumplimiento de esta vida. "La resurrección no significa la continuación de esta vida sino su cumplimiento... La esperanza cristiana no nos conduce fuera de esta vida; más bien significa quitar el velo a la verdad en la cual Dios contempla nuestra vida. Es la conquista de la muerte pero no un escaparse al Más Allá."[38]

Según Emil Brunner, "la resurrección de la carne" en el Credo Apóstolico y el "cuerpo espiritual" de 1 Corintios 15 se contradicen; Brunner optó por lo segundo.[39] "La resurrección del individuo en el Nuevo Testamento se entiende claramente como una inmortalidad personal", pero no "en el sentido

---

[30] Ver arriba, cap. 80, II, C, 3.
[31] *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559), 3.25, esp. 6-7.
[32] Preg. 57-58.
[33] *Catecismo Mayor*, preg. 87.
[34] *Confession of Faith*, 32:2, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:671.
[35] *The Resurrection of the Dead, and Eternall Judgement* (c. 1665), en *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, tomo 3, ed. J. Sears McGee (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 216-24, esp. 223.
[36] *The Christian Faith*, p. 712.
[37] *The Modern Use of the Bible*, pp. 97-102, esp. 98.
[38] *Dogmatics in Outline*, trad. G. T. Thomson (New York: Harper and Row, 1959; primero publ. 1949), p. 154; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, pp. 136-37.
[39] *Eternal Hope*, p. 149; *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, pp. 412-13.

platónico". Ocurrirá juntamente con "la *parousia*".[40] El "cuerpo espiritual" será "instrumento de servicio y de comunicación, tanto para el servicio a Dios como para el servicio a los muchos que son nuestros semejantes".[41] Edward Schillebeeckx enfatizó que toda expectativa de que persista la vida después de la muerte, aun la filosófica, tiene un fundamento básicamente religioso.[42] Wolfhart Pannenberg, al relacionar la resurrección general con otros eventos escatológicos, postuló la existencia de una "secuencia temporal" particular.[43]

Norman L. Geisler[44] y Murray J. Harris[45] recientemente han entablado una controversia en cuanto a la naturaleza del cuerpo resucitado (principalmente físico: Geisler; principalmente espiritual: Harris) y el equilibrio entre la continuidad (Geisler) y la discontinuidad (Harris) en la relación entre el cuerpo humano terrenal y el cuerpo resucitado.

IV. REINTERPRETACION CONTEMPORANEA

A. FUNDAMENTO

La esperanza cristiana en la resurrección escatológica debe estar claramente situada en cuanto a sus raíces o su fundamento. La esperanza cristiana frente a la resurrección no se basa en una idea filosófica griega de la inmortalidad innata del alma. Algunos cristianos han sostenido que la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo deben afirmarse en conjunto, mientras que otros han considerado que las dos se excluyen mutuamente. De hecho, la resurrección del cuerpo no se deriva históricamente de la tradición filosófica griega ni se originó conceptualmente en ella.

La esperanza cristiana en la resurrección escatológica tampoco se basa en el concepto hindú de la transmigración y la reencarnación de las almas, según la cual los seres humanos pueden haber tenido existencias previas tanto animales como humanas. La doctrina cristiana no reconoce la preexistencia en el mundo de ningún alma humana; el ser humano no tiene derecho a suponer que será reencarnado en un futuro como ser humano o como animal. Tal punto de vista repetitivo se contradice con la fe bíblica, orientada al tiempo y a la historia.

Antes bien, la esperanza cristiana en la resurrección escatológica tiene sus raíces en el concepto hebreo veterotestamentario que esperaba una resurrección corporal tanto de justos como de injustos,[46] que durante la era intertestamentaria llegó a implantarse firmemente en las doctrinas de quienes llegaron a conocerse como fariseos.

[40] *Eternal Hope*, pp. 148, 149; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, p. 143.
[41] *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, p. 413.
[42] *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, trad. John Bowden (New York: Seabury Press, 1980; orig. en holandés 1977), pp. 797-801.
[43] "Future and Unity", en Ewert H. Cousins, ed., *Hope and the Future of Man* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), pp. 71-73; Hebblethwaite, *The Christian Hope*, p. 188.
[44] *The Battle for the Resurrection* (Nashville: Thomas Nelson, 1989); ídem, *In Defense of the Resurrection* (Lynchburg, Va.: Quest Publications, 1991).
[45] *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament;* ídem, *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament: Including a Response to Norman L. Geisler* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
[46] Ver arriba, I.

La esperanza cristiana en la resurrección escatológica se funda sobre la resurrección de Jesucristo y está conectada inseparablemente con ella, como aclaró el apóstol Pablo en 1 Corintios 15:12-18. Según Pablo, socavar la resurrección escatológica significaría socavar la resurrección de Jesús mismo. Formulado positivamente: nuestra resurrección está fundada en la resurrección de Cristo.

B. SIGNIFICADO

¿Qué entienden y afirman actualmente los cristianos con respecto a la resurrección escatológica? Ofreceremos una respuesta quíntuple.[47]

1. *Más que la resucitación de cadáveres*

La resurrección escatológica será algo más que la resucitación de cadáveres humanos, y más que revivificar a un difunto o simplemente devolverle la vida al presente cuerpo físico. Esto puede parecer oponerse a las tres instancias en las que Jesús le devolvió la vida a alguien, es decir a las resucitaciones registradas en los Evangelios.[48] No hay nada en el Nuevo Testamento que indique que estas personas no hayan muerto posteriormente, mientras que la resurrección de Jesús significó que ya no moriría más (Rom. 6:9). Así es que la resurrección escatológica, como la resurrección de Jesús, ha de conllevar la destrucción de la muerte.

2. *Un plano diferente del ser y del vivir*

La resurrección escatológica involucrará un plano del ser y del vivir claramente diferente a la existencia humana presente con sus limitaciones corporales y sus relaciones humanas. En su cuerpo resucitado Jesús pudo pasar a través de puertas cerradas (Juan 20:19). En su enseñanza (Mar. 12:25 y par.) había afirmado que las relaciones matrimoniales no caracterizarían el estado celestial. De modo que la vida en el cuerpo resucitado será marcadamente distinta a la vida en el presente cuerpo físico.

3. *La resurrección del cuerpo, no una existencia continua sin cuerpo*

La resurrección escatológica consistirá en el surgir de un cuerpo levantado de la muerte antes que en una existencia continua sin cuerpo. En el Nuevo Testamento se la describe como de una salida (*ekporeusontai*) de los que esta-

[47] Recientes estudios sobre la naturaleza de la resurrección del cuerpo son incluidos por Boliek, *The Resurrection of the Flesh;* Murdoch E. Dahl (1914-), *The Resurrection of the Body: A Study of 1 Corinthians 15*, Studies in Biblical Theology, núm. 36 (London: SCM Press; Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1962); y J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body: A Study of the Biblical Data* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964).
[48] Ver arriba, II, A.

ban "en los sepulcros" (Juan 5:28, 29) y de un resucitar en "el día final" (Juan 6:39, 40, 44, 54). Pablo no vaciló en decir que el estado resucitado involucraría al "cuerpo" (*soma*) (1 Cor. 15:35, 37, 38, 40, 44).

4. Redención completa del cuerpo

La resurrección escatológica ha de efectuar una redención completa o un rescate del cuerpo humano (Rom. 8:23; Ef. 1:14; 4:30). Jesús vino para liberar a los seres humanos del "temor de la muerte" (Heb. 2:14, 15). La resurrección final es "la liberación de toda la personalidad del dominio de la muerte".[49]

5. Un cuerpo diferente

La resurrección escatológica involucrará a un cuerpo, pero a uno diferente al actual. En 1 Corintios 15:44, 46 Pablo hace una clara distinción entre el "cuerpo físico" o el "cuerpo natural" (*soma psujikon*) y el "cuerpo espiritual" (*soma pneumatikon*). El primero es el cuerpo humano actual, adaptado para las necesidades de la *psuje*, o la vida animada presente. El segundo será el cuerpo resucitado. Algunos intérpretes han ignorado el término "espiritual", y otros han ignorado el vocablo "cuerpo". Lo primero ha llevado a una carnalidad crasa en la resurrección, y lo segundo ha llevado a una inmortalidad sin cuerpo. Algunos, empezando tan temprano como Agustín de Hipona,[50] han pensado que el "cuerpo espiritual" significa un cuerpo perfectamente adaptado a las necesidades del espíritu humano. Otros, tales como William Milligan[51] y George E. Ladd,[52] han entendido el "cuerpo espiritual" como un cuerpo adaptado al Espíritu Santo. Para remarcar la diferencia entre los dos cuerpos, Pablo empleó la analogía del grano de trigo y la planta madura (1 Cor. 15:37-38) y señaló que los cuerpos humanos difieren de los mamíferos, las aves y los peces, mientras que el sol, la luna y las estrellas se diferencian de los cuerpos terrenales (1 Cor. 15:39-41). Por otra parte, Pablo contrastó lo "corruptible" (*ftharton*) y lo "mortal" (*theton*) con lo "incorruptible" (*aftharsian*) y la "inmortalidad" (*athanasian*) (1 Cor. 15:53, 54), así como "la casa terrenal" (*he epigeios hemon oikia tou skenous*) con "una casa no hecha de manos, eterna en los cielos" (*oikian acheiropoieton aionion en tois ouranois*) (2 Cor. 5:1).

C. EL TIEMPO

¿Es correcto hablar de los aspectos temporales de algo que ha de ocurrir en la eternidad? Este interrogante es parte de una pregunta mayor, es decir: ¿Podemos tratar de manera significativa la secuencia de los eventos escatológicos? Tales preguntas parecerían ponerle fin a cualquier indagación en cuanto al tiempo o los tiempos de la resurrección escatológica; sin embargo,

49 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 335.
50 *Enchiridion* 91; *De Civitate Dei* 13.20. Referencia debida a Danny E. Howe.
51 *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, pp. 15-19.
52 *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God*, p. 75.

igualmente se han emprendido tales investigaciones acerca del tiempo o de los tiempos. De hecho, las diferentes respuestas han ocasionado algún grado de controversia dentro de la doctrina de las últimas cosas.

Han existido tres principales puntos de vista en cuanto al tiempo o los tiempos de la resurrección escatológica.

1. La enseñanza premilenarista acerca de dos o más resurrecciones escatológicas

a. Definiciones

Durante la era moderna, lo que luego[53] se esbozará bajo el nombre de premilenarismo histórico normalmente ha enseñado que habrá dos resurrecciones escatólogicas: una resurrección de los santos que han muerto en el momento de la segunda venida de Jesucristo, previamente al milenio, y una resurrección de los injustos al final del milenio. Algunos pensadores[54] pertenecientes al dispensacionalismo o al premilenarismo pretribulacionista[55] han enseñado que habrá tres o cuatro o aun cinco resurrecciones escatólogicas. Estas incluirían: (1) la primera resurrección de los santos ya difuntos inmediatamente después del "rapto" de los santos; (2) la resurrección de los santos del Antiguo Testamento; (3) la resurrección de los santos martirizados durante el período de tribulación hacia el fin de ese período; (4) la resurrección de los que se han convertido a Cristo durante el milenio cuando finalice el mismo; y (5) la resurrección de los injustos al final del milenio.

b. Textos bíblicos citados en apoyo de tal postura

Varios pasajes bíblicos han sido propuestos para apoyar este punto de vista múltiple. Uno es Daniel 12:2b: "unos para vida eterna y otros para vergüenza y eterno horror". Se interpreta de manera que se trata tanto de una distinción temporal como de una separación en dos grupos de quienes resucitan.[56] Un segundo texto utilizado es Lucas 14:14b, según el cual Jesús, en casa de un fariseo prominente, hablando de invitar a los pobres y los discapacitados, le declaró a su anfitrión: "te será recompensado en la resurrección de los justos" (*en te anastasei ton dikaion*). Se toma la falta de referencia a la resurrección de los injustos como indicación de que ellos resucitarán en otra ocasión. Se cita 1 Tesalonicenses 4:16c, texto que se refiere a la segunda venida:

53 Ver más adelante, cap. 84, II, B, 1.
54 Eugene Schuyler English (1899-), *A Companion to The New Scofield Reference Bible* (New York: Oxford University Press, 1972) no confirió un tratamiento especial a esta cuestión y mencionó (pp. 114-15) sólo la resurrección de los creyentes y la resurreción de aquellos que "hicieron el mal".
55 Ver más adelante, cap. 84, III, B, 4.
56 A. C. Gaebelein, *The Prophet Daniel: A Key to the Visions and Prophecies of the Book of Daniel* (New York: Our Hope, 1911), p. 200, interpretó Daniel 12:2 como "una figura del avivamiento nacional de Israel en aquella época" más que como "una resurrección corporal", no fuera cosa que se tomara como base para una sola resurrección general. Ver la discusión crítica de la interpretación pretribulacional de este texto en Alexander Reese, *The Approching Advent of Christ* (Grand Rapids: Grand Rapids International Publications, 1975; primero publ. en 1937), pp. 41-48.

"los muertos en Cristo resucitarán primero" (*prooton*). Enfatizando "primero", se deduce que Pablo, al referirse a la resurrección de los justos, o a la "primera resurrección", la distingue de una posterior resurrección de los injustos. Sin embargo, el contexto (vv. 15-17) indica claramente que "primero" hace referencia al hecho de que los cristianos difuntos, antes de los cristianos en vida, serán "arrebatados juntamente con ellos en las nubes, para el encuentro con el Señor en el aire" (v. 17a). El término "preceder" (v. 15) da fuerza a esta interpretación. Las palabras de Pablo en Filipenses 3:11 también han sido citadas en apoyo de la idea de dos resurrecciones escatológicas: "y de alguna manera, me encontraré en la resurrección de los muertos (*ek nekron*)". La preposición *ek* se interpreta en el sentido de "afuera" o "aparte de los otros muertos [injustos]". No obstante, es una expresión común en declaraciones acerca de la resurrección; "la resurrección de los muertos" no significa, en un sentido restringido, la de "los muertos injustos". Han sido citadas asimismo las palabras de Pablo al gobernador Félix en Hechos 24:15: "Tengo esperanza en Dios, la cual ellos mismos abrigan, de que ha de haber resurrección de los justos y de los injustos (*dikaion te kai adidon*)." Aquí se ha subrayado que tanto los "justos" como los "injustos" son mencionados, como si se dieran a entender dos momentos distintos. Sin embargo, de hecho "resurrección" (*anastasin*) está en singular y *te kai* puede significar "tanto uno como el otro".[57] El *locus classicus* de esta postura es Apocalipsis 20:5, 6: "Pero los demás muertos [además de los identificados en el v. 4] no volvieron a vivir, sino hasta que se cumplieran los mil años. Esta es la primera resurrección. ¡Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección!... y reinarán con él por los mil años". Se sostiene que el término "primera resurrección" da a entender que existe necesariamente una segunda o aun varias resurrecciones escatológicas somáticas en distintos momentos.

c. Defensores de esta concepción

Es limitado el apoyo patrístico a la idea de dos o más resurrecciones escatológicas separadas. Ireneo hizo referencia a la "resurrección de los justos" después de la llegada del Anticristo y antes del reino milenario y a "la resurrección general y el juicio", que relacionó con Apocalipsis 20:11-14.[58] Tertuliano escribió que el milenio ocurriría "después de la resurrección" y luego afirmó que el milenio sería el "período" durante el cual "se completa la resurrección de los santos", pero no mencionó la resurrección de los injustos.[59] Metodio (?-311)[60] ha sido mencionado[61] como un posible defensor de la idea de dos resurrecciones distintas, pero la evidencia es dudosa.

57 Joseph Henry Thayer (1828-1901), *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1886), sobre *te*.
58 *Adversus haereses* 5.35.1-2.
59 *Adversus Marcionem* 3.25. Tertuliano, *De resurrectione carnis* 22, también refutó —por considerarla herética— la concepción de que la resurrección ocurre en la muerte.
60 *Symposion* 9.3.
61 Diedrich Hinrich Kromminga (1879-1947), *The Millenium in the Church: Studies in the History of Christian Chiliasm* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), pp. 69-71.

La *Biblia de Referencia de Scofield* en su edición de 1917 comenta acerca de Apocalipsis 20:5: "La 'resurrección de los justos' se menciona en Lucas 14:13, 14, y la resurrección de 'vida' se distingue de la 'resurrección de condenación' en Juan 5:29. Aquí aprendemos por primera vez qué intervalo de tiempo separa a estas dos resurrecciones."[62] Lewis Sperry Chafer, a pesar de que fue mucho más explícito en cuanto a los juicios múltiples que en cuanto a las resurrecciones múltiples, de hecho enseñó que hay dos resurrecciones distintas, la de los "creyentes" y la de los "incrédulos", aunque puso hincapié sobre la primera.[63] Henry C. Thiessen rechazó una "resurrección general" y fundamentándose en Daniel 12:2; Juan 5:28, 29; Hechos 24:15; Filipenses 3:11; Hebreos 11:35; y Apocalipsis 20:4-6, concluyó

> que la primera resurrección tendrá lugar cuando Cristo venga en el aire. Se afirma con claridad en 1 Tesalonienses 4:16 y 1 Corintios 15:23, y Apocalipsis 20:4-6 no lo contradice. Sin duda, todos los que se salvaron en los tiempos del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento hasta el presente serán levantados. Los que sean matados durante la Tribulación, aparentemente serán levantados en el momento en que Cristo venga a la tierra (Apoc. 20:4). Así será completada la primera resurrección. La segunda resurrección tendrá lugar mil años después (Apoc. 20:5, 11-13).[64]

J. Oliver Buswell, h., sostuvo que en Juan 5:28, 29 la falta de simultaneidad de las resurrecciones es indicada por la repetición de la palabra "resurrección" (*anastasin*); adujo además que hay tres, no dos, "órdenes" o "rangos" o "clases" (*tagma*) en 1 Corintios 15:23, y que la mayoría de los exegetas han interpretado literalmente "la primera resurrección" (Apoc. 20:5, 6).[65]

Sin embargo, J. Dwight Pentecost[66] y John F. Walvoord[67] se desviaron de la enseñanza de los primeros dispensacionalistas[68] al desplazar la resurrección de los "santos del Antiguo Testamento" o del "Israel justo" del momento del presunto rapto de la iglesia al momento en que Cristo venga a establecer su reino milenario, es decir, de manera que ocurra simultáneamente con la resurrección de los mártires de la Gran Tribulación.

2. *La enseñanza de que la resurrección ocurre o comienza a ocurrir en el momento de la muerte*

a. Definición

Durante la era moderna algunos pensadores cristianos han sugerido o adoptado el punto de vista según el cual la adquisición de un cuerpo resucitado o bien la resurrección misma tomará lugar inmediatamente después de

62 (Ed. reimpr.; New York, Oxford University Press, 1967).
63 *Systematic Theology*, 4:375-76, 349-412.
64 *Introductory Lectures in Systematic Theology*, pp. 493-95, esp. 495.
65 *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2:329, 335-37, 494.
66 *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1958), pp. 395-411, esp. 407-11.
67 *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1959), pp. 278-84.
68 John Nelson Darby (1800-82), William Kelly (1821-1906), A. C. Gaebelein y C. I. Scofield.

la muerte, por lo menos para los creyentes. Uno de los factores que han contribuido a la aceptación de este concepto ha sido la adopción por parte de muchos de la idea de que el apóstol Pablo cambió su concepto de la resurrección escatológica. En el momento de escribir 1 Corintios, la habría conectado con la segunda venida de Cristo (15:23), mientras que al escribir 2 Corintios, habría mantenido que los creyentes serían "sobrevestidos" después de la muerte (5:1-4).[69]

b. Textos bíblicos citados en apoyo de tal postura

Marcos 12:18-27 y par. han sido interpretados como dando a entender que los patriarcas ya han recibido el beneficio de la resurrección. Esta perspectiva considera que la promisa de Jesús al ladrón arrepentido a los efectos de que estaría "hoy" con él "en el Paraíso" (Luc. 23:43b) significa que tendría un cuerpo resucitado. Las alusiones a la venida de Jesús "con todos sus santos" (1 Tes. 3:13) o a "los que han dormido" (1 Tes. 4:14) no hacen referencia a salir de las tumba; los que duermen en Cristo viven "juntamente con él" (*hama syn auto zesomen*) (1 Tes. 5:10). Filipenses 1:21-24, con su énfasis en la muerte como partir (v. 23) y estar con Cristo, se interpreta de modo que para los creyentes no habrá una interrupción en la comunión con Cristo. El *locus classicus* para este punto de vista es 2 Corintios 5:1-5, interpretado de manera que las palabras de Pablo, quien se estremecía de encontrarse desnudo, garantizan que en el estado posmortal será corporal.

c. Defensores de esta concepción

Thomas Polhill Stafford (1866-1942) relacionó el hecho de recibir un cuerpo espiritual al morir con el rechazo de un estado intermedio: "¿Ha estado Pablo durante casi mil novecientos años en una situación de la cual se estremecía?" "La doctrina del estado intermedio", insistió, "aparentemente es una ficción teológica" y "una triste doctrina que podemos rechazar de buena gana".[70] Fred Townley Lord (1893-1962), influenciado por la interpretación de R. H. Charles de 2 Corintios 5:1, 2, también afirmó que la posesión actual de "vida eterna" expuesta en el Evangelio de Juan elimina cualquier estado intermedio "como preludio a un despertar espectacular a la gloria de la resurrección".[71] W. T. Conner pasó de colocar a la resurrección escatológica en el momento de la segunda venida de Cristo[72] a preferir la idea de tomar "posesión" del "cuerpo de resurrección cuando muere". Advirtió contra el concepto del adormecimiento del alma, pues consideraba que podía llevar al

69 Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*, pp. 98, 255, enumeró 43 estudiosos que durante la época moderna han hallado "un cambio de perspectiva en 2 Corintios 5:1-10 en el sentido de que Pablo allí ve la muerte como el momento en que el cuerpo espiritual será adquirido". Explicó asimismo (pp. 100-01, 255-56) diez "intentos" académicos diferentes de reconciliar "la resurrección en el momento de la *parousia*" y "la resurrección en el momento de la muerte".
70 *A Study of Christian Doctrines*, pp. 600-06.
71 *Conquest of Death: A Christian Interpretation of Immortality* (London: SCM Press, 1940), pp. 121-23.
72 *A System of Christian Doctrine* (1924), pp. 540-42.

aniquilacionismo. Asimismo aconsejó no considerar el cuerpo resucitado como algo absolutamente parecido al cuerpo presente. Sugirió que el concepto de un estado intermedio "ofrece poco consuelo con respecto a nuestros amigos cristianos que mueren". "¿Podrá ser que reciban sus cuerpos de la resurrección cuando mueran y que 'resuciten de los muertos' cuando vuelvan con el Señor en estos cuerpos?"[73] Según Frank Stagg, "la mejor interpretación del Nuevo Testamento no es considerar que enseñe un 'estado intermedio'; el 'cuerpo espiritual' consituiría un reemplazo inmediato del "cuerpo natural' ". "Al morir, el cristiano pasa a estar inmediatamente con el Señor corporalmente, y a la vez aguardamos la resurrección en el momento de su *parousia*. Ambas cosas pueden ser verdad a la vez, si los que están con el Señor han trascendido el tiempo juntamente con él."[74] Michael Schmaus (1897-1993), escribiendo después del Concilio Vaticano II, apoyaba la idea de la resurrección individual y el juicio individual inmediatamente después de la muerte.[75] F. F. Bruce interpretó 2 Corintios 5:1-10 en el sentido de que cada creyente recibirá al morir su cuerpo resucitado, no "una túnica provisoria".[76] Rechazando cualquier resurrección general, Russell F. Aldwinckle optó por el concepto de que cada creyente al morir entra en "el nuevo modo encarnado de existencia en Cristo".[77] Las consideraciones témporo-espaciales llevaron a Stephen H. Travis a concluir que en el momento de la muerte el cristiano "recibe su cuerpo resucitado" de modo tal que desde "su perspectiva no hay una brecha entre su muerte y la vuelta de Cristo y la resurrección de todo el pueblo de Dios", mientras que para los que siguen "en la temporalidad terrenal, existe un intervalo".[78] La aceptación de la resurrección en el momento de la muerte por parte de Brian Hebblethwaite parece incluir tanto a creyentes como a incrédulos, porque anticipa que los últimos tendrán oportunidad de "arrepentirse, crecer y cambiar, y madurar" antes de "la consumación final de todas las cosas".[79]

3. La enseñanza histórica de una resurrección general de todos los muertos, justos e injustos, en el momento de la segunda venida de Jesucristo

a. Definición

La doctrina de una resurrección general "en el día final" tiene una larga historia. Fue enseñada específicamente o dada a entender en numerosos credos cristianos y confesiones de fe. Ha sido acogida por católicos romanos, ortodoxos orientales y protestantes. Considera a la resurrección escatológica como llevando directamente al juicio escatológico.

73 *El Evangelio de la Redención* (1945), pp. 335-43.
74 *New Testament Theology*, pp. 322, 330.
75 *Katholische Dogmatik*, 5 tomos (Munich: Max Hueber Verlag, 1956 63), vol. 4/2, pp. 432-36. Referencia debida a Robert C. Stine.
76 "Paul on Immortality", *Scottish Journal of Theology* 24 (November 1971): 467-71. Referencia debida a Bert B. Dominy.
77 *Death in the Secular City: A Study of the Notion of Life after Death in Contemporary Theology and Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1972), pp. 144.
78 *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 174-75.
79 *The Christian Hope*, pp. 212-13, 218-20.

b. Textos bíblicos citados en apoyo de tal postura

Se cita Juan 5:28, 29 en apoyo de una resurrección simultánea de los justos y los injustos: "Porque vendrá la hora (*hora*) cuando todos (*pantes*) los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán, los que hicieron el bien para la resurrección de vida, pero los que practicaron el mal para la resurrección de condenación." Lo mismo puede decirse de las alusiones a la resurrección "en el día final" (Juan 6:39c, 40c, 44b, 54b). Según esta interpretación, en el pasaje de 1 Corintios 15:23, 24 Pablo solamente está pensando en dos resurrecciones: la de Jesús mismo y la resurrección escatológica de los cristianos fallecidos; "el fin" (*telos*) se conecta con esa resurrección escatológica. De repente, "a la trompeta final... los muertos serán resucitados sin corrupción" (1 Cor. 15:52). El error inquietante de Himeneo y Fileto, personas dadas a "vanas palabrerías" cuya enseñanza es como la "gangrena", fue "que la resurrección ya ha ocurrido" (*anastasin ede gegonenai*) (2 Tim. 2:16-18).

c. Defensores de esta concepción

Justino Mártir se refirió a una resurrección general ("de todos los hombres") después del milenio, además de haberse referido a la resurrección antes del milenio.[80] Las formas latinas del Credo Apóstolico normalmente incluyen las palabras *carnis resurrectionem* ("resurrección de la carne") y a veces las palabras *huius carnis resurrectionem* ("resurrección de esta carne"), pero no parecen trazar una distinción entre la resurrección de los justos y de los injustos.[81]

La Confesión de Augsburgo enseñaba que en el día final Cristo "levantará a todos los muertos" (*mortuos omnes resucitabit*).[82] En la tradición reformada, las confesiones escocesas (1560),[83] belga (1561),[84] irlandesa (1615)[85] y la confesión de Westminster (1647)[86] afirmaron la resurrección general. Lo mismo puede decirse de las confesiones menonitas,[87] de las primeras confesiones bautistas[88] y del catecismo ortodoxo ruso.[89] Los teólogos decimonónicos presbiterianos, bautistas y metodistas en América del Norte coincidieron con

80 *Dialogus cum Tryphone* 80, 81.
81 Schaff, *Creeds of Christendom,* 2:45-51.
82 Art. 17, en Schaff, *Creeds of Christendom,* 3:17.
83 Art. 25, en ibíd., 3:477.
84 Art. 37, en ibíd., 3:434.
85 Art. 103, en ibíd., 3:544.
86 Art. 32, secc. 2, 3, en ibíd., 3:671.
87 *Waterland Confession* (1590), art. 40, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 65-66.
88 Short Confession of Faith (1610), art. 38; "A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam" (1611), arts. 26-27; "Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion" (1612-14), art. 91; Somerset Confession (1656), arts. 39-40; Standard Confession of General Baptists (1660), art. 20; Second London Confession of Particular Baptists (1677), art. 31, secciones 2-3; Orthodox Creed of General Baptists (1678), art. 49; New Hampshire Baptist Confession (1833), art. 18; A Treatise on the Faith of the Free Will Baptists (1834), art. 21; en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 112-13, 123, 141, 214, 231, 294, 333-34, 367, 376.
89 The Longer Cathechism of the Orthodox, Catholic, Eastern Church (1839), preg. 369, en Schaff, *Creeds of Christendom,* 2:503.

la enseñanza de la resurrección general. Según John L. Dagg, aunque algunos textos bíblicos hacen referencia solamente a la resurrección de "los justos", "otros pasajes enseñan que será universal".[90] Para Charles Hodge la doctrina "no es, entre cristianos, un asunto dudoso", sino más bien se basa en la "representación uniforme de la Escritura".[91] Tanto J. M. Pendleton[92] como James P. Boyce[93] consideraron que la resurrección general estaría acompañada por la segunda venida de Cristo y que ocurriría antes del juicio general. Alvah Hovey encontró que no hubo "una sola declaración inequívoca [Nuevo Testamento] de que los santos después de la resurrección habitaran la tierra en sus cuerpos glorificados y tomaran parte en la comunicación del evangelio a la humanidad".[94] John Miley refutó específicamente la enseñanza de las dos resurrecciones escatológicas.[95] H. C. Sheldon consideró directamente la posibilidad de que 2 Corintios 5:1-5 apoyara el concepto de que "se recibe el cuerpo resucitado al morir" pero concluyó que las "declaraciones más específicas muestran que el Apóstol [Pablo] pensó en la resurrección como una crisis futura para los seres humanos en su conjunto."[96] A. H. Strong relacionó la resurrección general con la segunda venida.[97] Ambas declaraciones de fe y mensaje bautistas (1925, 1963) adoptadas por la Convención Bautista del Sur,[98] así como también Herschel H. Hobbs[99] han afirmado una resurrección general. No parecen convincentes los argumentos en contra de una resurrección general.

D. RESURRECCION Y GLORIFICACION

Cuando en el Nuevo Testamento se dice acerca de Jesús que "aún no había sido glorificado" (Juan 7:39), cabe suponer que es en el sentido de que no había resucitado todavía. El Dios de los patriarcas "ha glorificado a su Siervo Jesús" (Hech. 3:13) al resucitarlo de los muertos (3:15). El apóstol Pablo declaró que el cuerpo de los creyentes "se siembra en deshonra; se resucita con gloria" (1 Cor. 15:43a). Tales declaraciones sugieren una relación estrecha entre la resurrección y la glorificación.

Como parte de la doctrina de Dios hemos considerado la gloria de Dios como un atributo suyo.[100] En ambos Testamentos se amonesta al pueblo de Dios a dar gloria a Dios (Lev. 10:3; Isa. 66:5; Mat. 15:31; Rom. 15:6; Apoc. 5:12). Jesús le pidió al Padre que lo glorificara con su gloria preexistente (Juan 17:5). Ahora debemos prestar atención específica a la glorificación de los cristianos.

90 *A Manual of Theology,* p. 346.
91 *Systematic Theology,* 3:792, 837-44.
92 *Christian Doctrines: A Compendium of Theology,* pp. 380-83.
93 *Abstract of Systematic Theology,* pp. 454-61.
94 *Manual of Christian Theology* (1900), pp. 435, 437.
95 *Systematic Theology,* 2:455-57.
96 *System of Christian Doctrine,* pp. 559-66.
97 *Systematic Theology,* p. 1015.
98 1925, art. 16, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* p. 395; 1963, art. 10, en ibíd., ed. 1969, p. 397.
99 *Fundamentals of Our Faith,* p. 157.
100 Ver Tomo I, cap. 16, VI.

1. Nuevo Testamento

El verbo básico es *doxazein*, "glorificar", y el sustantivo es *doxa*, "gloria". Los textos acerca de la glorificación se encuentran en las epístolas. Según Pablo, los creyentes han de andar "como es digno de Dios, que os llama a su propio reino y gloria" (1 Tes. 2:12b). "Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados" (Rom. 8:17). Ciertamente "a los que justificó, a éstos también glorificó" (Rom. 8:30c). Además, "todos nosotros, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transfomados de gloria en gloria (*apo doxes eis doxan*) en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" (2 Cor. 3:18). "Porque nuestra momentánea y leve tribulación produce para nosotros un eterno peso de gloria más que incomparable (*aionion baros doxes*)" (2 Cor. 4:17).

Pedro se describe a sí mismo no sólo como un "testigo de los sufrimientos de Cristo" sino también como un "participante de la gloria que ha de ser revelada" (1 Ped. 5:1b). De hecho, "al aparecer el Príncipe de los pastores, recibiréis la inmarchitable corona de gloria" (*tes doxes stephanon*) (1 Ped. 5:4). Según la epístola a los Hebreos, "le convenía a Dios... perfeccionar al Autor de la salvación de ellos, por medio de los padecimientos, para conducir a muchos hijos a la gloria" (*eis doxan*) (2:10).

Todos los textos parecen entender la glorificación como algo escatológico.

2. Historia de la doctrina cristiana

Las confesiones de fe de la Reforma y Posreforma tienden a ser poco específicas en cuanto a la glorificación. Según la Confesión Escocesa (1560) los creyentes que perseveren hasta el fin serán glorificados cuando Cristo aparezca para el juicio, y reinarán para siempre con él en un cuerpo glorificado como el suyo.[101] La Confesión verdadera ("A True Confession", 1596) afirma que en su *parousia* Cristo unirá "a los creyentes consigo mismo a la gloria eterna", entregará el reino al Padre, y hará que su propia gloria sea "plena y perfecta... en todos sus miembros".[102] Esto último aparece también en la Primera Confesión Londinense de los Bautistas Particulares (1644).[103] Según el Catecismo Menor de Westminster (1647), "las almas de los creyentes... pasarán inmediatamente a la gloria", y en la resurrección sus cuerpos serán "levantados en gloria".[104] Según los primitivos bautistas generales ingleses, los que "siguen firmes hasta el fin de sus vidas... tendrán... una corona de gloria eterna en la vida venidera".[105] Para los primitivos bautistas particulares

101 Art. 25, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:478.
102 Art. 16, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 87.
103 Art. 20, en ibíd., p. 162.
104 Preg. 37, 38, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:684.
105 "The Faith and Practice of Thirty Congregations" (1651), art. 43, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 181.

ingleses, la glorificación y la conformidad a Cristo estaban unidos a la elección de Dios de los elegidos "antes de la fundación del mundo".[106]

Ni la Segunda Confesión Londinenses de los Bautistas Particulares (1677), ni la Confesión Bautista de New Hampshire (1833; agregados en 1853), ni la Declaración de la Fe y el Mensaje Bautistas de la Convención Bautista de Sur de los Estados Unidos de 1925 incluían un artículo acerca de la glorificación. Charles Hodge, James P. Boyce, A. H. Strong, E. Y. Mullins, W. T. Conner, Louis Berkhof, James O. Buswell y Dale Moody no trataron el tema específicamente. Bernard L. Ramm escribió un tratado sobre el tema en 1963.[107]

Es, por lo tanto, sorprendente encontrar en la Declaración de la Fe y el Mensaje Bautistas de la Convención Bautista del Sur de 1963 una declaración específica acerca de la glorificación como parte de una afirmación tripartita acerca de la "salvación", a saber, la "regeneración", la "santificación" y la "glorificación". Se define la glorificación como "la culminación de la salvación" y "el estado final, bendito y permanente de los redimidos".[108] En una discusión extensa del tema, Millard Erickson ha concluido que la glorificación es el "punto" en el que se "superponen" la soteriología y la escatología. Consideró que se aplica a la "escatología individual y colectiva". Interpretó la glorificación como "una vindicación plena y final del creyente", "una perfección moral y espiritual del individuo" a través de "la remoción de la tentación". Para el creyente significará alcanzar "la plenitud de conocimiento", ser levantado en un cuerpo resucitado, y experimentar la transformación del entorno humano, es decir, del orden creado.[109]

3. Conclusión sistemática

La doctrina de la glorificación es la enseñanza de que los creyentes, o cristianos, compartirán escatológicamente la gloria de Dios, especialmente por medio de la transformación, tanto corporal como espiritual.

E. LA RESURRECCION, LA INMORTALIDAD Y LA VIDA ETERNA

1. La inmortalidad

El Nuevo Testamento griego emplea dos sustantivos que suelen traducirse como "inmortalidad". Uno de ellos, *athanasia*, significa "inmortal". Se usa dos veces en 1 Corintios 15:53, 54 con referencia a cómo lo mortal se viste de la "inmortalidad", y aparece en 1 Timoteo 6:16 en la declaración de que Dios es "el único que tiene inmortalidad". Anthony Hoekema mantuvo que se trata

106 Somerset Confession (1656), arts. 9, 23, en ibíd., pp. 205, 209.
107 *Them He Glorified: A Systematic Study of the Doctrine of Glorification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963). Ramm explicó la gloria de Dios según los dos Testamentos, la gloria de Jesucristo, la glorificación del alma (perfección), la glorificación del cuerpo (resurrección) y la glorificación en relación con la Nueva Jerusalén.
108 Art. 4, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (ed. 1969), p. 395.
109 *Christian Theology*, pp. 997-1002.

de una inmortalidad *"originaria,* distinta de la inmortalidad *dotada"*.[110] El otro término, *aftharsia,* que significa "incorrupción" o "lo imperecedero", se usa siete veces: cuatro veces con referencia a la "incorrupción" del cuerpo resucitado (1 Cor. 15:42, 50b, 53, 54), una vez en el contexto de quienes buscan la "inmortalidad" (Rom. 2:7), una vez en cuanto a que Cristo ha traído "la vida y la inmortalidad por medio del evangelio" (2 Tim. 1:10b), y una vez en relación con la perpetuidad de la gracia (Ef. 6:24). El adjetivo relacionado, *afthartos,* que significa "imperecedero" o "incorruptible", se usa siete veces.[111]

Según Hoekema, la Biblia nunca usa las palabras *la inmortalidad del alma* [humana], no *enseña la existencia continua del alma en función de una indestructibilidad inherente,* hace de la resurrección del cuerpo su *mensaje central... acerca del futuro del hombre* y recalca que el *summum bonum* es *la vida en comunión con Dios.*[112] Murray Harris ha aseverado que en el Nuevo Testamento la "inmortalidad denota el ser inmune a la descomposición y la muerte, lo que resulta de tener o compartir la vida eterna divina". Dios es inherente y singularmente inmortal *como la fuente eterna de vida.* Por consiguiente, "el hombre puede ser inmortal sólo derivadamente".[113]

¿Cómo y cuándo alcanzan los seres humanos la inmortalidad? En primer lugar, tenemos que preguntar si los seres humanos fueron creados inmortales. Algunos, confiando en conclusiones científicas modernas, contestarían negativamente basados en el hecho de que "en ningún momento dejó de operar la muerte en parte alguna de la creación". Otros concluyen, basados en Génesis 2:17, que los humanos fueron creados naturalmente inmortales pero que al pecar perdieron la inmortalidad. Una tercera opción, sostenida por Harris, es que los humanos fueron creados "inmortables", es decir, capaces de ser inmortales o mortales, dependiendo de su obediencia a Dios.[114]

Si como seres humanos carecemos de una inmortalidad innata, ¿cómo alcanzaremos la inmortalidad? Por medio de Jesucristo y de la fe en él (Rom. 2:7, 8). Pero ¿cuándo se recibirá tal inmortalidad? Algunos, citando 2 Timoteo 1:10,[115] han concluido que llegó con la muerte y resurrección de Jesús. Otros, tomando nota de la simiente "incorruptible" de 1 Pedro 1:23, han mantenido que la inmortalidad es entregada a cada creyente en el momento de su regeneración".[116] Una tercera conclusión, basada en 2 Corintios 4:7—5:10 y Filipenses 1:19-26, es que será otorgada a cada creyente en el momento de morir. Harris optó por una cuarta conclusión. Descansa principalmente pero no solamente en 1 Corintios 15; sostiene que se recibirá la inmortalidad en "la resurrección de los creyentes en el día final" o en la segunda venida de Cristo.

---

110 *The Bible and the Future,* p. 87.
111 1 Corintios 9:25; 15:52; Romanos 1:23; 1 Timoteo 1:17; y 1 Pedro 1:4, 23; 3:4.
112 *The Bible and the Future,* pp. 89-91.
113 *Raised Immortal,* pp. 189, 191.
114 Ibíd., pp. 191-94.
115 Observando especialmente que "traído a la luz" (*fotisantos*) es un aoristo.
116 Francis Wright Beare, ed., *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes* (3a. ed. rev.; Oxford: Basil Blackwell, 1970), referencia a 1:23; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans,* p. 126; William Edward Cox (1923-), *Amillennialism Today* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1966), pp. 127-28.

De modo que la inmortalidad no es un don transmitido a todos por el primer Adán sino una herencia otorgada a los justos por el segundo Adán."[117]

De tal conclusión, sin embargo, uno no debe llegar necesariamente al convencimiento de que todos los incrédulos serán aniquilados. La "pérdida de la inmortalidad significa la privación de la bienaventuranza eterna pero no la destrucción de la existencia individual".[118]

2. La vida eterna

¿Qué del concepto de "vida eterna?" ¿Cómo debe entenderse, y cómo se relaciona con la inmortalidad y la resurrección?

Treinta veces en el Nuevo Testamento, la versión inglesa King James traduce *zoe aionios* como "vida eterna".[119] Estos usos ocurren en los Sinópticos, el Evangelio de Juan, Hechos, las epístolas de Pablo, 1 Juan y Judas. Las menciones más frecuentes son en el Evangelio de Juan, acerca de lo cual escribió George E. Ladd:

> *Zoe* ["vida"] aparece treinta y seis veces en Juan, el infinitivo *zen* ["vivir"] dieciséis veces, el verbo compuesto *zopoiein* tres veces. Las palabras *zoe aionios* aparecen diecisiete veces, por lo visto sin diferenciarse en significado de *zoe* a secas. El adjetivo *aionios* no lleva en sí mismo un significado cualitativo... El significado principal de la palabra es temporal [es decir, para designar una "duración sin fin"].[120]

Han existido distintos puntos de vista en cuanto al trasfondo o el origen del concepto de la "vida eterna". C. H. Dodd insistió en la idea platónica de *aionios* como un presente eterno, mediado por Filón, como aquello que suplía el trasfondo esencial.[121] Otros han mirado a los escritos herméticos, según los cuales la vida, que "pertenece a Dios,... puede ser alcanzada por el hombre después de la muerte por el control ascético y la supresión de los apetitos del cuerpo" y por la *gnosis.*[122] Pero Otto A. Piper,[123] apoyado por George E. Ladd,[124] optó más bien por el Antiguo Testamento como trasfondo del concepto de "vida eterna", porque ambos Testamentos tienen un "concepto común de vida que difiere notablemente de todos los conceptos no bíblicos". Tal concepto incluye las verdades de que Dios es vida y de que el significado de la vida "depende mayormente del propósito que Dios tenga para ella".

A menudo los académicos[125] han señalado las diferencias entre el significado de "vida eterna" en el Evangelio de Juan y el lugar que ocupa el con-

---

117 *Raised Immortal,* pp. 197-99, 194-97, 204.
118 Ibíd., pp. 198-99.
119 Young, *Analytical Concordance to the Bible,* p. 308.
120 *A Theology of the New Testament,* p. 255.
121 *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), pp. 149-50.
122 Ladd, *A Theology of the New Testament,* pp. 256, 259.
123 "Life", *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* 4:124, 128.
124 *A Theology of the New Testament,* pp. 254, 255-56.
125 Stevens, *The Theology of the New Testament,* p. 224; Conner, *The Faith of the New Testament,* pp. 481-82; Ladd, *A Theology of the New Testament,* ed. rev. 1986, 3:132; E. F. Harrison, "Life", *The International Standard Bible Encyclopedia,* ed. rev., 1986, 3:132; Robert J. Wright, "Eternal", *The International Standard Bible Encyclopedia,* ed. rev. 1986; 2:161.

cepto en los Sinópticos. La "vida eterna" en el Evangelio de Juan parece ocupar una posición o cumplir un papel que ocupa o cumple el "reino de Dios" en los Evangelios sinópticos. La "vida eterna" según Juan es una posesión presente o una realidad (ver 5:24), aunque retenga una dimensión futurista (esp. 12:25), mientras que en los Sinópticos es siempre escatológica, es decir, se trata de la vida en la edad venidera. Como posesión presente, la "vida eterna" se recibe por fe en Jesús como el Hijo de Dios (Juan 3:15, 16, 36; compárese con 20:31).

El uso de "vida eterna" que hace Pablo ha sido interpretado como análogo al uso juanino, aunque con rasgos de "lenguaje rabínico y helénico";[126] también ha sido considerado parecido tanto a Juan como a los Sinópticos, aunque comparta con los Sinópticos el concepto de dos edades.[127]

Algunos estudiosos modernos han insistido en que el significado de "vida eterna" es principalmente cualitativo. Para George B. Stevens el término juanino es "un concepto ético o cualitativo" "contrapuesto al perecer", y es obtenido por medio de la comunión con Dios. Por ende, significa "parecido a Dios" y "no meramente... sin fin".[128] Según W. T. Conner, el término "no significa una existencia sin fin", sino denota más bien "una cualidad de vida" alcanzada por la fe en Jesucristo. Perecer significa perder "todo lo que hace que la vida tenga valor", no "la cesación de ser".[129] Frank Stagg consideró la "vida eterna" como lo contrario a la "destrucción"; como "vida bajo el reinado de Dios" en la cual se conoce a Dios por medio de Cristo.[130] Otros, tales como Ladd, le prestarían aun más énfasis a la "vida eterna" en cuanto vida del reino de Dios y de la edad venidera, cuya "anticipación" no es realizable.[131]

3. La vida eterna, la inmortalidad y la resurrección

¿Cómo, entonces, debe relacionarse la "vida eterna" con la inmortalidad y la resurrección? Murray J. Harris ofreció una respuesta definitiva. "Vida eterna" es "primariamente" cualitativa y "secundariamente" cuantitativa, mientras que la "inmortalidad" es "primariamente" cuantitativa y "secundariamente" cualitativa.

> La vida eterna (o la vida) en Juan significa (negativamente) la inmunidad de la muerte espiritual (Juan 5:24) pero no de la muerte física (Juan 11:25...), mientras que la inmortalidad y la vida eterna en los escritos de Pablo involucran la inmunidad de la muerte espiritual *y* física.

Por otra parte "la vida eterna es el aspecto positivo de la inmortalidad, y... la inmortalidad es el aspecto futuro de la vida eterna".[132] Así, la "vida eterna" y la "inmortalidad" son "inseparables" y complementarias" pero no "sinónimas". La resurrección asegura que la inmortalidad sea "personal", es decir, no "una simple inmortalidad de influencia", ni la inmortalidad a través de los descendientes, ni inmortalidad por medio de una reabsorción panteísta. Por otra parte, la inmortalidad "garantiza que la resurrección sea vista como un estado antes que un evento; como una condición permanente más que temporaria; y como un estado transformado y sostenido por la vida y el poder de Dios".[133]

126 Piper, "Life", 4:129.
127 Wright, "Eternal", 2:162.
128 *The Theology of the New Testament*, p. 231.
129 *The Faith of the New Testament*, p. 483.
130 *New Testament Theology*, pp. 111-14.
131 *A Theology of the New Testament*, pp. 258-59.
132 *Raised Immortal*, pp. 199, 201.

En resumen, hemos identificado el concepto limitado de la resurrección corporal en el Antiguo Testamento y la evolución del concepto durante la era intertestamentaria. Además, hemos examinado en el Nuevo Testamento los relatos de resucitaciones efectuadas por Jesús y las enseñanzas acerca de la resurrección escatológica según los géneros literarios en la Biblia: los Evangelios, Pablo, Hechos, epístolas generales y el Apocalipsis. Interpretamos la doctrina patrística en bastante detalle, enfatizando la naturaleza del cuerpo resucitado, y selectivamente repasamos la doctrina de los períodos posteriores. Finalmente, nuestra reinterpretación contemporánea incluyó afirmaciones acerca del fundamento de la doctrina, un tratamiento más elaborado acerca del significado de la resurrección escatológica, una indagación relativamente extensa acerca de los principales puntos de vista en cuanto al tiempo o los tiempos (dos o más resurrecciones distintas, resurrección corporal o resurrección al morir, resurrección general en la segunda venida de Cristo), una explicación de la glorificación, y un estudio de la "inmortalidad" y de la "vida eterna" y cómo se relacionan entre sí y con la resurrección.

133 Ibíd., pp. 232-36.

82

LA SEGUNDA VENIDA DE JESUCRISTO

La promesa, la esperanza y la expectativa de la segunda venida de Jesucristo han sido centrales para la doctrina de las últimas cosas durante la mayor parte de la era cristiana. La venida de Cristo ha fungido como esperanza tanto para cristianos individuales como para la iglesia.

La expresión "segunda venida" no se encuentra como tal en el Nuevo Testamento. Pueden hallarse aproximaciones a tal lenguaje en Juan 14:3, "vendré otra vez" y en Hebreos 9:28, "Cristo... aparecerá... la segunda vez".

¿Hay alguna cosa en el Antiguo Testamento relacionada con la segunda venida de Cristo?

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA ERA INTERTESTAMENTARIA

Dale Moody ha identificado tres "días" dentro de la escatología bíblica: "el día del Señor (Yahvé)", "el día del Hijo del Hombre" y "el día de Jesucristo".[1] Puesto que Pablo siempre usa la tercera expresión como referencia a la segunda venida de Jesús, y que la segunda expresión es usada en los Evangelios para referirse a la segunda venida, es conveniente examinar el uso veterotestamentario de la primera expresión para determinar si ofrece antecedentes a la doctrina de la segunda venida o venida escatológica de Cristo.

H. Wheeler Robinson identificó[2] tres teorías modernas relativas al origen de la expresión "el día del Señor": la teoría de W. Robertson Smith a los efectos de que deriva de asociar Isaías 9:4 con la "famosa derrota de los madianitas por Gedeón" (Jue. 7);[3] la de Hugo Gressman (1870-1927) que relacionó la expresión con la mitología babilónica y enfatizó una catástrofe mundial;[4] y la teoría de Sigmund Mowinckel según la cual la otoñal fiesta de Tabernáculos involucraba una entronización anual de Yahvé, idea prestada de los cananeos.[5] Robinson prefería la primera teoría.

Robinson encontró 28 contextos en el Antiguo Testamento en los que aparece "el día del Señor".[6] Todos los antecedentes se encuentran en los libros

[1] *The Hope of Glory,* pp. 193-232; *The Word of Truth,* pp. 543-48.
[2] *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1946), pp. 138-43.
[3] *The Prophets of Israel and Their Place in History to the Close of the Eight Century B.C.* (2a. ed.; London: Adam and Charles Black, 1912), pp. 397-98.
[4] *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1905), pp. 141-58.
[5] *He That Cometh,* trad. G. W. Anderson (New York: Abingdon Press, 1954), pp. 25-26, 261-62.
[6] *Inspiration and Revelation in the Old Testament,* pp. 135-38. Ver asimismo Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter,* pp. 15-20, quien trató más textos y cuya referencia a "cerca de ciento cincuenta" usos aparentemente abarca todas las acepciones de "día".

proféticos. Los profetas aplicaban el término tanto a Israel y Judá como a otras naciones contemporáneas.[7] En la mayoría de los usos[8] el término connota sufrimiento, juicio, condenación, perdición y/o castigo. De vez en cuando[9] conlleva la idea de la bendición y el favor divino.

T. Francis Glasson ha mantenido que en ninguna parte del Antiguo Testamento se sugiere que el Mesías "vendrá en gloria visible del cielo". No hay mención del "Mesías" en el libro de Daniel; "alguien como un Hijo del hombre" (7:13) no es llamado "Mesías" ni se dice que descendió del cielo.[10]

Glasson no encontró rastros del mesianismo en los libros apócrifos veterotestamentarios. En oposición a E. F. Scott[11] y Albert Schweitzer,[12] que opinaron que los escritos apócrifos intertestamentarios hacen referencia a un ser "sobrehumano", Glasson concluyó que en tales escritos el Mesías es un príncipe humano. La única excepción son las "similitudes" de 1 Enoc 37—71, donde el Hijo del Hombre es representado como un ser angelical, preexistente y celestial. Pero las diferencias entre estas similitudes y el concepto neotestamentario de la venida escatológica de Jesucristo son tales que Glasson concluyó que "es difícil creer que lo último creció a partir de raíces pertenecientes a este singular escrito seudigráfico".[13]

II. EL NUEVO TESTAMENTO

A. DIFERENTES SIGNIFICADOS DE LA "VENIDA" DE JESUCRISTO

1. *Venidas no escatológicas*

El verbo "venir" cuando se aplica a Jesús en el Nuevo Testamento puede tener más de un significado. Algunas de las acepciones no se refieren a su venida escatológica.

a. Encarnación

Tanto en los Evangelios sinópticos (Mar. 2:17c y par.; 10:45 y par.; Mat. 5:17; 10:34; Luc. 12:49a, 51a, 19:10) como en el Evangelio de Juan (1:11; 5:43a; 6:38, 41b, 50a, 51a, 58a; 7:28c; 8:14b, 42c, d; 9:39; 10:10b; 12:46; 15:22a; 16:28a) los verbos "venir" (*ercomai*), "acercarse" (*paraginomai*) y "descender" (*katabaino*) se refieren al primer advenimiento o la encarnación del Verbo o Hijo de Dios.

[7] Lo último es especialmente cierto en los casos de Isaías, Ezequiel, Abdías, Joel y Zacarías.
[8] Amós 5:18, 20; Oseas 9:5, 7; Isaías 2:12, 17c, 20; 13:6, 9; 34:8; 58:5; Sofonías 1:7-10, 14-16, 18a; 2:2, 3; Jeremías 4:9; 46:10; Lamentaciones 2:22; Ezequiel 7:7, 10, 12, 19a; 13:5; 30:2b 3; Abdías 15; Zacarías 14:1, 3-4a, 6-9, 13, 20, 21b; Joel 1:15; 2:1-2a, 11, 31; 3:14; Malaquías 3:1, 2a; 4:1, 3, 5.
[9] Oseas 2:16, 18, 21; Joel 3:18; Malaquías 3:17.
[10] *The Second Advent: the Origin of the New Testament Doctrine* (London: Epworth Press, 1945), pp. 13-14.
[11] *The Kingdom and the Messiah* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1911), pp. 49-51.
[12] *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede,* trad. W. Montgomery (New York: Macmillan, 1959), p. 8.
[13] *The Second Advent,* pp. 19-33.

b. Resurrección y exaltación

Es posible que una acepción del verbo "venir" en los Evangelios se enmarque en el contexto de la resurrección, la exaltación y el hecho de que Jesús esté sentado a la diestra de Dios (Mar. 14:62): "veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo".[14]

c. Venida pentecostal del Espíritu Santo

Se puede interpretar a Juan 14:18: "No es dejaré huérfanos (*orfanous*); volveré a vosotros", como algo que se cumplió en el advenimiento del Paracleto de Jesús en el día de Pentecostés.

d. ¿Destrucción de Jerusalén?

Algunos han entendido que Mateo 16:28, "hay algunos que están aquí, que no probarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino", se refiere al juicio divino infligido por la destrucción romana de Jerusalén (70 a. de J.C.).

2. La venida escatológica

La venida escatológica de Jesucristo es expresada en el Nuevo Testamento por medio de un verbo principal, *ercomai*, "venir", y tres sustantivos. Algunos entienden que Mateo 16:28 se refiere a la venida escatológica de Jesús. Si se interpreta a Marcos 13:26 y sus pasajes paralelos, Mateo 24:30b y Lucas 21:27, como referidos a la destrucción de Jerusalén debido a su asociación contextual con la promesa de Jesús a "esta generación" (Mar. 13:30; Mat. 24:34; Luc. 21:32), la declaración acerca de enviar a los ángeles a reunir a los escogidos (Mar. 13:27; Mat. 24:31) parecería indicar una referencia escatológica. Otros usos de *ercomai* (Mat. 25:31; Juan 21:22, Hech. 1:11b) se refieren claramente a la venida escatológica.

Los tres sustantivos parecen referirse uniformemente a la venida escatológica. La palabra *parousia,* que significa "presencia" o "venida", aparece 17 veces.[15] La palabra *epifaneia,* que significa "manifestación", "aparición" o "venida", se usa cinco veces, siempre en los escritos paulinos.[16] La palabra *apokalupsis,* que significa "desvelo" o "revelación" o "venida" aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento.[17]

---

[14] El paralelo en Mateo 26:64 es bastante similar, pero el paralelo en Lucas 22:69 no contiene la frase "viniendo en las nubes del cielo".

[15] Mateo 24:3, 27, 37, 39; 1 Tesalonicenses 2:19a; 3:13, 4:15b; 5:23; 2 Tesalonicenses 2:1, 8b, 9; 1 Corintios 15:23; Santiago 5:7a, 8; 1 Juan 2:28; 2 Pedro 1:16; 3:4a.

[16] 1 Tesalonicenses 2:8b; Tito 2:13; 1 Timoteo 6:14; 2 Timoteo 4:1, 8. El verbo *faneroun*, "manifestar" o "aparecer", se usa en 1 Juan 3:2b para referirse a la segunda venida de Jesús.

[17] 2 Tesalonicenses 1:7; 1 Corintios 1:7; 1 Pedro 1:7, 13. El verbo *apokaluptein*, "descubrir" o "revelar", se usa en Lucas 17:30 con referencia a la venida escatológica del Hijo del Hombre.

III. FORMULACION SISTEMATICA CON CONSIDERACIONES HISTORICAS

No es posible hablar del segundo advenimiento de Jesucristo sin conectarlo con los temas escatológicos ya tratados, es decir, con la muerte, el período después de la muerte y la resurrección, y sin asociarlo con temas que todavía hemos de tratar, es decir, con el reino de Dios, el milenio y el juicio final. La exposición que uno le dé a la segunda venida necesariamente impacta la interpretación de los eventos escatológicos. Tal exposición debe tomar en cuenta los siglos de expectativa que ha suscitado la esperanza de la segunda venida.

A. SU PROPOSITO

¿Cuál habrá de ser el propósito de la segunda venida (*parousia*) de Jesucristo? Contestar tal pregunta significa tratar temas que no carecen de aspectos controversiales ni de divergencias teológicas. Se ofrecerán cuatro respuestas.

1. La *parousia* servirá para culminar o consumar el reino de Dios, no para iniciarlo, fundarlo o establecerlo. Algunos teólogos enseñan esto último. Según tal perspectiva, el "reino teocrático de Dios" fue ofrecido al pueblo judío en el primer adviento de Jesús, fue rechazado por tal pueblo de la misma manera en que rechazó a Jesús como rey, fue "cancelado" como una oferta, fue postergado hasta la segunda venida, y por tanto será instituido en la segunda venida.[18] Sin embargo, semejante visión del propósito de la *parousia* se contradice con los diversos significados que se le dan al "reino de Dios" en la Biblia, especialmente con el reino en cuanto ya venido o inaugurado o presente en y por medio del primer adviento y del ministerio de Jesús.[19] Si el reino de Dios llegó a ser realidad en el primer adviento, no puede ser que la intención de la segunda venida sea iniciar el reino.

2. La *parousia* tendrá como propósito conducir a la resurrección de los muertos (1 Tes. 4:16; 1 Cor. 15:23) y a la transformación de los que estén con vida (1 Cor. 15:52a).[20] Ya hemos considerado la cuestión de si habrá más de una resurrección o solamente una resurrección general.[21]

3. La *parousia* iniciará el juicio último o final de toda la humanidad y no será su propósito ofrecer gracia o perdón o salvación a los seres humanos incrédulos, no arrepentidos. Ya hemos examinado la expectativa relativa a una oportunidad de salvación después de la muerte.[22] Algunos teólogos cristianos proponen múltiples juicios escatológicos, solamente uno de los cuales acompañaría a la *parousia*.[23] Es digno de notar que el antiguo símbolo romano

---

[18] Pentecost, *Things to Come*, pp. 446-75; Walvoord, *The Millennial Kingdom*, pp. 197-207, 274.

[19] Ver más adelante, cap. 83, II, C.

[20] Summers, *The Life Beyond*, pp. 143-44.

[21] Ver arriba, cap. 81, IV, C.

[22] Ver arriba, cap. 80, II, C, 7.

[23] Ver más adelante, cap. 85, V, F, 1-2.

(R), que llegó a ser el Credo Apostólico, según Tertuliano y mucho después Rufino de Aquileia, los credos de Luciano de Antioquía, de Arrio, de Eusebio de Cesarea, de Cirilo de Jerusalén y de Epifanio de Salamis, el símbolo niceno (N) y el credo niceno-constantinopolitano (C) confiesan sin excepción que Jesucristo "vendrá a juzgar a los que viven y a los muertos".[24]

4. Luego de la resurrección escatológica y el juicio escatológico, la *parousia* tendrá el propósito de llevar al eterno reino celestial de Dios, no a establecer un reino terrenal, temporal. Los premilenaristas por lo general rechazan tal declaración ya que dicen que el reino milenario de Cristo con sus santos (Apoc. 20:2-7) será una era transicional en la tierra entre la presente edad histórica y la edad eterna. La naturaleza del cumplimiento de Apocalipsis 20:2-7 es la clave aquí, pero la discutiremos en detalle más adelante.[25]

B. SU MODO

¿Qué podemos afirmar legítimamente acerca de la manera en que ocurrirá la *parousia*? Diversos textos del Nuevo Testamento proveen por lo menos seis aspectos que podemos correlacionar en nuestra respuesta.

1. La *parousia* de Jesucristo será con gloria y poder en contraste con la humillación de su primera venida. Vendrá "con gran poder y gloria" (Mar. 13:26; los par. en Mat. 24:30 y Luc. 21:27, "con poder y gran gloria") y "en su gloria" (Mat. 25:31).

> Sí, amén, que todos te adoren,
> en lo alto de tu trono celestial;
> Salvador, toma el poder y la gloria,
> reclama el reino como propio:
> Oh, ven pronto, oh, ven pronto.
> Dios eterno, baja a nosotros.[26]

2. La *parousia* de Jesucristo tendrá lugar por iniciativa e intervención divina, por lo que tiene un carácter apocalíptico; no es consecuencia solamente del gradual florecimiento del presente reino espiritual de Dios. Su llegada se asocia con la tribulación (Mar. 13:24-27 y par.). Su llegada es expresada por medio de una clásaula temporal (Mat. 25:31). William Newton Clarke, por lo tanto, se equivocó al rechazar un "regreso visible de Cristo a la tierra", al afirmar que cualquier "expectativa de un adviento dramático singular" es una "doctrina judía", y al identificar la *parousia* con "el avance prolongado y constante de su reino espiritual".[27]

3. La *parousia* ("presencia") de Jesucristo ha de ser su propio "desvelamiento" (*apokalupsis*) y "manifestación" (*epifaneia*), no el regreso de un Señor deísta totalmente ausente que no tiene relación con el presente orden histórico. El uso (Mat. 13:39, 40, 49; 24:3; 28:20) de la frase "fin del mundo" (*he sunteleia tou aionos*) —en cuanto *sunteleia* puede significar "terminación" o "consumación"— puede constituir una evidencia de que Jesús no es un rey totalmente ausente.

24 Schaff, *Creeds of Christendom*, 2:17, 18, 19, 27, 29, 30, 32, 34, 37, 57, 59, 60.
25 Ver más adelante, cap. 84.
26 Charles Wesley.
27 *An Outline of Christian Theology*, pp. 443-44.

4. La *parousia* de Jesucristo será repentina e inesperada, precedida por actividades humanas normales, pero igualmente evidente o manifiesta. Así como estaban comiendo y bebiendo, casándose y dándose en casamiento antes del diluvio en el día de Noé, así será también antes de la *parousia* (Mat. 24:37-39 y par.). La *parousia* será inesperada, como el ingreso de un ladrón a una casa en la noche (Mat. 24:42-44) o el retorno del amo en la parábola de los mayordomos (Mat. 24:45-51 y par.).

5. La *parousia* de Jesucristo será visible. "Porque así como el relámpago sale del oriente y se muestra hasta el occidente, así será la venida del Hijo del Hombre" (Mat. 24:27 y par.). "Este Jesús, quien fue tomado de vosotros arriba al cielo, vendrá de la misma manera como le habéis visto ir al cielo" (Hech. 1:11b). Aunque Charles Taze Russell enseñó que la "segunda presencia" de Cristo ocurrió en 1874,[28] más tarde los Testigos de Jehová empezaron a enseñar, en base a una mezcla de textos bíblicos,[29] que en el año 1914 Jesucristo, habiendo estado sentado a la diestra de Yahvé, ascendió al trono del reino de Yahvé, y que este acontecimiento celestial invisible fue su "segunda presencia".[30] Tal enseñanza no responde a la enseñanza bíblica de la visibilidad de la *parousia*.

6. La *parousia* de Jesucristo será una venida singular, no dos venidas distintas separadas. El premilenarismo pretribulacionista enseña dos venidas: "el rapto" (o "arrebatamiento") o la venida secreta de Cristo en el aire *para* buscar a su iglesia, y "la revelación", o la venida visible de Cristo a la tierra *con* la iglesia. Ambos eventos estarían "separados por la gran tribulación".[31] J. Dwight Pentecost, basándose en conceptos de William Eugene Blackstone (1841-1935), ha propuesto diecisiete contrastes entre "el rapto y el segundo adviento".[32] Millard Erickson ha razonado correctamente que exegéticamente el término *parousia* no puede ser identificado con el arrebatamiento ni los términos *apokalupsis* y *epifaneia* con una posterior venida pública.[33] Según George E. Ladd,[34] los usos de *parousia* en 1 Tesalonicenses 4:15-17, 2 Tesalo-

28 *Studies in the Scriptures*, 7 tomos (Brooklyn, N.Y.: Watch Tower Bible and Tract Society, 1886-1917), 3:125-30.
29 Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 252-54.
30 George Dallas McKinney, Jr. (1932-), *The Theology of the Jehovah's Witnesses* (Grand Rapids: Zondervan, 1962; London: Marshall and Scott, 1963), pp. 92-97; Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 297-99; Walter R. Martin y Norman H. Klann, *Jehovah of the Watchtower; A Thorough Exposé of the Important Anti-Biblical Teachings of Jehovah's Witnesses* (3a. ed. rev.; Grand Rapids: Zondervan, 1956), pp. 155-61; Edmond Charles Gruss (1933-), *Apostles of Denial: An Examination and Exposé of the History, Doctrines and Claims of the Jehovah's Witnesses* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1970), pp. 232-33.
31 Erickson, *Christian Theology*, pp. 1190-91. Pretribulacionistas, postribulacionistas y otros no han concordado acerca de cuáles sean los pasajes del Nuevo Testamento que aluden al "rapto". Se han mencionado en este sentido a Mateo 24:27, 31, 40, 41; Lucas 17:31-35; 21:36; 1 Tesalonicenses 4:17; 5:2, 4; y Apocalipsis 4:1. Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp. 53-145; Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation*, pp. 82-121.
32 Pentecost, *Things to Come*, pp. 206-07; Blackstone, *Jesus Is Coming* (3a. ed. rev.; New York: Fleming H. Revell Co., 1908; primero publ. 1889?), pp. 75-82.
33 *Christian Theology*, p. 1191-92.
34 *The Blessed Hope*, pp. 62-64.

nicenses 2:8 y Mateo 24:27 no pertenecen a un evento secreto sino público. Los creyentes han de recibir "gloria y honra" en la *apokalupsis* de Jesucristo (1 Ped. 1:7), y aquella *apokalupsis* será objeto de esperanza (1 Ped. 1:13), no algún evento precedente. La "esperanza bienaventurada" pertenece a la *epifaneia* de la gloria de Jesucristo (Tito 2:13), no a un acontecimiento previo. En lugar de la doctrina de dos venidas haremos bien en afirmar con Erickson que "la calidad de intercambiable de los términos claramente indica un solo evento".[35]

C. EL MOMENTO DE SU LLEGADA

1. *¿Predicción equivocada?*

En base a tres dichos de Jesús en los Evangelios sinópticos, ciertos académicos del siglo XX[36] han concluido que si bien Jesús enseñó que su *parousia* ocurriría durante la vida de sus discípulos, se equivocó. El primer texto es Marcos 9:1: "Os digo que hay algunos de los que están aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que hayan visto que el reino de Dios ha venido con poder." El pasaje paralelo en Mateo 16:28 dice "hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino". Existen, por cierto, interpretaciones alternativas del pasaje.[37] El texto ha sido entendido como una referencia a la transfiguración de Jesús,[38] a su resurrección, a la llegada del Espíritu Santo,[39] al establecimiento de su iglesia,[40] "a la destrucción de Jerusalén y a la expulsión de los judíos de Palestina"[41] y a su muerte/resurrección y *parousia*.[42] Hoekema optó por esta última interpretación.[43]

El segundo texto es Marcos 13:30 y par.: "De cierto os digo que no pasará esta generación (*he genea aute*) hasta que todas estas cosas sucedan." Se han ofrecido tres interpretaciones de "esta generación". Una posible interpretación literal sostiene que el texto se refiere "a la generación de personas existentes cuando Jesús pronunció estas palabras"; otra posible interpretación literal afirma que el texto se refiere a las personas existentes cuando fue creada la nación de Israel (1948); y una interpretación cualitativa pretende que se refiere "al pueblo judío o a los incrédulos rebeldes desde el tiempo cuando Jesús estaba hablando hasta el tiempo de su regreso". Kümmel y Cullmann optaron por un significado literal, pero lo dicho por Jesús acerca de ignorar "aquel día o la hora" (Mar. 13:32 y par.) parece socavar el ejercicio de establecer fechas precisas como lo hacen los partidarios de estas interpretaciones.[44] Otra variante de la interpretación literal relaciona "todas estas cosas" con la destrucción de Jerusalén.[45] Otra lectura de "todas estas cosas" es verlas como señales del fin (Mar. 13:5-23 y par.) pero no como una referencia a la *parousia*.[46] Una variante de la interpretación cualitativa aplica el dicho al pueblo judío y su posible salvación antes del día final;[47] otra la entiende como referencia a "su rebelión y rechazo del Mesías hasta la *parousia*".[48] Hoekema favoreció la última interpretación y entendió "todas estas cosas" como referencia a la *parousia* y a otros eventos escatológicos.[49]

---

[35] *Christian Theology*, p. 1192. Ver asimismo Reese, *The Approaching Advent of Christ*, pp. 125-66.
[36] Werner Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*, trad. Dorothea M. Barton, *Studies in Biblical Theology*, núm. 23 (London: SCM Press; Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1957), pp. 59-64; Oscar Cullmann, *Salvation in History*, pp. 209-30.
[37] Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 113-14.
[38] Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* (London: Robert Scott, 1911), en referencia a 16:28; Charles E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark*, Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), en referencia a 9:1.
[39] Juan Calvino, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*, trad. William Pringle, 3 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), en referencia a Mateo 16:28 et al. (2:307); William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel according to Mark* (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), en referencia a Marcos 9:1.
[40] Ned Bernanrd Stonehouse (1902-62), *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Philadelphia: Presbyterian Guardian, 1944), p. 240.
[41] Richard Charles Henry Lenski (1864-1936), *The Interpretation of St. Mark's Gospel* (Columbus: Wartburg Press, 1946), en referencia a 9:1; Norval Geldenhuys (1918-), *Commentary on the Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), en referencia a 9:27; J. Marcellus Kik, *The Eschatology of Victory* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1971), pp. 156-57.
[42] Herman Nicolaas Ridderbos (1909-), *The Coming of the Kingdom*, trad. H. de Jongste y ed. Raymond O. Zorn (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962; orig. en holandés 1950), pp. 461-68.
[43] *The Bible and the Future*, p. 114.

El tercer texto es Mateo 10:23b: "De cierto os digo que de ningún modo acabaréis de recorrer (*telesete*) todas las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del Hombre". Albert Schweitzer concluyó en base a este pasaje "que Jesús esperaba que ocurriera la *parousia* y que viniera el reino antes de que los discípulos terminaran su gira evangelística". Cuando esto no pasó, Jesús "se convenció de que se había equivocado" y fue "a Jerusalén a sufrir y morir" para hacer cumplir la pena mesiánica. Entonces fue aplastado por la gran rueda de la historia universal. Para Schweitzer, Jesús fue "un hombre engañado y desilusionado".[50] Cullmann y Kümmel consideraron que Jesús pronosticó el momento de su *parousia* y que se equivocó.[51] Otras interpretaciones del texto han sido ofrecidas. Algunos han entendido que el texto se refiere a la predicación de los doce "a los judíos durante todo su apostolado" y luego han conectado la venida del Hijo del Hombre con un acontecimiento inminente tal como la Gran Comisión dada por el Jesús resucitado y presente,[52] "el progreso del evangelio" que hizo manifiesto el reino de Cristo,[53] o "la destrucción de Jerusalén".[54] Otros han interpretado que la "venida" del texto es la *parousia* pero han considerado que la ida por las aldeas de Israel era un lenguaje figurativo que reflejaba "algo que continuará hasta la *parousia*", por

---

[44] Ibíd., p. 115.
[45] Calvino, *Harmony of the Evangelists*, en referencia a Mateo 24:34 et al. (3:151-52); Plummer, *Matthew*, en referencia a 24:32-36; Geldenhuys, *Luke*, en referencia a 21:32.
[46] Cranfield, *Mark*, en referencia a 13:30.
[47] William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel according to Matthew* (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), en referencia a 24:34, 35.
[48] Lenski, *Mark*, en referencia a 13:30; Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, pp. 498-503.
[49] *The Bible and the Future*, pp. 116-17.
[50] Ibíd., pp. 111, 117-18, 291-92; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 357-73, 387-88.
[51] Cullmann, *Salvation in History*, pp. 216-18; Kümmel, *Promise and Fulfillment*, pp. 61-64.
[52] Randolph Vincent Greenwood Tasker (1895-?), *The Gospel according to St. Matthew*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), en referencia a 10:23.
[53] Calvino, *Harmony of the Evangelists*, en referencia a Mateo 10:23b (1:457-58).
[54] R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Matthew's Gospel* (Columbus: Wartburg Press, 1943), en referencia a 10:23; Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 118.

ejemplo, las reiteradas huidas de los discípulos de Jesús frente a la persecución[55] o "la misión continuada de la iglesia" entre el pueblo judío hasta la *parousia*, resultando tanto en salvación como en juicio.[56]

Ninguno de los tres pasajes obliga a pensar que Jesús haya esperado su *parousia* equivocadamente dentro del transcurso de la vida de sus oyentes. No solamente hay otras interpretaciones aptas sino que hay otros textos que anticipan un período prolongado antes de la *parousia* (Mat. 13:24-35; Luc. 12:45; 19:11; Mar. 13:7; Mat. 24:14; Mar. 14:7, 9).[57]

2. Nuestro conocimiento limitado

El "pequeño apocalipsis" (Mar. 13; Mat. 24; Luc. 21) contiene un dicho de Jesús que indica su propia falta de conocimiento respecto del momento de su *parousia:* "Pero acerca de aquel día o de la hora, nadie sabe; ni siquiera los ángeles en el cielo, ni aun el Hijo, sino sólo el Padre" (Mar. 13:32 y par.).[58] A la luz de aquel dicho hacemos bien en reconocer nuestras propias limitaciones con respecto al momento de la venida. De hecho, el Jesús resucitado declaró a sus discípulos antes de su ascensión: "A vosotros no os toca saber ni los tiempos ni las ocasiones (*cronous e kairous*) que el Padre dispuso por su propia autoridad" (Hech. 1:7). La inminente destrucción de Jerusalén en el "pequeño apocalipsis" está tan mezclada con las últimas cosas que la interpretación de este pasaje ha sido comparada con mirar a la distancia y contemplar una cadena de montañas y detrás otra cadena más alta, sin tener idea de la gran distancia entre las dos cadenas.[59] Tampoco el sentido de la declaración de 2 Pedro 3:8b a los efectos de "que delante del Señor un día es como mil años y mil años como un día" es de ayuda para calcular la fecha de la *parousia* de Jesús.

3. Previsiones equivocadas

A través de la historia del cristianismo, incluyendo el pasado reciente, han existido intentos de calcular, predecir y/o establecer el tiempo de la *parousia.* Todos han resultado inexactos y futiles. En el siglo II, los montanistas pensaban que la Nueva Jerusalén descendería del cielo a Pepuza en Frigia.[60] En el siglo XVI Hans Hut (?-1527) esperó la *parousia* en el Pentecostés de 1528.[61] Melchior Hofmann (*c.* 1495-1543 o 1544) esperaba el fin del mundo en 1533.[62]

---

55 Ridderbos, *The Coming of the Kingdom,* pp. 507-10.
56 Ladd, *Theology of the New Testament,* pp. 200-01; Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 118-19.
57 Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 119-21.
58 Existen algunos manuscritos que omiten el "ni el Hijo" en Mateo 24:36, pero ninguno que lo haga en Marcos 13:32 (The Greek New Testament [UBS, ed. 1966]).
59 Esta manera de enseñar de Jesús ha sido llamada "escorzo profético" (Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 148-49).
60 Eusebio de Caesarea, *Historia Eclesiastica,* 5.18.2; González, *History of Christian Thought,* ed. rev., 1:142-43.
61 Williams, *The Radical Reformation,* pp. 163, 176.
62 Ibíd., p. 261.

La teocracia münsterita (1534-35) tenía un colorido milenarista.[63] En la Inglaterra del siglo XVII los "Hombres de la Quinta Monarquía", quienes tomaron su nombre de Daniel 2 y 7 y estaban bajo el liderazgo de Thomas Harrison (1616 60), se consideraron precusores del reino quinto o milenario que había de comenzar después de la caída de la cuarta monarquía con la llegada al poder de Oliver Cromwell (1599-1658).[64] Johann Albrecht Bengel (1687-1725) señaló el año 1836 como el del advenimiento del milenio.[65] Edward Irving pronosticó que se pelearía la batalla del Armagedón en el año 1868, y que entonces Cristo volvería y comenzaría el milenio.[66] Fijando la fecha en base a una enredada combinación de pasajes bíblicos William Miller predijo que la *parousia* ocurriría en 1843; más tarde cambió la fecha al 22 de octubre de 1844.[67] Las enseñanzas de Charles T. Russell y de los Testigos de Jehová en relación con las fechas de 1874 y 1914 ya han sido explicadas.[68]

Durante la última parte del siglo XX algunos autores consideraron la creación y la existencia del Estado de Israel como una "señal" (Isa. 11:11, 12) o una indicación del acercamiento de la *parousia.*[69] Algunos fueron aun más específicos, considerando el conflicto no resuelto entre árabes e israelíes o una presunta Tercera Guerra Mundial como precusores de la batalla del Armagedón.[70] Otros consideraron la década de 1980 como el tiempo de la *parousia.*[71] Un pastor surcoreano, Lee Chang-rim (1946?-), pronosticó que el 28 de octubre de 1992 sería el día del "rapto" de la iglesia.[72]

4. Las "señales de los tiempos"

Es común entre exegetas y teólogos el referirse a "las señales de los tiempos" en cuanto precusores de la *parousia* de Jesucristo. La frase misma ocurre solamente una vez en el Nuevo Testamento: "Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no podéis discernir las señales del los tiempos (*ta... semeia ton*

---

63 Ibíd., p. 377.
64 Glasson, *His Appearing and His Kingdom,* p. 153.
65 Albert Hauck, "Bengel, Johann Albrecht", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge,* 2:52-53.
66 Glasson, *His Appearing and His Kingdom,* pp. 58-60. Irving no incluyó una fecha en su "discurso preliminar", el cual precede a su traducción de Manuel Lacunza (1731-1801) [pseudónimo, Juan Josafat Ben-Ezra], *The Coming of Messiah in Glory and Majesty,* 2 tomos (London: L. B. Seeley and Son, 1827).
67 Glasson, *His Appearing and His Kingdom,* pp. 49-50. Para un análisis detallado y empático de Miller, ver LeRoy Edwin Froom (1890-?), *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of the Prophetic Interpretation,* 4 tomos (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1946-54), 4:455 852.
68 Ver arriba, III, B, 5.
69 Leon James Wood, *The Bible and Future Events,* pp. 19-22; Hal Lindsey (1930-), con Calore C. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970; New York: Bantam Books, 1973), pp. 32-47.
70 John Wesley White, *WW III: Signs of the Impending Battle of Armageddon* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), esp. pp. 154-67. White identificó 19 señales y entendía que la Unión Soviética era el cumplimiento de Ezequiel 38—39, Daniel 11 y Apocalipsis 20 (pp. 13, 170).
71 Lindsay con Carlson, *The Late Great Planet Earth,* p. 43; ídem, *The Teriminal Generation* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1976), esp. pp. 173-77. Para una crítica a la luz de Mateo 13:32 33, ver Robert Lee Jewett (1933-), *Jesus against the Rapture: Seven Unexpected Prophecies* (Philadelphia: Westminster Press, 1979), pp. 15-33.
72 "Briefly Noted", *Christianity Today,* 11 de enero de 1993, p. 54.

kairon)" (Mat. 16:3). La respuesta de Jesús (v. 4) apuntaba a una sola señal, es decir, a "la señal de Jonás". Anthony Hoekema aseveró que el *kairos* en este contexto era "un período de actividad divina que tendría que haber llevado a las personas a quienes Jesús se dirigía (fariseos y saduceos) a una decisión de fe en él, pero que obviamente no lo había hecho".[73]

Se pueden interpretar erróneamente las señales de los tiempos, como si se refirieran *exclusivamente al fin:* algunas veces apuntan a *lo que Dios ha hecho en el pasado,* como en Mateo 16:3. Las señales no deben ser pensadas exclusivamente como acontecimientos *anormales, espectaculares o catastróficos* ni usadas equivocadamente para fijar fechas u horarios. Más bien, las señales *revelan la antítesis continua en la historia entre el reino de Dios y los poderes de maldad,* y pueden estimular a los seres humanos a creer en Jesucristo, a ser vigilantes y estar perparados para su *parousia.*[74]

a. Señales de gracia

En su detallada exposición de las señales Hoekema las clasificó bajo tres categorías: señales que *evidencian la gracia de Dios,* señales que *indican oposición a Dios,* y señales que *indican juicio divino.* Asigna dos de las señales a la categoría de la gracia: *la proclamación del evangelio a todas las naciones* y *la salvación de la plenitud de Israel.* La primera se centra en Mateo 24:14: "Y este evangelio del reino será predicado en todo el mundo (*en hole te oikoumene*), para testimonio a todas las razas (*pasin tois ethnesin*), y luego vendrá el fin (*kai tote hexei to telos*)." Según Hoekema, esto es "la señal de los tiempos más sobresaliente y característica", pero "solamente Dios sabrá cuándo esta señal ha sido completamente cumplida".

La segunda señal se centra en las declaraciones de Pablo en Romanos 11:25b-26a: "que ha acontecido a Israel endurecimiento en parte, hasta que haya entrado en plenitud (*pleroma*) de los gentiles, y así (*houtos*) todo Israel (*pas Israel*) será salvo."[75] El término *pleroma* se entiende soteriológica y numéricamente, no de manera ontológica.[76] Se han propuesto tres interpretaciones principales de Romanos 11:25b, 26a. Según la primera, "todo Israel" significa "la nación de Israel en su totalidad".[77] Entre sus defensores hay dispensacionalistas como J. Dwight Pentecost[78] y John F. Walvoord,[79] que esperan la conversión de la nación inmediatamente antes o inmediatamente después del regreso de Cristo; premilenaristas históricos[80] como George E. Ladd,[81] para quienes la conversión del "Israel literal" tiene que ser a través de Jesús como Mesías y puede ser "por un movimiento evangelístico grande que traería a Israel a la iglesia"; y posmilenaristas tales como Charles

73 *The Bible and the Future,* p. 129.
74 Ibíd., pp. 129-35.
75 Ibíd., pp. 137-39.
76 Moody, *The Hope of Glory,* pp. 166-68; ídem, *The Word of Truth,* pp. 537-38.
77 Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 139-40.
78 *Things to Come,* pp. 504-07.
79 *The Millennial Kingdom,* pp. 167-73, 187-92.
80 Ver arriba, cap. 84, III, B, 1.
81 *A Theology of the New Testament,* pp. 561-63.

Hodge.[82] Según la segunda interpretación, "todo Israel" significa "todos los elegidos, no solamente de los judíos sino también de los gentiles, a través de toda la historia".[83] Esta fue la interpretación de Juan Calvino;[84] sin embargo, las otras diez veces que aparece "Israel" en Romanos 9—11, se refiere a los judíos en contraposición a los gentiles.[85] Según la tercera interpretación, "todo Israel" sería "el número total de los elegidos entre los judíos" "durante toda la historia".[86] Los defensores de esta interpretación incluyen a Louis Berkhof,[87] William Hendriksen,[88] G. C. Berkouwer[89] y Hoekema,[90] así como algunos premilenaristas históricos tales como Dale Moody.[91] El término "así" (*houtos*) sugiere que los judíos y los gentiles obtienen la salvación de la misma manera, es decir, por Jesucristo. Por consiguiente, el pasaje no se concentra completamente sobre el fin de la era y, como ha afirmado Hoekema, "no excluye una posible gran conversión de los judíos al cristianismo en el futuro".[92]

b. Señales de oposición

1) Tribulación

Son tres las señales que indican la oposición: la tribulación, la apostasía y el Anticristo.[93] Los profetas del Antiguo Testamento escribieron acerca de un "tiempo de angustia" del cual sería librado el pueblo del pacto (Jer. 30:7; Dan. 12:1b,c). Las declaraciones en cuanto a la tribulación deben ser interpretadas en función del "escorzo prófetico", de manera que tengan tanto un significado inmediato (Mat. 24:9-11) como escatológico (Mat. 24:21, 22, 29-31 y par.). Aparecen referencias específicas a una "gran tribulación" o una "gran angustia" (*thlipsis megale*); "porque entonces habrá gran tribulación como no ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni habrá jamás" (Mat. 24:21). Mientras que pueden existir numerosas épocas de tribulación o angustia durante la era cristiana, no se puede descartar la existencia de una tribulación "culminante" o escatológica. Cabe señalar que el excluir a "la iglesia" o a todos los cristianos de tal tribulación, limitándola a los judíos y paganos, es una doctrina propia del dispensacionalismo.[94]

82 *Commentary of the Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), en referencia a 11:26. Hodge no esperaba "la salvación de cada judío en particular".
83 Hoekema, *The Bible and the Future,* p. 140.
84 *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans,* trad. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), en referencia a 11:26.
85 Hoekema, *The Bible and the Future,* p. 144.
86 Ibíd., p. 140.
87 *Teología Sistemática,* pp. 836-38.
88 *"And So All Israel Shall Be Saved"* (Grand Rapids: Baker's Book Store, 1945).
89 *The Return of Christ,* pp. 323-58, esp. 346-47.
90 *The Bible and the Future,* pp. 145-47.
91 *The Hope of Glory,* pp. 167-68; *The Word of Truth,* p. 538.
92 *The Bible and the Future,* pp. 144-45, 146-47. Ver asimismo arriba, cap. 70, II, C.
93 Ibíd., p. 137.
94 Ibíd., pp. 147-51.

2) Apostasía

Una de las señales citadas de la oposición a Dios es la apostasía final. El Antiguo Testamento registra una serie de apostasías, tales como el andar por el desierto antes de entrar en Canaán, acontecimientos durante la era de los jueces y otros más tarde, durante la época de los reinos del Norte y del Sur. En el Nuevo Testamento, el rechazar o abandonar a Cristo es visto en ocasiones como un peligro o un acontecimiento presente (Heb. 6:6; 10:29; 2 Ped. 2:20; 1 Juan 2:19), no un acontecimiento escatológico. Jesús advirtió acerca de futuros "falsos Cristos" y "falsos profetas" (Mat. 24:10, 11, 21-23 y par.). Pablo conectó el abandono de la fe cristiana y "la rebelión" (*he apostasia*) con los "últimos días" y la *parousia* (2 Tes. 2:1-4; 1 Tim. 4:1; 2 Tim. 3:1-5). Muchos suponen que la apostasía final involucrará a los que pertenecen "a las filas de los miembros de la iglesia visible" y que "por lo menos aparentemente están asociados con el pueblo de Dios", pero que no son creyentes verdaderos (1 Ped. 1:3-5).[95]

3) El Anticristo

Otra señal de oposición es lo anticristo o el Anticristo. El concepto de lo "anticristo" tiene sus orígenes en el libro de Daniel. El "cuerno pequeño" que hizo caer a tres reinos (7:8), hizo guerra contra los santos y los venció (7:21) y prohibió "el sacrificio continuo" (8:11). "La abominación desoladora" (11:37b; 12:11) y el rey que se engrandeció sobre todo dios (11:36) han sido identificados como Antíoco IV, conocido como Epífanes, rey de Seleucia, quien invadió a Jerusalén y profanó el templo (168-165 a. de J.C.).[96] Wilhelm Bousset rastreó los orígenes del concepto paulino del Anticristo al dragón en los mitos babilónicos y persas acerca del caos; postuló la existencia de una "tradición escatológica secreta".[97] Según Nicolas Berdyaev, el mesianismo judío, con su sesgo dualista, "combinó la expectativa del Mesías verdadero, el Hijo de Dios,... con la de un Mesías falso o Anticristo".[98] La alusión a la "abominación desoladora" en el "pequeño apocalipsis" (Mar. 13:14 y par.) puede haberse cumplido en la destrucción de Jerusalén por parte del ejército romano de Tito en 70 a. de J.C.[99] Simón el Mago fue llamado "el poder de Dios, llamado Grande" (Hech. 8:10).[100] La alusión de Pablo al "hombre de iniquidad" o "hijo de perdición" que "se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios" (2 Tes. 2:3, 4) ha sido asociada con los hechos del emperador romano Calígula (39 o 40 a. de J.C.), quien procuró colocar su estatua en el

95 Ibíd., pp. 151-54.
96 Moody, *The Hope of Glory*, pp. 173-76; ídem, *The Word of Truth*, pp. 540-41; y Vincent P. Miceli (1915-), S.J., *The Antichrist* (Harrison, N.Y.: Roman Catholic Books, 1981), pp. 38-39, quien también ha considerado a Antíoco como "un verdadero tipo del Anticristo".
97 *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, trad. A. H. Keane (London: Hutchinson and Co., 1896), esp. pp. 7, 13-15, 155-56, 183-86.
98 *The Meaning of History*, trad. George Reavey (London: Geoffrey Bles, 1936), p. 92.
99 Moody, *The Hope of Glory*, pp. 177-78; ídem, *The Word of Truth*, p. 541; Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 155-56.
100 Moody, *The Hope of Glory*, pp. 177.

templo de Jerusalén.[101] En el mismo pasaje (vv. 6, 7), lo que "detiene" al "hombre de iniquidad" ha sido identificado de diversos modos: como la predicación del evangelio a todas las naciones,[102] el Imperio Romano con su serie de emperadores,[103] la ley y el orden mantenidos por los gobiernos humanos en general,[104] y el Espíritu Santo.[105] En 1 y 2 Juan el término "anticristo" (*antichristos*) se usa en referencia a personas humanas que abrazaron la herejía gnóstica; a veces la referencia es bastante impersonal (1 Jn. 4:3), y otras veces es bastante personal, señalando a individuos (1 Jn. 2:22; 2 Jn. 7) y a grupos (1 Jn. 2:18). Estos anticristos ya han venido, pero se espera otro Anticristo que ha de venir (1 Jn. 2:18).[106] Pareciera que entre los cristianos del siglo I el Anticristo fue identificado con dos emperadores romanos, Nerón y Domiciano.

Hipólito escribió un tratado sobre el anticristo escatológico, basado en el libro de Daniel.[107] Cirilo de Jerusalén pronosticó que el emperador Julián fracasaría en su intento y esfuerzo de reconstruir el templo en Jerusalén. Agustín de Hipona mantenía que el Imperio Romano caería antes de que viniera el Anticristo. Gregorio Magno consideraba que su llegada era inminente.[108] Según Bede (*c.* 673-735), cada una de las seis eras de la historia mundial tiene períodos de bien y de mal, y la sexta era terminará con el advenimento del Anticristo. Anselmo de Havelburgo (?-1158) conectó el sexto sello de Apocalipsis 6:12-17 con "el tiempo del Anticristo y el fin del mundo".[109] En la Edad Media, la idea del Anticristo aparece tanto en la literatura como en el arte.[110] Hubo por lo menos tres tendencias entre los franciscanos espirituales. Algunos identificaron el papa Bonifacio VIII (*c.* 1235-1303) como el primer Anticristo, cuya derrota marcaría el adviento de la séptima edad. Pedro Juan Olivi (1248?-98) enseñó que las fuerzas del Anticristo estaban obrando en la porción carnal de la iglesia que había prevalecido en la quinta edad, inaugurada por Carlomagno (*c.* 742-814); sostenía que los franciscanos y otros efectuarían la caída del Anticristo. Según Angelo Clareno (*c.* 1247-1337), el emperador Federico II (1194-1250) y sus herederos eran "los precusores del Anticristo".[111] Si bien al principio John Wycliffe buscó identificar el Anticristo o "el cuerpo entero de los réprobos" en el clero romano, finalmente identificó el

101 Ibíd., p. 180.
102 Juan Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, trad. John Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) en referencia a 2 Tesalonicenses 2:6.
103 Stauffer, *New Testament Theology*, pp. 84-85.
104 William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of I and II Thessalonians* (Grand Rapids: Baker Book House, 1955), en referencia a 2 Tesalonicenses 2:6, 7.
105 Pentecost, *Things to Come*, p. 296; Walvoord, *The Millennial Kingdom*, p. 252.
106 Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 157-58.
107 *De antichristo.*
108 Miceli, *The Antichrist*, pp. 56-59, 69-72, 77-80; Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 15; Agustín de Hipona, *De civitate Dei* 18:53; 20.23, 30, 19; Gregorio I, *Moralia*, múltiples citas.
109 Richard Kenneth Emerson (1948-), *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle: University of Washington Press. 1981), pp. 15-19.
110 Ibíd., pp. 108-203; Miceli, *The Antichrist*, pp. 89-92.
111 Gordon Leff, *Heresy in the Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-1450*, 2 tomos (Manchester: Manchester University Press; New York: Barnes and Noble, Inc., 1967), 1:120, 126-32, 174-75.

Anticristo o "la autoridad contraria a la Ley de Cristo" con el papado, pidiendo que fuera destituido el Papa. Aparentemente, Juan Huss identificó al papa Juan XXIII (*c.* 1370-1419), que lo había excomulgado, con el Anticristo.[112] Por su parte, Girolamo Savonarola (1452-98) calificó al papa Alejandro VI (*c.* 1430-1503), que lo había excomulgado, de Anticristo.[113] Martín Lutero encontró el Anticristo en el papado, no en los turcos;[114] insistió en que los Artículos de Esmalkalda (1537) incluyeran esa identificación.[115] A fines del siglo XIX Vladimir Soloviev (1853 1900), en un relato corto, pintó al Anticristo venidero como alguien que sería elegido presidente de los Estados Unidos de Europa; después de proteger benéficamente a todos los cristianos, convocando un concilio eucuménico, negaría que Jesús es el Mesías; el remanente fiel (ortodoxo oriental, católico romano y protestante) se uniría en medio de la persecución mientras el Anticristo es destruido y vuelve Cristo.[116]

Los dictadores Benito Mussolini (1883-1945), Adolfo Hitler (1889-1945) y José Stalin (1879-1953) fueron identificados por muchas personas como el Anticristo a mediados del siglo XX.[117] Sun Myung Moon (1920-), fundador de la Iglesia de la Unificación, aparentamente se presentó a sí mismo como "el Señor del segundo advienteo".[118] Más recientemente, Henry Alfred Kissinger (1923-)[119] y Mikhail Sergeevich Gorbachev (1931-)[120] han sido denominados el Anticristo. ¿Habrá verdaderamente un Anticristo escatológico? G. C. Berkouwer, basándose en 1 y 2 Juan, contestó negativamente, concluyendo que el Anticristo humano y personal ya ha estado operando durante largo tiempo.[121] Por otra parte, usando 2 Tesalonicenses 2:1-12, Dale Moody[122] y Anthony Hoekema[123] han contestado afirmativamente de manera convincente.

c. Señales del juicio

Las señales del juicio son tres pero pueden ser tratadas en conjunto: guerras, terremotos y hambrunas (Mar. 13:7, 8 y par.).[124] Algunos conectan los

112 Ibíd., 2:636; Matthew Spinka, "Hus as Reformer", en *Advocates of Reform*, pp. 192, 193.
113 Moody, *The Hope of Glory*, pp. 191-92.
114 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 419-22.
115 Artículos de Esmalkalda (1537) 2.4; Moody, *The Hope of Glory*, p. 192.
116 *War, Progress, and the End of History: Including a Short Story of the Anti-Christ*, trad. Alexander Bakshy (London: University of London Press, 1915), pp. 180-228. Ver una interpretación de Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev* (London: SCM Press, 1944), pp. 148-50.
117 Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 161. Sobre Mussolini, ver Oswald Jeffrey Smith (1889-1986), *Is the Antichrist at Hand?* (3a. ed.; Toronto: Tabernacle Publishers, 1926), esp. pp. 18-23, 61-65, quien sostuvo que "el próximo gran evento en la historia del mundo será el avivamiento del Imperio Romano" (p. 19); Walter Kleber Price (1924-), *The Coming Antichrist* (Chicago: Moody Press, 1974), pp. 39-40.
118 *Divine Principle* (5a. ed.; New York: Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 1977), pp. 442, 445, 454, 459, 476, 482, 483, 490, 494, 509, 521, 524, 528-29, 530, 533, 536, esp. 521.
119 Franklin L. Allnutt, *Kissinger: Man of Destiny?* (Mission Viejo, Calif.: impresión particular, 1976); ídem, *Antichrist: After the Omen* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1976), pp. 49, 151-54.
120 Robert W. Faid, *Gorbachev! Has the Real Antichrist Come?* (Tulsa: Victory House Publishers, 1991).
121 *The Return of Christ*, pp. 260-90, esp. 265-68, 278.
122 *The Hope of Glory*, p. 173; *The Word of Truth*, pp. 540, 543.
123 *The Bible and the Future*, pp. 158-62. Hoekema, p. 159, aceptó tanto "la venida de un futuro Anticristo personal" como el hecho de "que fuerzas anticristianas estan ya funcionando en el mundo".
124 Lucas 21:11 se refiere a "grandes terremotos, hambre y pestilencias".

cuatro caballos de Apocalipsis 6:1-8 con este pasaje del Apocalipsis sinóptico. Billy Graham, escribiendo en 1983, declaró que "ya se ve la sombra de los cuatro caballos galopando por todo el mundo en este momento" y "el sonido crece día por día". Graham identificó al jinete del caballo blanco como "la religión falsa (tanto los cultos religiosos como los ídolos adorados por miembros de las iglesias),[125] al jinete del caballo rojo como "quien trae la guerra", al jinete del caballo negro como "portador del hambre masiva y de la inanición", y al jinete del caballo pálido como el que "trae la muerte" por guerras, hambres, plagas, pestilencias y fieras.[126] Pero Hoekema ha insistido en que estas señales del juicio "no son, estrictamente hablando, señales del fin" porque "todavía no es el fin (*telos*)" (Mar. 13:7b), y "esto es principio de dolores" (*arce odinon*) (v. 8c).

Las "señales de los tiempos" no deben emplearse para predecir el tiempo de la *parousia* de Jesucristo. Pero ¿pueden ayudarnos a determinar si la *parousia* es algo "inminente"? Aunque los teólogos dispensacionalistas muchas veces han callado acerca de la inminencia del segundo advinto,[127] es típico del dispensacionalismo la inminencia del rapto.[128] Henry Weston Frost (1858 1945), al escribir en 1934, optó por la expresión "lo que se cierne" (*impending*) en vez de "inminente" (*imminent*), refiriéndose a lo que "nos está por pasar y que se está acercando como el próximo gran episodio providencial que Dios ha puesto ante la iglesia".[129] En 1962 John Barton Payne (1922-?) sugirió que "inminente" era la expresión correcta porque la "gran tribulación" en cuanto tiempo de persecución podría haber empezado y el Anticristo ya podría haber venido.[130] Para Millard Erickson, en 1985, podría decirse que "el complejo de acontecimientos que rodean a la segunda venida" era "inminente" (*imminent*), pero "la segunda venida en sí misma" debe ser descrita como "algo que se cierne" (*impending*).[131] En cuanto son amilenaristas, Louis Berkhof[132] y Hoekema no pudieron aceptar el término "inminente" debido a los eventos precusores o las señales; Hoekema adoptó la expresión "que se cierne" (*impending*).[133]

125 Recientes comentadores, tanto premilenaristas como amilenaristas, han interpretado el caballo blanco en función de la guerra de conquista: Ray Summers, *Worthy Is the Lamb*, en referencia a 6:1, 2; Leon Morris, *The Revelation of St. John: An Introduction and Commentary*, en referencia a 6:2; y G. R. Baesley- Murray, *The Book of Revelation*, New Century Bible Commentary (London: Marshall, Morgan and Scott, 1974), en referencia a 6:1, 2. También ha sido intepretado en conjunción con Marcos 13:10 como "la proclamación dinámica del evangelio al final de la historia" (Newport, *El León y el Cordero*, en referencia a 6:2).
126 *Approaching Hoofbeats: The Four Horsemen of the Apocalypse* (Waco, Texas: Word Books), pp. vii, viii, 78, 83-105, 107-26 (esp. 111), 127-59 (esp. 129), 161-97 (esp. 161), 199-233 (esp. 213-21).
127 Pentecost, *Things to Come*, pp. 392-93; Walvoord, *The Millenial Kingdom*, pp. 263-75.
128 John Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 157.
129 *The Second Coming of Christ: A Review of the Teaching of Scripture concerning the Return of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans), p. 170.
130 *The Imminent Appearing of Christ*, pp. 113-24.
131 *Christian Theology*, pp. 1192-94, esp. 1194.
132 *The Second Coming of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 24-28.
133 *The Bible and the Future*, p. 136.

D. SU REALIDAD

Rastrear la pista de las negaciones de la certeza o de la realidad de la segunda venida por parte de quienes no profesan la fe cristiana supera los límites de este trabajo. Más bien, prestaremos atención a algunos teólogos cristianos modernos cuya enseñanza acerca de la *parousia* consideramos defectuosa.

1. El retraso de la "parousia" entendida como su anulación: Albert Schweitzer

Según Schweitzer, Jesús predicó y esperó la inminente venida catastrófica del reino apocalíptico de Dios, en el momento del envío de los doce. Pero los oyentes judíos no se arrepentieron ni recibieron el mensaje del reino. Más bien, Jesús mismo fue aplastado, muriendo como mártir. La expectativa del reino y de la venida del Hijo del Hombre desaparecieron con la muerte de Jesús y no constituyen una esperanza específica para la iglesia cristiana actual.[134]

2. La plena desmitologización de la "parousia": Rudolf Bultmann

Bultmann incluyó dentro de *la cosmovisión mítica del mundo que presupone el Nuevo Testamento* la idea de que Jesucristo "vendrá otra vez en las nubes del cielo para completar su obra de redención, y después vendrán la resurrección y el juicio de los hombres". "Todo esto es el lenguaje de la mitología", derivado de los mitos de la redención judíos apocalípticos y gnósticos. Así, *el "kerugma" es increíble para el hombre moderno, porque está convencido de que la cosmovisión mitológica del mundo es anticuada.* La teología debe quitar del "*kerugma* su marco mitológico" y transformarlo en existencialista. En tal proceso, la *parousia* entendida como acontecimiento es quitada.[135]

3. La desmitologización parcial, o simbolización, de la "parousia": Reinhold Niebuhr, Emil Brunner

Niebuhr entendió la segunda venida como un "símbolo". Un símbolo procura "tratar la relación entre el tiempo y la eternidad". Como símbolo, la *parousia* "no puede ser tomada literalmente ni descartada como si no tuviera importancia". Al igual que otros símbolos, "no puede ser tomada literalmente porque no es posible para las mentes finitas comprender lo que trasciende y cumple la historia". Pero la *parousia* puede mostrar que el amor sufriente será finalmente vindicado. "Da a entender una refutación de la fe bíblica tanto del utopismo como de una santulonería demasiado consecuente."[136]

[134] *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 357-60, 370-71, 394-97; Erickson, *Christian Theology*, pp. 1157-58.
[135] "New Testament and Mythology", pp. 2-3, 15-16.
[136] *The Nature and Destiny of Man*, 2:299-301.

Según Brunner,

> este pensamiento acerca del futuro que viene no es una mitología que pueda ser descartada. Cualquiera sea la forma que tome este evento, lo importante es que pasará... La fe en Jesucristo sin la expectativa de su *parousia* sería como una factura eternamente sin cobrar, como una promesa que no ha sido hecha seriamente.
> Pero si nos preguntamos *de qué manera* tendrá lugar la *parousia*, entonces nos topamos con afirmaciones del Nuevo Testamento que son claramente míticas, en el sentido de que claramente no son aceptables para quienes ya no tenemos la cosmovisión de los antiguos y de los apóstoles (Bultmann).[137]

A continuación, Brunner cita 1 Tesalonicenses 4:17 y agrega:

> El lector moderno lo desmitologiza, quiera o no, esté o no esté consciente de sus procesos mentales, y aunque sea fundamentalista. El único punto debatible es hasta qué punto extiende su desmitologización...
> Pertenece a la esencia del acontecimiento final que su carácter como acontecimiento sea inimaginable. Por eso será mejor atenernos a los símbolos del Nuevo Testamento, conscientes de que son símbolos y de que necesitamos símbolos.[138]

Schweitzer hizo de la proclamación de Jesús en cuanto a la *parousia* del Hijo del Hombre un error que terminó en su propio esfuerzo trágico para hacer llegar los dolores de parto mesiánicos. Al hacerlo, le negó a la iglesia actual la esperanza viviente en la *parousia* de Jesús. Bultmann, en su esfuerzo por quitar la barrera del lenguaje antiguo encajado en una cosmovisión antigua, ha quitado la facticidad o el carácter de acontecimiento de la *parousia.* Niebuhr y Brunner intentaron preservar la *parousia* en cuanto "símbolo" o acontecimiento parcialmente desmitologizado.

A través de los siglos los cristianos han afirmado y anticipado el cumplimiento de la promesa de Jesús de su segunda venida, a veces con discernimiento limitado y otras veces con agregados innecesarios. No ha habido ningún tema más importante en la escatología cristiana. Su confiabilidad en cuanto esperanza depende de su carácter como acontecimiento real. De hecho, "ningún cristiano debe negarse en ningún momento la seguridad de que Jesucristo volverá".[139]

E. OBLIGACIONES CRISTIANAS

A partir de la era neotestamentaria y hasta el presente los cristianos no sólo han considerado a la *parousia* como fuente de esperanza gozosa, sino que han reconocido que evoca tareas específicas y respuestas éticas. Examinaremos tres.

[137] *Eternal Hope*, pp. 138-39.
[138] Ibíd., p. 139.
[139] John Wesley White, *Re-entry: Striking Parallels between Today's News Events and Christ's Second Coming* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), p. 20; impr. 1971, p. 18.

1. *Vigilancia, o estar preparados*

Dos de las parábolas de Jesús tenían la intención de reforzar la obligación de sus discípulos de prepararse para la *parousia* y estar atentos: la del dueño de una casa que no mantenía guardia y por eso no pudo aprehender al ladrón nocturno (Mat. 24:42-44), y la de las cinco vírgenes insensatas que no llenaron sus lámparas antes de llegar el novio y llegaron tarde para entrar en la cena de bodas, y las cinco prudentes que habían hecho provisiones y que pudieron participar de la fiesta (Mat. 25:1-13).

2. *Servicio obediente y productivo*

Otras dos parábolas de Jesús enfatizaron la obligación de los cristianos de ser buenos mayordomos, anticipando la *parousia.* El "siervo fiel y sabio" al que se le ha encargado la provisión de alimentos para los otros criados, cuando haya cumplido sus obligaciones, será alabado; pero el siervo malo que, pensando que el maestro tardará, maltrata a sus consiervos y pasa su tiempo con los borrachos, al llegar su maestro recibirá castigo y se le asignará lugar con los hipócritas (Mat. 24:45-51 y par.). La parábola de los talentos[140] contrasta la inversión provechosa del siervo que tenía cinco talentos así como del siervo que recibió dos talentos, y la promoción de ambos al volver el maestro, con el siervo perezoso que escondió sin provecho su talento: el talento le fue quitado y el siervo inútil fue echado en las tinieblas exteriores (Mat. 25:14-30 y par.). Ni la maldad ni el ocio son respuestas apropiadas como anticipación de la *parousia* de Jesús.

3. *El vivir santa y piadosamente*

En las epístolas del Nuevo Testamento encontramos admoniciones específicas a vivir piadosamente en vistas a la segunda venida de Jesucristo. En la epístola de Tito leemos:

> Porque la gracia salvadora de Dios se ha manifestado a todos los hombres, enseñándonos a vivir de manera prudente, justa y piadosa (*eusebos*) en la edad presente, renunciando a la impiedad (*asebeian*) y a las pasiones mundanas (*kosmikas epithumias*), aguardando la esperanza bienaventurada, la manifestación (*epifaneian*) de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo... (2:11-13).

En 2 Pedro 3:11, 12, en un contexto que involucra la conflagración de la tierra (v. 10), se advierte acerca de "la *parousia* del día del Señor".

> Ya que todas estas cosas han de ser deshechas, ¡qué clase de personas debéis ser vosotros en conducta santa y piadosa (*en hagiais anastrofai kai eusebeiais*), aguardando

140 En Lucas (19:12-27), la parábola de las "minas".

> y apresurándoos para la venida del día de Dios! Por causa de ese día los cielos, siendo encendidos, serán deshechos; y los elementos, al ser abrasados, serán fundidos.

En resumen, hemos investigado el concepto del día del Señor en el Antiguo Testamento y los diferentes significados neotestamentarios de la venida de Jesucristo, tanto los que no tienen carácter escatológico como los que sí lo tienen; esto ha incluido el verbo griego y los tres sustantivos griegos referidos a la venida escatológica. Hemos procurado explicar el propósito de la segunda venida en relación con otros eventos escatológicos; el modo en que ocurrirá, especialmente a la luz de pasajes del Nuevo Testamento; el momento de su realización, al considerar si Jesús se equivocó en su profecía, reconociendo nuestra limitación frente al tiempo, aludiendo a varias instancias en que se señaló equivocadamente el momento durante la historia cristiana, y estudiando las "señales de los tiempos" (aquellas que reflejan la gracia, las que presentan una oposición a Dios y las que traen juicio); su realidad, en distinción a ciertas negaciones modernas o constricciones; y las obligaciones cristianas que emanan de la segunda venida.

83

EL REINO DE DIOS

Uno de los términos bíblicos y conceptos cristianos más significativos es "el reino de Dios". Este concepto ha tenido especial importancia para la teología cristiana durante los siglos XIX y XX. Previamente hemos tratado las doctrinas de la soberanía divina[1] y de Jesús en cuanto rey.[2] Aunque podríamos haber tratado correctamente aspectos del reino de Dios bajo la rúbrica del llegar a ser cristiano y de la vida cristiana, ahora en el contexto de la escatología cristiana, nos proponemos tratar ampliamente y de manera integrada la doctrina del reino de Dios.

I. TERMINOS BIBLICOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Cinco sustantivos hebreos se traducen con el vocablo "reino".[3] La palabra *melukah* aparece 18 veces, la palabra *maleku* se usa 46 veces, todas en Daniel 2—7, y la palabra *malkut* se encuentra 49 veces, principalmente en los libros históricos y en Daniel 8—11. La palabra *mamlakah* se usa 109 veces en el Antiguo Testamento y *mamlakut* tiene ocho usos. Estas palabras se derivaban del verbo *malak,* "reinar" o "ser rey" y el sustantivo *melek,* "rey".

La frase "reino de Dios" no aparece en el Antiguo Testamento,[4] pero "reino de Jehovah" (Yahvé) se encuentra en 1 Crónicas 28:5 y asimismo aparecen "tu reino" (Sal. 45:6; 145:11,13), "su reino" (Sal. 103:19), y "mi reino" (1 Crón. 17:14). El "reino de Dios" se usa en Sabiduría de Salomón 10:10.[5]

La palabra *mamlakah* podía significar una ciudad real (Jos. 10:2; 1 Sam. 27:5c) o la casa del rey (Amós 7:13). Muchas veces se refiere a un reino terrenal o a reinos terrenales (Deut. 28:25c; 1 Sam. 28:17; 1 Rey. 11:11c; 14:8; Jer.1:10). Solo lentamente llegó, con sus cognados, a significar el reino de Dios en vez de los reinos humanos.

Se discutido sobre la pregunta de si estos cognados que se traducen "reino" con referencia a Dios, eran usados solamente en el sentido abstracto (es decir, en el sentido de "gobernar" o "reinar")[6] o si se usaban tanto en el sentido abstracto como en el sentido concreto (es decir, en el sentido de "reino").[7]

1 Ver el Tomo I, cap. 26, III
2 Ver el Tomo I, cap. 44, II.
3 Young, *Analytical Concordance to the Bible,* p. 573.
4 George E. Ladd, "Kingdom of God", *International Standard Bible Encyclopedia,* ed. 1986 rev., 3:24.
5 Owen E. Evans, "Kingdom of God, of Heaven", *The Intepreter's Dictionary of the Bible,* 3:17.
6 Ladd, "Kingdom of God", 3:24.

B. NUEVO TESTAMENTO

El sustantivo griego *basileia* se traduce como "reino" 153 veces en el Nuevo Testamento de la Biblia inglesa King James.[8] *Basileia* en el sentido divino se usa 52 veces en el Evangelio de Mateo, 43 en Lucas y 16 en Marcos, pero solamente cinco veces en Juan. Aparece ocho veces en Hechos, 13 veces en las epístolas paulinas, cuatro veces en las epístolas generales y cinco veces en el Apocalipsis.[9]

La Biblia de Referencia Scofield, notando el uso peculiar de Mateo del término "reino de los cielos", lo ha definido como "el reinado terrenal mesiánico de Jesucristo", y ha explicado tal uso sobre la base de que "es el gobierno del cielo sobre la tierra" (Mat. 6:10).[10] Tal definición no es acompañada por una definición del "reino de Dios" en fuentes fuera de Mateo. Según esta perspectiva, después del reino terrenal milenario el Hijo entregará el "reino de los cielos" a Dios Padre.[11] Pero ¿qué de la relación entre el "reino de los cielos" y el "reino de Dios"? ¿Hay dos reinos? Según Russell Bradley Jones (1894-?):

> No hay duda de que los términos se usan intercambiablemente. Sólo Mateo usa el término "reino de los cielos", sin duda por respeto a los judíos a los cuales se dirigía, poniendo "cielo" en vez de "Dios" para evitar demasiada familiaridad con el nombre divino, según la costumbre rabínica.[12]

Varios eruditos[13] han mantenido que en el Nuevo Testamento "el reino de Dios" (*he basileia tou theou*) tiene sentidos tanto abstractos como concretos, es decir, se refiere tanto a gobernar o a reinar como a un reino. Se ha afirmado que varios pasajes demandarían una traducción en el sentido concreto.[14] Sin embargo, pocos biblistas concuerdan con James Moffat cuando sostiene que "el reinado de Dios" y "la esfera de Dios" son las traducciones normativas de *he basileia tou theou.*[15]

7 Louis Berkhof, *The Kingdom of God: The Development of the Idea of the Kingdom, Especially since the Eighteenth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 13-15.
8 Young, *Analytical Concordance to the Bible,* pp. 573-74.
9 Willoughby C. Allen, "Kingdom, Kingdom of God", *Dictionary of the Apostolic Church,* ed. James Hastings, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1916), 1:676.
10 Ed. 1917, en referencia a Mateo 3:2.
11 Ibíd., en referencia a 1 Corintios 15:24.
12 *The Things Which Shall Be Hereafter* (Nashville: Broadman Press, 1947), p. 120. Ver también George E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 119-32.
13 Gustaf Hermann Dalman (1855-1941), *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1909), p. 94; Berkhof, *The Kingdom of God,* pp. 13-16; Ladd, "The Kingdom of God", 3:24.
14 Mateo 5:20; 7:21; 11:11; 16:19; 18:3; 19:23, 24; 21:31; 23:13; 25:34; Marcos 10:15 y Juan 3:5.
15 *The New Testament: A New Translation* (London: Hodder and Stoughton, 1934), Marcos 1:15; 4:26 y *passim.*

II. LOS SIGNIFICADOS BIBLICOS

La importancia del reino de Dios para los dos Testamentos no puede ser exagerada. Es una "temática" que es "central no solamente para la fe de Israel sino también para el evangelio".[16] Es el *lazo que une* a los dos Testamentos.[17] Pareciera apropiado, entonces, tratar los materiales relativos al reino de ambos Testamentos en una discusión unificada. Identificaremos e interpretaremos seis acepciones distintas.[18]

A. EL REINO DE DIOS EN CUANTO TEOCRACIA DE ISRAEL

1. *Un reino presente y duradero*

En el Antiguo Testamento es afirmado el reinado presente y duradero de Yahvé sobre Israel y Judá. El cántico de Moisés concluye con las palabras: "Jehovah reinará por siempre jamás" (Exo. 15:18). En el oráculo de Balaam leemos: "Jehovah su Dios está con él (Israel); en medio de él hay júbilo de rey" (Núm. 23:21b). Micaías, el primero de los profetas clásicos, vio a Yahvé sentado en su trono; y todo "el ejército del cielo estaba de pie junto a él" (1 Rey. 22:19). Según el salmista, todos los santos "hablarán de la gloria de tu reino y de tu poder, para anunciar tus proezas a los hijos del hombre; y la gloria del majestuoso esplendor de tu reino. Tu reino es reino de todos los siglos, y tu dominio es de generación en generación" (145:11-13). Isaías, estando en el templo, vio "al Rey, a Jehovah de los Ejércitos" (6:5d), y más tarde en medio de su angustia vio "al Rey en su hermosura" como el Juez, Legislador, Rey y Salvador (33:17a, 22). Según Sofonías "Jehovah es el Rey de Israel en medio de ti: ¡Nunca más temerás el mal!" (3:15b). El reinado divino y el reino divino son interdependientes. "No se puede hablar del rey teocrático si no tiene un reino teocrático. Si él reina, tiene un reino; si es un *melek* (rey), tiene un *malkuth* (reino)."[19]

2. *Un reinado representativo*

El reinado de Yahvé estuvo representado por Saúl y sus sucesores durante la monarquía israelita. La resistencia al reinado representativo durante la era de los jueces es ilustrada por la declaración de renuencia de Gedeón (Jue. 8:23) y el oráculo de Jotam (Jue. 9:7-14). El registro de la oposición profética a un reino humano (1 Sam. 8:1-22; 10:17-27; 12:1-25) fue unido al relato favorable de la unción por Samuel de Saúl como rey, así como del reinado humano en Israel (1 Sam. 9:10-16). El reinado representativo fue extendido

16 John Gray (1913-), *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edingburgh: T. and T. Clark, 1979), p. 374.
17 John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953), p. 197.
18 La siguiente sección constituye una reinterpretación y actualización de las cinco acepciones sugeridas por Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 311-26, con el apoyo secundario de Moody, *The Hope of Glory*, pp. 115-42.
19 Moody, *The Hope of Glory*, p. 118.

por la revelación a través de Natán el profeta a los efectos de que Yahvé establecería por siempre el reino por los descendientes de David (2 Sam. 7:11b-16; también 1 Crón. 17:10b-14). Si obedecía a Yahvé, Salomón, el sucesor de David, se sentaría "en el trono del reino de Jehovah" sobre Israel "para siempre" (1 Crón. 28:5, 7).[20] Por lo visto, fue acerca de este tipo de reinado representativo que preguntaron los discípulos de Jesús después de la resurrección y antes de la ascensión (Hech. 1:6).

3. *Un reino apocalíptico*

En los textos apocalípticos del Antiguo Testamento, el reino de Yahvé aparece como alcanzando un momento climático que inaugurará el reino eterno. "La luna se avergonzará, y el sol se confundirá, porque Jehovah de los Ejércitos reinará en el monte Sion y en Jerusalén, y la gloria estará ante sus ancianos" (Isa. 24:23). "Subirán victoriosos desde el monte Sion para juzgar la región montañosa de Esaú. ¡Y el reino será de Jehovah!" (Abd. 21).

> Y en los días de esos reyes, el Dios de los cielos levantará un reino que jamás será destruido, ni será dejado a otro pueblo. Este desmenuzará y acabará con todos estos reinos, pero él permanecerá para siempre (Dan. 2:44).
>
> Estaba yo mirando en las visiones de la noche, y he aquí que en las nubes del cielo venía alguien como un Hijo del Hombre. Llegó hasta el Anciano de Días, y le presentaron delante de él. Entonces le fue dado el dominio, la majestad y la realeza. Todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su dominio es dominio eterno, que no se acabará; y su reino, uno que no será destruido... Y la realeza, el dominio y la grandeza de los reinos debajo de todo el cielo serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino será un reino eterno, y todos los dominios le servirán y le obedecerán (Dan. 7:13, 14, 27).

B. EL REINO DE DIOS EN CUANTO SU SOBERANIA UNIVERSAL

El reino de Dios o de Yahvé no sólo era identificado con el reino teocrático israelita, sino que además fue interpretado como el reinado de Yahvé sobre todas las naciones y todos los pueblos. Ciertos salmos de coronación afirmaron de manera especial esta soberanía universal. Por cierto, "de Jehovah es el reino, y él se enseñoreará de las naciones" (22:28). "Porque Jehovah, el Altísimo, es temible, gran Rey sobre toda la tierra... Porque Dios es el Rey de toda la tierra... ¡Dios reina sobre las naciones! (47:2, 7a, 8a). "Ante él se arrodillarán todos los reyes, y le servirán todas las naciones" (72:11). "Decid entre las naciones: '¡Jehovah reina!' " (96:10a). "¡Jehovah reina! ¡Regocíjese la tierra!... Porque tú, oh Jehovah, eres supremo sobre toda la tierra" (97:1a, 9a). "¡Jehovah reina, tiemblan los pueblos!... Jehovah es grande en Sion; es alto sobre todos los pueblos" (99:1a, 2). "Jehovah estableció en los cielos su trono, y su reino domina sobre todo" (103:19).

Esta soberanía universal fue contradicha por el particularismo de Jonás. Aparece implícitamente en los juicios divinos sobre las naciones alrededor de

20 Ver también 1 Crónicas 29:23; 2 Crónicas 9:8; 13:8.

Israel y Judá que fueron pronunciados por los profetas. Fue afirmada por los profetas posteriores y por los apocalipticistas (Zac. 14:9; Mal. 1:14b).

La soberanía universal de Dios fue dada a entender en el Nuevo Testamento en ciertas parábolas de Jesús que combinaron la soberanía con la responsabilidad humana, a saber, las parábolas de los talentos (Mat. 25:14-30) y de las minas (Luc. 19:11-27, especialmente v. 12).

C. EL REINO DE DIOS EN CUANTO ACERCANDOSE O VINIENDO EN LA VIDA Y EL MINISTERIO DE JESUS

Ciertos textos del Nuevo Testamento señalan al advenimiento del reino de Dios con Jesús y por medio de él. El ángel Gabriel le anunció a María que "el Señor Dios le dará [a su hijo, Jesús] el trono de su padre David. Reinará sobre la casa de Jacob para siempre" (Luc. 1:32b-33a). Las palabras "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado" (Mat. 3:2) son fundamentales para la predicación de Juan el Bautista. La primera palabra en esta oración en griego es *engiken,* el presente perfecto de *engizein,* que significa "acercarse", "aproximarse". Como parte de la primera declaración de Jesús (Mar. 1:15 y par.) se encuentran las palabras "el reino de Dios se ha acercado (*engiken*)".[21] Jesús dijo: "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos se apoderan de él" (Mat. 11:12). Por otra parte, declaró en relación con sus exorcismos: "Pero si por el Espíritu de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado (*efthasen*) a vosotros el reino de Dios" (Mat. 12:28 y par.). El verbo *ftanein* aoristo activo significa "venir antes, preceder, anticipar, llegar a, o arribar".

John Bright, h. (1908-95) enfatizó que la declaración de Jesús relativa al acercamiento del reino de Dios debe relacionarse estrechamente con su adopción intencional del papel del Siervo del Señor. De hecho, "en la persona y la obra de Jesús, el reino de Dios entró en el mundo".[22] Según George E. Ladd, la derrota inicial de Satanás por el exorcismo de demonios por Jesús y la victoria inicial sobre la muerte en la resurrección de Jesús constituyen evidencia de que el reino de Dios ha llegado por Jesús.[23] Más tarde, Ladd agregó el hecho de que Jesús hubiera realizado milagros, la predicación del evangelio y el don del perdón de pecados como evidencias.[24] Según G. R. Beasley-Murray, Jesús fue el "Luchador por el reino de Dios", su "Iniciador", "Instrumento", "Representante", "Mediador", "Portador" y "Revelador".[25]

El dispensacionalismo[26] rechaza el concepto de que el reino de Dios haya

21 Moody, *The Hope of Glory,* pp. 124-26, ha objetado la traducción "está entre vosotros", prefiriendo "está cerca", pues para él el reino no llegó con el ministerio de Jesús, así como tampoco "llega" un helicóptero que circula por sobre una pista pero no aterriza.
22 *The Kingdom of God,* pp. 208-14, 216.
23 *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God,* pp. 42-51.
24 *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (Waco, Texas; London: Word Books, 1964), pp. 160-66, 203-11.
25 *Jesus and the Kingdom of God* (Exeter, U.K.: Paternoster Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 145-46.
26 Ver más adelante, cap. 84, III, B, 4.

venido en algún sentido con el ministerio de Jesús. George Nathaniel Henry Peters (1825-1909), luterano, mantuvo que el reino teócratico de Dios no existió en el tiempo del ministerio de Juan el Bautista y que no fue establecido bajo su ministerio, ni tampoco bajo el ministerio de Jesús ni en relación con su primer advenimiento.[27] Según Lewis Sperry Chafer, "la historia del Antiguo Testamento entra directamente en la edad del reino sin el menor reconocimiento de la presente edad ni de su propósito, y... la presente edad está, por lo tanto, enteramente disasociada del programa del Antiguo Testamento y no contribuye nada al mismo". Rechazar la verdad de que "el reino mesiánico" ha sido descartado y postergado significa para él engendrar "errores doctrinales".[28] Para J. Dwight Pentecost, Jesús fue presentado como rey a la nación de Israel, el reino teocrático fue ofrecido, y luego fue rechazado, quitado y postergado hasta la segunda venida de Jesucristo.[29] John F. Walvoord ha mantenido que no puede decirse que la promesa a David en cuanto a un reino para siempre (2 Sam. 7:12-16) esté en el proceso de cumplirse porque Jesús esté sentado a la diestra de Dios, sino que solamente podrá cumplirse literalmente en el reino milenario.[30]

D. EL REINO DE DIOS EN CUANTO REALIDAD PRESENTE ENTRE LOS ADVENIMIENTOS DE JESUCRISTO

Dos de las parábolas de Jesús dieron expresión al crecimiento a partir de un comienzo pequeño del reino de Dios y a su expansión, a saber, las parábolas del grano de mostaza (Mar. 4:30-32 y par.) y de la levadura (Mat. 13:33 y par.).[31] El dicho de Jesús a los efectos de que "el reino de Dios está *entos humon*" (Luc. 17:21b) se ha traducido de dos maneras principales: "en vosotros" y "en medio de vosotros". Lo primero apunta a la espiritualidad del reino, mientras que lo segundo significa la presencia del reino.

Pedro declaró en su sermón en el día de Pentecostés que la promesa a los descendientes de David de "sentarse sobre el trono" se cumplió en la resurrección de Jesús (Hech. 2:30-32). Según Pablo, "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom. 14:17), bendiciones que Pablo sin duda consideraba presentes, no meramente futuras. Dios Padre "nos ha librado de la autoridad de las tinieblas y nos ha trasladado[32] al reino de su Hijo amado" (Col. 1:13). En Hebreos 12:28 el reino recibido "no puede ser sacudido". En el Apocalipsis, Cristo "nos constituyó [aoristo] un reino, sacerdotes para Dios el Padre" (1:6). Juan declaró que compartía "el reino" así como "la tribulación" y "la perseverancia"; los "veinticuatro

27 *The Theocratic Kingdom of Our Lord Jesus, the Christ, As Covenanted in the Old Testament and Presented in the New Testament,* 3 tomos (New York, London: Funk and Wagnalls, 1884; Grand Rapids: Kregel, 1957), Tomo I, prop. 27, 41, 56, 67.
28 *Systematic Theology,* 4:168, 266.
29 *Things to Come,* pp. 456-66.
30 *The Millennial Kingdom,* pp. 194-207.
31 Sin embargo, la levadura de la parábola ha sido interpretada como el mal o la corrupción (*Biblia de Referencia de Scofield,* en relación con Mateo 13:33; Pentecost, *Things to Come,* pp. 147-48).
32 El primer aoristo activo indicativo de *methistemi.*

ancianos" y "los cuatro seres vivientes" los había "constituido en un reino y sacerdotes para nuestro Dios" para que reinaran "sobre la tierra" (5:10).

E. EL REINO DE DIOS EN CUANTO REINADO MILENARIO DE JESUCRISTO

Anticipándonos a nuestra discusión sobre el concepto del milenio,[33] aquí afirmaremos que algunos cristianos insisten en que después de la segunda venida de Jesucristo, éste reinará con sus santos en la tierra durante mil años (Apoc. 20:1-8), después que haya culminado la historia humana y antes del reino eterno. Según esta perspectiva, tal reino milenario se diferencia de todos los otros significados del reino de Dios.

F. EL REINO DE DIOS EN CUANTO DOMINIO DE DIOS CONSUMADO, ETERNO Y CELESTIAL

Los Evangelios sinópticos contienen varias alusiones a este significado celestial y eterno. Según Jesús, "muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera" (Mat. 8:11, 12a). En la parábola de la cizaña el reino de Dios es relacionado con la "siega" en el "fin del mundo", cuando la cizaña será quemada y el trigo reunido en el granero (Mat. 13:24-30, 36-43). Así también, en la parábola de la red "el reino de los cielos" se asocia con la separación del bien y del mal "al fin del mundo" (Mat. 13:47-50). Alguien que escuchó la parábola de Jesús acerca de los lugares de honor en una fiesta de bodas (Luc. 14:7-14) comentó: "¡Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios!" (Luc. 14:15). En el juicio de las naciones el rey dice a las ovejas que están a su derecha: "¡Venid, benditos de mi Padre! Heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (Mat. 25:34). En la última Cena, Jesús declaró: "... no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día cuando lo beba nuevo en el reino de Dios" (Mar. 14:25 y par.).

En todas las epístolas paulinas hay referencias al reino celestial o escatológico. Dios está llamando a los creyentes tesalonicenses "a su propio reino y gloria" (1 Tes. 2:12); y los que perseveran y sufren serán "dignos del reino de Dios" (2 Tes. 1:5). Por el contrario, los que practican pecados groseros "no heredarán el reino de Dios" (1 Cor. 6:9b, 10; Ef. 5:5). Después del fin, Jesús entregará "el reino al Dios y Padre" (1 Cor. 15:24). Los muertos serán levantados y los que viven cambiados porque "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" (1 Cor. 15:50). Finalmente, el Apóstol conecta el reino de Dios con la segunda venida de Jesús (2 Tim. 4:1).

Segunda de Pedro 1:11 hace alusión a "una amplia entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo".[34]

---

33 Ver más adelante, cap. 84.
34 En su libro premiado, *The Kingdom of God*, cap. 9, Bright no citó ni interpretó los pasajes neotestamentarios que se refieren específicamente al reino eterno o celestial.

III. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. ERA PATRISTICA

El reino de Dios no fue un tema prominente para los Padres de la iglesia, pero cuando se lo mencionaba en la época preconstantiniana, tendía a ser asociada con un reino futuro milenario. Ireneo usó la expresión "los tiempos del reino" como sinónimo del milenio,[35] y Tertuliano escribió acerca de "un reino que se nos ha prometido sobre la tierra, aunque antes del cielo, sólo en otro estado de existencia". Habló del traslado a "aquel reino del cielo".[36] Por otra parte, para Agustín de Hipona el reino de Dios "presente" o "militante" ha de identificarse con "la iglesia" —es de presuponer que se refiere a la Iglesia Católica Romana— porque los santos ya están reinando con Cristo. También se refirió "al pacífico reino" de Dios, "en el que reinaremos sin enemigo alguno".[37]

B. ERAS DE LA REFORMA Y LA POSREFORMA

Tampoco para los reformadores protestantes fue un tema principal el reino de Dios. No obstante, Martín Bucero produjo un tratado al respecto, *Sobre el reino de Cristo* ("On the Kingdom of Christ") (1550), dirigido al joven rey de Inglaterra, Eduardo VI, con el propósito de aconsejarle cómo introducir la Reforma protestante a Inglaterra.

> El reino de nuestro Salvador Jesucristo es aquella administración y aquel cuidado de la vida eterna de los elegidos de Dios, por los cuales este mismo Señor y Rey del cielo, a través de su doctrina y disciplina administradas por ministros apropiados elegidos precisamente para este propósito, reúne a sus elegidos, quienes están dispersos por todo el mundo y que son suyos, pero que él, no obstante, desea que estén sujetos a los poderes del mundo. El los incorpora a sí mismo y a su iglesia y los gobierna de tal manera en ella que, purificados más plenamente del pecado día a día, vivan bien y felices tanto aquí como en el porvenir.[38]

La doctrina del reino de Bucero no fue esencialmente escatológica. Suponía que el reino es realizado en el presente pero no conectó el reino directamente con el ministerio público de Jesús. Según su perspectiva, tanto la iglesia como el gobierno del Estado son instrumentos del reino; difieren en cuanto a la manera en que son utilizados pero no en cuanto a su propósito último. Bucero propuso reformas específicas con respecto a la educación de

---

35 *Adversus Haereses* 5.33.1-3; 5.34.2; 5.35.1-2; 5.36.3.
36 *Adversus Marcionem* 3.24. Everett Ferguson, "The Kingdom of God in Early Patristic Literature", en Wendell Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987), pp. 191-208, ha encontrado algunos usos no escatológicos, especialmente en Orígenes y en los gnósticos.
37 *De civitate Dei* 20.9. En siglos posteriores, la Iglesia Católica Romana fue criticada por identificarse a sí misma directamente con el reino de Dios. Reinhold Niebuhr hizo esa crítica durante el siglo XX. Ver James Leo Garrett, h., *Reinhold Niebuhr on Roman Catholicism* (Louisville, Ky.: publicación privada, 1972), pp. 29-39.
38 1.5, trad. Wilhelm Pauck y Paul Larkin, LCC, Tomo 19 (Philadelphia: Westminster Press, 1969), p. 225.

los jóvenes, el matrimonio y el divorcio, las industrias, la agricultura, el mercado y el sistema penal. La realización del reino, según Bucero, estaría señalada por la existencia de "una comunidad de amor y servicio mutuo" en cumplimiento de los dos grandes mandamientos del amor.[39]

El reino de Dios o de Cristo estuvo ausente de varias confesiones de fe protestantes durante la época después de la Reforma. Pueden tomarse como ejemplos a ciertas confesiones, principalmente inglesas y bautistas. En la Confesión Menonita de Waterland (1580) se expresa que Cristo en su oficio real "levantó un reino espiritual", en el cual ha reunido "muchos hombres espirituales y fieles" y que preserva y defiende "hasta la eternidad".[40] La "Confesión Verdadera" ("A True Confession") (1596) de los separatistas ingleses relacionó el reino del Señor resucitado y ascendido, con su reino sobre los ángeles y hombres electos. Esperaba la perfección escatológica del reino cuando Cristo lo entregue a Dios Padre; durante el ínterin identificaba el "reino espiritual" de Cristo con su iglesia.[41] En la Primera Confesión Londinense de los Bautistas Particulares (1644), el reino de Cristo fue tratado en el contexto de su oficio real, de la doctrina de la iglesia y de las últimas cosas;[42] el lenguaje era similar al de "A True Confession". Por otra parte, el Señor y rey ascendido reina sobre los elegidos y restringe a "Satanás y todos los vasos de ira". Este "reino espiritual" fue igualado a la iglesia entendida como "una compañía visible de santos"; sin embargo, había de ser "perfeccionada enteramente" en el momento de la segunda venida de Cristo.[43] La "Confesión Normativa de los Bautistas Generales Ingleses" ("Standard Confession of the English General Baptists, 1660") declaró que la majestad del Cristo ascendido sería ejercida en el futuro sobre toda la tierra; el documento no especificaba si sería en un reino milenario o en un reino eterno.[44] La Confesión de Westminster (1647) no contiene un artículo específico sobre el reino de Dios.[45] Tampoco lo contenía la Segunda Confesión Londinense de los Bautistas Particulares (1677), aunque afirmaba el oficio real de Cristo y la perpetuidad del reino de Cristo en un contexto que permite inferir que el reino puede ser identificado con las iglesias.[46]

C. ERA MODERNA

El reino de Dios ha tenido un papel más prominente en la teología protestante durante los siglos XIX y XX que en la teología de los siglos precedentes.

---

39 Wilhelm Pauck (1901-81), "Editor's Introduction", *On the Kingdom of Christ* (LCC, 19:155-73).
40 Art. 14, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 51.
41 Arts. 15-17, en ibíd., pp. 86-87.
42 Arts. 14, 19, 33 y 20 en ibíd., pp. 160, 161-62, 165 y 162.
43 Ibíd., arts. 19, 33 y 20 en ibíd. pp. 162, 165. La edición revisada de la misma confesión de 1646, agregó una función escatológica al artículo sobre el oficio real (art. 14): "para convencer, someter, atraer, sostener y preservarnos para su reino celestial" (*A Confession of Faith of Seven Congregations or Churches of Christ in London, Which Are Commonly (but Unjustly) Called Anabaptists* [1646] [ed. reimpr.; Rochester, N.Y.: Backus Book Publishers, 1981], p. 5).
44 Art. 22, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 232.
45 Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:600-673.
46 Cap. 8, secciones 1, 9, 10; cap. 26, sección 3, en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, pp. 260, 263, 285-86.

Numerosos estudios sobre el reino de Dios fueron publicados en la última parte del siglo XIX y la primera parte del siglo XX.[47] Aquí será posible solamente exponer las principales corrientes de la teología del reino.

1. *El reino de Dios entendido como ideal socio-ético (ritschlianismo, socialismo cristiano, evangelio social)*

Aunque las raíces de esta interpretación han sido rastreadas hasta Emanuel Kant y F. D. E. Schleiermacher,[48] su primer formulador principal fue Albrecht Ritschl.[49] Ritschl definió el reino como: "... la unión moral de la raza humana por medio de transacciones motivadas por el amor universal al prójimo."[50] Según Shailer Mathews: "Cuando hablaba del reino de Dios, Jesús se refería a *un orden social ideal* (al que nos aproximamos progresivamente) *en el que la relación de los hombres con Dios es la de hijos, y* (por ende) *se relacionan unos con otros como hermanos.*"[51] La definición de Walter Rauschenbusch fue más detallada:

> 1. El reino de Dios es divino en su origen, en su progreso y en su consumación. Fue iniciado por Jesucristo, ...es sustentado por el Espíritu Santo, y llegará a su realización por el poder de Dios de acuerdo con sus tiempos...
> 2. El reino de Dios contiene la teleología de la religión cristiana...
> 3. El reino de Dios es siempre tanto presente como futuro...
> 4. Aun antes de Cristo, los hombres de Dios vieron al reino de Dios como el gran fin hacia el cual apuntaban todas las orientaciones de Dios...
> 5. El reino de Dios es la humanidad organizada según la voluntad de Dios...
> 6. Ya que el reino es el fin supremo de Dios, tiene que ser el propósito para el cual existe la iglesia...
> 7. Todos los problemas de la salvación personal deben ser considerados desde el punto de vista del reino...
> 8. El reino de Dios no se confina dentro de los límites de la iglesia y de sus actividades.[52]

---

47 Por ejemplo, James S. Candlish, *The Kingdom of God Biblically and Historically Considered* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1884); Alexander Balmain Bruce (1831-99), *The Kingdom of God, or Christ's Teaching according to the Synoptical Gospels* (Edinburgh: T. and T. Clark; New York: Charles Scribner's Sons, 1893; George Dana Boardman (1828-1903), *The Kingdom (Basileia): An Exegetical Study* (New York: Charles Scribner's Sons, 1899); Archibald Robertson (1853-1931), *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought* (New York: Macmillan; London: Methuen, 1901); Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, trad. Walter Lowrie (London: A. and C. Black, 1925; orig. alemán publ. 1901); William Temple, *The Kingdom of God* (London: Macmillan, 1913); Alexander Morrison Ferguson Macinnes (1866-?), *The Kingdom of God in the Apostolic Writings* (London: James Clarke, 1924); Thomas Stafford, *A Study of the Kingdom* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1925); L. S. Chafer, *The Kingdom of God in History and Prophecy* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1930); y E. F. Scott, *The Kingdom of God in the New Testament* (New York: Macmillan, 1931). Ver asimismo Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation.*
48 Berkhof, *The Kingdom of God*, pp. 29-31.
49 Ibíd., pp. 31-42.
50 *Rechtfertigung und Versöhnung*, Tomo 3, citado por Berkhof, *The Kingdom of God*, p. 32 y trad. por el presente autor.
51 *The Social Teaching of Jesus: An Essay in Christian Sociology* (New York, London: Macmillan, 1910), p. 54.
52 *The Theology of the Social Gospel*, pp. 139-45.

El reino de Dios probablemente haya sido la doctrina más importante de las teologías de Ritschl y Rauschenbusch. Louis Berkhof declaró que varias influencias ayudaron a formar este concepto socio-ético: el optimismo de la Ilustración en cuanto a la humanidad, la evolución darwiniana, el auge de la idea de la inmanencia de Dios, el concepto de la paternidad de Dios que implica la hermandad de todos los seres humanos, y el surgimiento e impacto de la sociología.[53] Según la perspectiva socio-ética, el reino de Dios es más una meta alcanzable que un fin escatológico, más ético que religioso, más social que individual, más una interrelación de seres humanos que la soberanía de Dios, más enfocada sobre toda la humanidad que sobre los elegidos de Dios o los redimidos, más de este mundo que del otro mundo, y siempre distinto de la iglesia o las iglesias, nunca identificado con ella.[54]

2. El reino de Dios entendido como reino milenario judío postergado (dispensacionalismo)

Esta interpretación del reino de Dios depende de la idea de que Jesús y los doce le ofrecieron un reino teocrático a sus contemporáneos judíos, que la oferta fue rechazada, y que tal reino fue postergado hasta su realización en la edad milenaria. La doctrina del reino de Lewis Sperry Chafer ha sido resumida por George E. Ladd:

> 1. Primero existió el reino de la teocracia veterotestamentaria, por la cual Dios reinó sobre Israel por medio de los jueces.
> 2. Dios hizo un pacto incondicional con David, estableciendo un reino y dándole a Israel su esperanza nacional de un reino permanente terrenal (2 Sam. 7).
> 3. El reino fue predicho por los profetas como un reino glorioso para Israel sobre la tierra, cuando el Hijo mesiánico de David se sentaría en el trono de David y gobernaría la nación desde Jerusalén.
> 4. El reino fue anunciado por Juan el Bautista, Cristo y los apóstoles... Consistió de una oferta legítima a Israel de un reino davídico *terrenal*, ideado especialmente para Israel. Sin embargo, la nación judía rechazó a su Rey y con él el reino.
> 5. Debido al rechazo de Israel, el reino fue postergado hasta el segundo advento de Cristo...
> 6. El reino, puesto que fue rechazado y postergado, se plasmó de manera misteriosa (Mat. 13) durante la edad presente. Esta forma misteriosa... tiene que ver con la edad de la iglesia... En esta fase misteriosa... el bien y el mal se entremezclan y han de crecer juntos hasta que vuelva Cristo.
> 7. El reino será aunciado nuevamene por un remanente judío de 144.000, como anticipación final del regreso del Mesías.
> 8. Será entonces que el reino milenario será realizado cuando Cristo vuelva en poder y gloria al final [del período] de la tribulación. Entonces Israel,... reunido de su diáspora..., reconocerá al Cristo que vuelve como su Mesías, lo aceptará como tal, y entrará en el reino milenario como pueblo del pacto.[55]

[53] *The Kingdom of God*, pp. 45-54.
[54] Ver la discusión en Berkhof, *The Kingdom of God*, pp. 57-85. El concepto que tenía Adolf Harnack acerca del reino era bastante individualista. El "reino de Dios y su venida [presente]" es uno los tres principales conceptos que Harnack descubrió en la enseñanza de Jesús. Por otra parte, el "reino de Dios viene al venir al individuo, al entrar en su alma y capturarla" (*What Is Christianity?*, pp. 51, 56).
[55] *Crucial Questions about the Kingdom of God*, pp. 50-51, basado en Chafer, *Systematic Theology*, 1:44-45; 7:223-25; 5:333-58.

La doctrina dispensacionalista del reino implica una hermenéutica muy literal, una división dispensacionalista de la historia, doctrinas de venidas escatológicas y del "rapto" de la iglesia, un concepto esencialmente futurista del reino que arroja dudas acerca de su presente existencia, una tendencia a hacer que la muerte de Jesús sea secundaria dentro del propósito divino con respecto a un reino teocrático, y una división eterna entre Israel y la iglesia.[56]

3. El reino apocalíptico de Dios entendido como anunciado por Jesús a los judíos palestinos del siglo I, rechazado por ellos y frustrado por la muerte de Jesús (escatología "consecuente" de Johannes Weiss[57] y Albert Schweitzer[58])

El concepto de la corriente "consecuente" no carece de puntos de contacto con el dispensacionalismo. Ambos sostuvieron que el concepto de Jesús del reino de Dios "fue idéntico con el de sus contemporáneos" a los efectos de que "en el tiempo de Cristo el arribo del reino dependía del arrepentimiento de los judíos", y que Jesús nunca "se refirió al reino de Dios como una realidad presente".[59] La escuela "consecuente" rechazó vigorosamente el concepto socio-ético.

Para Weiss y Schweitzer, el anuncio del evangelio del reino de Dios por Jesús se refería al reino como una teocracia israelita, concepción moldeada por los escritos apocalípticos judíos. Tal reino, si hubiera venido, habría traído la liberación judía del dominio romano. El reino era una expectativa orientada al futuro, junto con la resurrección y el juicio, pero lo consideraba inminente. Había de ser establecido por Dios con Jesús como su vocero, pero no como su fundador. El Sermón del monte había de ser su ética interina. Pero desgraciadamente los judíos no se arrepintieron y rechazaron el mensaje del reino. Jesús se volvió a la cruz, y su muerte marcó "el fin de la escatología".[60] Por consiguiente, el reino de Dios no podría servir como una faceta significativa de la esperanza escatológica actual.

4. El reino de Dios entendido como ya realizado por el ministerio y la enseñanza de Jesús (C. H. Dodd[61])

Según Dodd, el reino de Dios, tal como aparece en los Evangelios y espe-

[56] William Edward Cox, *An Examination of Dispensationalism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963), pp. 30-37; John Henry Gerstner (1914-), *A Primer on Dispensationalism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1982), pp. 15-29; Clarence Beatty Bass (1922-), *Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), pp. 29-33.
[57] *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. Richard Hyde Hiers y David Larrimore Holland (Philadelphia: Fortress Press, 1971; orig. alemán publ. 1892).
[58] *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 352-97; *The Mystery of the Kingdom: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, esp. pp. 87-156 (New York: Macmillan, 1950), pp. 48-94.
[59] Berkhof, *The Kingdom of God*, pp. 87-88. También había diferencias importantes (pp. 88-89). La escuela "consecuente" utilizaba métodos bíblicos críticos (por ejemplo, fundamentándose enteramente sobre Marcos y Q) inaceptables para el dispensacionalismo y no aceptaba el concepto del "milenio". Los dispensacionalistas rechazan la idea de que Jesús se haya equivocado con respecto al momento de su *parousia*.
[60] Ibíd., pp. 97-102.
[61] No incluiremos la escatología de Rudolf Bultmann como una fase de la "escatología realizada", como

cialmente en las parábolas, es principalmente un evento histórico que ya tuvo lugar. El reino escatológico ha venido con la proclamación de Jesús (Mar. 1:15; Mat. 12:28 y par.); por cierto, "este es un hecho presente que debe ser reconocido por los hombres, ya sea que por sus acciones lo acepten o lo rechacen". Son "los dichos que declaran que el reino de Dios ha venido" lo que constituye "lo *particular y propio* de la enseñanza de Jesús en cuanto al reino de Dios"; sus dichos "no tienen paralelo en las enseñanzas u oraciones judías del período". Además

> es difícil señalar alguna predicción precisa del advenimiento del reino de Dios. No hay ninguna declaración al estilo de "El reino de Dios vendrá", para equilibrar la declaración: "El reino de Dios ha venido."

Para Dodd, Marcos 9:1, Mateo 8:11 y par. y Marcos 14:25 no permiten sacar una conclusión inequívoca. Por cierto, "la historia se tornó vehículo de lo eterno; el Absoluto se vistió de carne y sangre". Así, "el pensamiento de Jesús pasaba directamente de la situación inmediata a un orden eterno más allá de toda la historia".[62]

> ...Dodd llegó a admitir que la "escatología inagurada" probablemente fuera una manera mejor de expresar su posición que "escatología realizada". De todas formas, persiste el hecho de que la idea de la eternidad de Dodd era platónica y atemporal, y que vería la relación entre el tiempo y la eternidad de modo vertical más que horizontal.[63]

IV. FORMULACION SISTEMATICA

A. EL REINO: ¿GOBIERNO O ESFERA DE DOMINIO?

Previamente[64] notamos el problema de si el "reino de Dios" en el uso bíblico tiene únicamente el significado de "gobernar" o "reinar", o si también puede indicar "ámbito de dominio". Entendido como "gobernar" o "reinar", conlleva el aspecto divino o el hecho de que Dios es quien manda o reina, mientras que "reino" se refiere a quienes están sujetos al gobierno divino. Mencionar a los sujetos del gobierno real de Dios es preguntar cuán extensivos y numerosos son. El reino de Dios es abarcador en el sentido de que el gobierno real de Dios significa su dominio universal sobre las naciones o toda la humanidad. Es particular en cuanto se ejerce sobre quienes han llegado a ser creyentes y discípulos de Jesucristo.

Howard Albert Snyder (1940-) en sus ocho "modelos" del reino de Dios

---

lo hizo Hebblethwaite, *The Christian Hope,* p. 139-40.

62 *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet and Co., 1935), pp. 43-49, 53-56, 197, 207.

63 Hebblethwaite, *The Christian Hope,* 141. Aunque las confesiones de fe bautistas de los siglos XVIII y XIX mantienen virtual silencio respecto del reino de Dios, la Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos, en sus dos expresiones de la fe y el mensaje bautistas (1925, 1963) adoptó artículos separados acerca del reino: el primero subrayaba aspectos presentes individuales y sociales y el segundo ponía énfasis sobre la soberanía universal, el ámbito de la salvación y la consumación escatológica (Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* [1925] ed. 1959, p. 398; [1963] ed. 1969, p. 397.

64 Ver arriba, I, A, B.

ha identificado a uno de estos como el reino expresado en "experiencias espirituales internas" o "la vida interna del creyente cristiano". Ha seguido identificado este modelo en Orígenes, Antonio de Egipto (*c.* 251-356), Teresa de Avila (1515 82), Juan Calvino, Fanny Jane Crosby (1820-1915), Carl F. H. Henry, y Charles Wendell Colson (1931-). Según este modelo, el gobierno de Dios se ejerce sobre el ámbito de la experiencia cristiana interna. Es el "Reino Interno".[65]

B. REINO, TIEMPO Y ETERNIDAD

La relación del reino de Dios con diversos aspectos del tiempo y de la eternidad ha resultado controvertida. Hemos examinado las pretensiones del dispensacionalismo a los efectos de que el reino fue postergado después de que la proclamación del mismo no lograra una respuesta de arrepentimiento y fe en la mayoría de los judíos contemporáneos de Jesús, de que el reino no es una realidad en la actualidad salvo como misterio, y de que el reino no vendrá hasta la edad milenaria, o el reino de mil años de Cristo "con sus santos" en la tierra entre la historia humana y la eternidad. Hemos hecho referencia al concepto schweitzeriano o plenamente apocalíptico del mensaje del reino, que, si bien sirvió para restaurar la dimensión futura del reino, dejó a los cristianos sin una doctrina viable del reino de Dios para la actualidad. Por otra parte, hemos expuesto la escatología realizada de Dodd con su énfasis total en el advenimiento del reino por el ministerio y la enseñanza de Jesús. En esta perspectiva el reino carece de aspectos escatológicos. También hemos notado que hay pasajes del Nuevo Testamento que hablan del reino como eterno o celestial.

En base a esta maraña de enseñanzas conflictivas debemos formular una doctrina abarcadora que responda a los principales problemas en cuestión. Al igual que las doctrinas de salvación[66] y de santificación,[67] la doctrina concerniente al reino de Dios involucra tres temporalidades: el pasado, el presente y el futuro.[68] El reino de Dios estuvo relacionado con el reino de Israel-Judá y con el trono de David y sus sucesores. El reino de Dios en algún sentido *vino* con el ministerio, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesús. Como insistió George E. Ladd,[69] esto está atestiguado por sus exorcismos, realizados en el poder del Espíritu. Si el reino en un sentido vino con Jesús, entonces su realidad presente, como lo subrayó el apóstol Pablo, debe ser afirmada. Pero es asimismo necesario enfatizar el aspecto futuro o escatológico del reino. El sentido presente del reino no ha sido perfeccionado ni realizado completamente, y solamente con la *parousia* de Jesucristo podrá realizarse

---

65 *Models of the Kingdom* (Nashville: Abingdon Press, 1991), pp. 40-55.

66 Ver arriba, cap. 63, I, D.

67 Ver arriba, cap. 66, IV, D, 3.

68 Hunt, *Redeemed! Eschatological Redemption and the Kingdom of God,* pp. 66-125, 240-47, esp. 66-67, ha subrayado los significados presente y escatológico pero no ha negado el pasado.

69 *Crucial Questions about the Kingdom of God,* pp. 61-98; *The Gospel of the Kingdom,* pp. 40-65; *Jesus and the Kingdom,* pp. 101-17, 134-66; *A Theology of the New Testament,* pp. 63-69, 91-104.

plenamente el reino escatológico. De modo que hay un lugar para el modelo de Snyder del reino en cuanto "futuro" o "Reino Futuro".[70]

C. LA IGLESIA Y EL REINO

Se han ofrecido diversas respuestas a la pregunta de cómo debe relacionarse la iglesia o las iglesias con el reino de Dios. Mientras que *ekklesia* se usa en plural en el Nuevo Testamento, *basileia* no tiene uso plural. Jesse B. Thomas estaba seguro de la importancia del uso precristiano y político de ambos términos griegos. "*Basileia* había llegado a designar exclusivamente al Imperio Romano mundial: mientras que *ekklesia* había llegado a indicar diversas variantes de la asamblea local; los judíos la aplicaban informalmente a la sinogoga individual."[71]

1. La iglesia y el reino entendidos virtualmente como sinónimos

Podemos examinar solamente los puntos de vista principales en cuanto a la relación entre el reino y la iglesia. En primer lugar, la iglesia visible o institucional y el reino de Dios han sido considerados casi sinónimos. Esta interpretación ha asumido varias formas. La forma católica romana, supuesta pero quizá erróneamente derivada de Agustín de Hipona,[72] ha igualado a la Iglesia Católica Romana con el reino de Dios. Esta ecuación ayuda a explicar por qué el milenarismo nunca tuvo un lugar significativo en la escatología católica romana. El landmarquismo bautista, expresado por James Robinson Graves, mantuvo que el reino de Dios estaba compuesto de todas las iglesias verdaderas de Cristo en perpetuidad a través de la historia cristiana. Estas "iglesias verdaderas", según Graves, han sido y son únicamente iglesias bautistas, aunque no siempre aparecen bajo ese nombre, pues solamente éstas estarían organizadas correctamente según el modelo neotestamentario y habrían observado correctamente el bautismo y la cena del Señor.[73] Otros teólogos, tales como Emil Brunner de la tradición reformada y William Robinson de la herencia de los Discípulos, asimismo han igualado a la iglesia y el reino, de una manera similar a lo que aparece en las confesiones inglesas del siglo XVII. Según Brunner:

> La *ekklesia* es el pueblo de Dios, escogido y elegido, libre de las limitaciones nacionales. Es el reino de este Rey, de Cristo...
>
> La iglesia no es un medio para llegar a un fin; es en sí misma el fin... Pero el reino de Dios ahora significa la iglesia, así como la redención ahora significa expiación, y la comunión con Dios significa fe.[74]

[70] *Models of the Kingdom*, pp. 25-39. Los ejemplos de Snyder incluyen a Ireneo, Tertuliano y Joaquín de Fiore (*c.* 1132-1202).
[71] *The Church and the Kingdom*, p. 279.
[72] *De Civitate Dei* 20.9.
[73] *Old Landmarkism: What is It?* Al rehusarse a limitar la salvación a aquellos dentro de las iglesias bautistas, Graves dejó irresuelto el problema de las personas salvas que estuvieran fuera del reino de Dios y fuera de las verdaderas iglesias de Jesucristo.
[74] *The Mediator*, pp. 587, 588.

Robinson pensaba que la identificación de la iglesia y el reino estaba implícita en los Evangelios sinópticos y explícita en las epístolas paulinas, de modo que "no tenemos que esperar hasta la aparición de Agustín para descubrir la identificación".[75] Las parábolas de la cizaña y de la red (Mat. 13:36-43, 47-52) han sido usadas frecuentemente para apoyar la identificación de la iglesia con el reino.[76] Debemos considerar por lo menos dos importantes defectos de esta perspectiva. Uno es que el alcance del reino no puede ser representado adecuadamente por la iglesia, y el otro es que la identificación normalmente tiende a oscurecer el aspecto escatológico del reino, y aun la dimensión escatológica de la iglesia. El modelo de Snyder de la "iglesia institucional" es análogo a lo que hemos tratado, y su modelo del "sistema alternativo" coincide con los movimientos reformistas y de las "iglesia libres" que han ofrecido una alternativa a tal perspectiva.[77]

2. El papel principal otorgado al reino y el secundario a la iglesia

Quienes han querido exaltar la importancia del concepto del reino de Dios, en el supuesto de que la iglesia había sido previamente magnificada a costas del reino, le han otorgado al reino un papel primario y a la iglesia un papel secundario. Según Rauschenbusch, el "ideal del reino es la evaluación y el correctivo de la influencia de la iglesia". El reino, en cuanto *summum bonum*, "debe ser el propósito para el cual existe la iglesia". Además, el reino de Dios "no está confinado dentro de los límites de la iglesia y sus actividades".[78] "La iglesia" —ha aserverado John Gray— "es constituida por su respuesta al reinado de Dios y busca la perfección como sujeta a él al responder al continuo desafío que él le ofrece". El reino "siempre será un ideal más elevado que la iglesia, el compromiso y las limitaciones de la cual son expresados por igual mientras los hombres oren: '¡Venga tu reino!' "[79] Herman Ridderbos declaró:

> *La "basileia" es la gran obra divina de salvación en su cumplimiento y consumación en Cristo; la "ekklesia" es el pueblo elegido y llamado por Dios, que comparte la bienaventuranza de la "basileia".* Lógicamente la *basileia* tiene prioridad, y no la *ekklesia*.[80]

3. La edad de la iglesia divorciada de la edad del reino

El dispensacionalismo ha identificado como sexta y séptima de las siete dispensaciones lo que llama la "edad del evangelio" y la "edad del reino".[81] La "edad del evangelio" ha sido llamada también la "edad del Espíritu",[82] "la

[75] *The Biblical Doctrine of the Church*, p. 50.
[76] Gray, *The Biblical Doctrine of the Kingdom of God*, pp. 369-70.
[77] *Models of the Kingdom*, pp. 67-85.
[78] *A Theology for the Social Gospel*, pp. 135, 143, 144-45.
[79] *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, pp. 370, 373.
[80] *The Coming of the Kingdom*, p. 354.
[81] Blackstone, *Jesus Is Coming*, pp. 83-97; *The Scofield Reference Bible* (reimpr. 1967), acerca de Juan 1:17; Chafer, *Systematic Theology*, 4:33-35, 44-45, 167-202.
[82] Clyde Norman Kraus (1924-), *Dispensationalism in America: Its Rise and Development* (Richmond, Va., John Knox Press, 1958), pp. 38, 42.

edad presente",[83] y "la edad cristiana".[84] La "edad del evangelio" está asociada estrechamente con la iglesia y los gentiles, mientras que la "edad del reino" se asocia estrechamente con el Israel nacional o literal. La edad en que la iglesia sea suprema será seguida de una edad en la cual el reino será supremo. La iglesia y el reino son esencialmente sucesivos. No hay una conexión genuina entre ambos en el presente.

4. La iglesia invisible y el reino de Dios entendidos como abarcando una misma membresía

Algunos, habiendo rechazado cualquier identificación de la iglesia visible o institucional con el reino de Dios, han afirmado más bien que los que constituyen la iglesia invisible son idénticos a los súbitos del reino de Dios. Según Geerhardus Vos, quien citó Juan 3:3, 5, el reino y la iglesia invisible comparten los mismos miembros.[85] Para John Bright:

> La iglesia es, efectivamente, el pueblo del reino de Cristo, pero la iglesia visible no es aquel reino... Que viva plenamente consciente de que ella también está bajo el juicio de Dios... Ella también, el Israel nuevo y puro, ¡debe ser purgada!... La cizaña y el trigo ahora crecen lado a lado, pero Dios... sabrá separarlos.[86]

Tal concepto tiende a oscurecer el reino en cuanto soberanía universal.

5. La iglesia como siervo instrumental del reino de Dios

Algunos han identificado el papel servicial o instrumental de la iglesia con respecto al reino. George Ladd identificó cuatro aspectos de esta relación. La iglesia ha sido creada por la acción del reino de Dios, "da testimonio del reino", es el "instrumento" del reino y es "custodio" del mismo.[87] Fenton John Anthony Hort había dicho anteriormente que para Pablo en Efesios la iglesia era "una especie de garantía del cumplimiento completo del propósito de Dios en un futuro borroso".[88] Wilhelm Michaelis (1896-1965) había escrito: "La iglesia... es una función del Espíritu Santo quien, como 'arras' de la redención escatológica, tiene una relación con el reino escatológico de Dios."[89]

---

83 Pentecost, *Things to Come,* pp. 131-55.
84 Kraus, *Dispensationalism in America,* pp. 32, 33, 34, 35.
85 *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom of God and the Church* (New York: American Tract Society, 1903), pp. 158-60. Philip Mauro, *"After This": or the Church, the Kingdom, and the Glory* (New York: Fleming H. Revell Co., 1918), pp. 161-72, habiendo hallado tanto el reino como la iglesia en la presente edad, identificó a la iglesia con la metáfora neotestamentaria del "edificio" (Ef. 2:19-22; 1 Ped. 2:5) y al reino con la metáfora neotestamentaria del "huerto" (1 Cor. 3:5-9).
86 *The Kingdom of God,* p. 236.
87 *Jesus and the Kingdom,* pp. 260-73. Wolfhart Pannenberg consideró el reino no solamente como algo presente en el origen de la iglesia y que continuamente motiva su misión, sino también como lo que suple la respuesta acerca del propósito de la iglesia y de su objetivo último. "The Church and the Eschatological Kingdom", en Pannenberg, Avery Dulles, S.J. y Carl E. Braaten, *Spirit, Faith and Church* (Philadelphia, Westminster Press, 1970), p. 111.
88 *The Christian Ecclesia,* p. 142.
89 *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1930), p. 26,

D. EL REINO, EL GOBIERNO CIVIL, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Quienes afirman al reino de Dios como una realidad presente, a la que aun le falta su realización escatológica, y que a la vez niegan que el reino puede ser identificado con la iglesia visible o institucional, tienden a profundizar el impacto o el efecto del reino de Dios sobre el gobierno civil, la sociedad humana y la cultura. Tal énfasis no está limitado a quienes definen al reino socio-éticamente. Previamente exploramos las relaciones entre las iglesias y el gobierno civil y entre las iglesias y la sociedad y la cultura;[90] también tocamos el tema de la soberanía de Dios en la historia.[91] No consideramos viable el modelo de Snyder por el cual el reino de Dios es entendido como "Estado político" o como "reino teocrático", como en el caso bizantino y genovés.[92] Tampoco avalamos su defensa más reciente por parte de R. J. Rushdoony[93] y Marion Gordon "Pat" Robertson (1930-).[94] Es peligroso identificar el reino de Dios demasiado detalladamente con un gobierno en particular, un partido político o un sistema económico. La advertencia de Jesús en cuanto a decir del reino: "¡Mirad, aquí está! o ¡Allí está!" (Luc. 17:21a) todavía es pertinente. El modelo de Snyder del reino entendido como "cultura cristianizada" o "reino transformador"[95] es más viable, aunque es deficiente en cuanto comprensión total del reino.

E. EL REINO Y EL MILENIO

Las diversas interpretaciones de los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7 inevitablemente hacen que los conceptos en cuanto a la relación entre el reino y el milenio difieran, tal como aclarará nuestra exposición del milenio.[96] Aquí solamente observaremos que el premilenarismo dispensacional tiende a identificar el reino con el milenio; el premilenarismo histórico y el posmilenarismo normalmente dejan lugar para un sentido tanto presente como milenario del reino; el amilenarismo entiende el reino como algo que abarca lo mismo que la historia cristiana y que el reino escatológico o eterno, o bien se concentra solamente en el reino escatológico eterno. El modelo de Snyder del reino entendido como "utopía terrenal" o "reino utópico" representa el intento de posesión prematura del reino futuro, ya sea milenario o eterno,[97] mientras que su modelo del reino entendido como "comunión mística" o "reino celes-

---

trad. y citado por Raymond O. Zorn, *Church and Kingdom,* International Library of Philosophy and Theology (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962), p. 77.
90 Ver arriba, cap. 78, esp. I, C, D; II, C, D.
91 Ver Tomo I, cap. 26, III.
92 *Models of the Kingdom,* pp. 86-100.
93 *Institutes of Biblical Law,* Tomo 2, *Law and Society* (Vallecito, Calif.: Ross House Books, 1982), esp. 287-98, 333-34, 367-70; *Christianity and the State* (Vallecito, Calif.: Ross House Books, 1986), esp. pp. 4-53, 100-04, 136-44, 157-68.
94 Con Bob Slosser, *The Secret Kingdom* (Nashville: Thomas Nelson, 1982), esp. pp. 198-210 sobre "la ley del dominio".
95 *Models of the Kingdom,* pp. 101-11.
96 Ver más adelante, cap. 84.
97 *Models of the Kingdom,* pp. 112-20.

tial", a pesar de los peligros de "espiritualización excesiva" y de pasividad, anticipa el reino eterno.[98]

En resumen, hemos examinado los términos referidos al reino en el Antiguo y el Nuevo Testamentos y hemos identificado seis significados probables del concepto en la Biblia (teocracia de Israel, soberanía universal, llegada por el ministerio de Jesús, realidad presente entre los adventimientos, reino milenario y fase eterna o celestial). Además, hemos emprendido un repaso de la historia posbíblica de la doctrina con sucinta atención a la era patrística (especialmente Agustín de Hipona) y las eras de Reforma y Posreforma (especialmente Martín Bucero) y un tratamiento más extenso de cuatro corrientes de la teología del reino durante la era moderna (socio-ética, postergada, "consecuente" y realizada). La formulación sistemática ha enfocado cinco temas: si el reino es primariamente "gobernar" o "reino" en el sentido de ámbito de dominio; si el reino debe ser interpretado como pasado, presente o futuro; cinco posibles modelos de la relación entre la iglesia o las iglesias con el reino (identificación de la iglesia visible con el reino, el reino como primario y la iglesia como secundaria, la edad de la iglesia y la edad del reino, la iglesia invisible y el reino que abarcan la misma membresía, la iglesia como siervo instrumental del reino); cómo el reino debe relacionarse con el gobierno, la sociedad y la cultura; y cómo el reino y el milenio deberían relacionarse.

98 Ibíd., pp. 56-66.

84

EL MILENIO

Uno de los temas más controvertidos de la teología cristiana, especialmente durante la era moderna, ha sido el reinado de Cristo durante mil años o milenio. Es conveniente considerar este tema con la mente abierta y con una actitud de paciencia, sin pretender más conocimiento del que tenemos, dispuestos a escuchar a quienen sostienen una interpretación diferente.

I. TERMINOLOGIA

A. ETIMOLOGIA

La palabra "milenio" se deriva de dos palabras latinas, *mille*, que significa "mil", y el plural, *anni*, que significa "años". La expresión griega *chilia hete*, "mil años", fue la precursora del término latino; es usada seis veces en Apocalipsis 20:2-7.

B. SIGNIFICADOS

En la teología cristiana, el término "milenio" significa el reino de mil años de Jesucristo con sus santos, descrito en Apocalipsis 20:2-7. El término "milenarismo" significa un sistema de enseñanza que enfoca o enfatiza el reino de mil años. El término "quiliasmo", que se deriva de *chilia*, se usa[1] generalmente como sinónimo de "milenio", de modo que los "quiliastas" pueden ser defensores de cualquiera de los puntos de vista referidos al milenio. No obstante, ciertos autores[2] dispensacionalistas así como Abraham Kuyper[3] (1837-1920), un amilenarista, han insistido que los "quiliastas" son quienes adhieren al premilenarismo.

1 Jesse Wilson Hodges, *Christ's Kingdom and Coming: With an Analysis of Dispensationalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 218; Van Austin Harvey (1926-), *A Handbook of Theological Terms* (London: George Allen and Unwin, 1966), p. 42; Eric Lord y Donald Carey Grenfell Whittle, *A Theological Glossary* (Oxford: Religious Education Press, 1969), pp. 23, 74; Alan Richardson, ed., *A Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), p. 49; Thayer S. Warshaw (1915-), *Abingdon Glossary of Religious Terms* (Nashville: Abingdon Press, 1978), p. 22; F. B. Huey, h. (1925-) y Russell Bruce Corley, *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 42, 127; Robert Gordon Clouse (1931-), "Millennium, Views of the", en Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 714; Peter Adam Angeles (1931-), *Dictionary of Christian Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1985), p. 45.
2 Chafer, *Systematic Theology*, 4:264; Walvoord, *The Millennial Kingdom*, p. 5.
3 *Chiliasm, or the Doctrine of Premillennialism*, trad. Gerard M. Van Pernis (Grand Rapids: Zondervan, 1934), pp. 5-14.

II. ENSEÑANZA BIBLICA

A. ¿UN TEXTO O NUMEROSOS TEXTOS?

Se ha afirmado generalmente, específicamente por parte de autores amilenaristas, que solamente un pasaje bíblico específico menciona el reino de Cristo de mil años, es decir, Apocalipsis 20:1-8:

> (1) Vi a un ángel que descendía del cielo y que tenía en su mano la llave del abismo y una gran cadena. (2) El prendió al dragón, aquella serpiente antigua quien es el diablo y Satanás, y le ató por mil años. (3) Lo arrojó al abismo y lo cerró, y lo selló sobre él para que no engañase más a las naciones, hasta que se cumpliesen los mil años. Después de esto, es necesario que sea desatado por un poco de tiempo.
>
> (4) Y vi tronos; y se sentaron sobre ellos, y se les concedió hacer juicio. Y vi las almas de los degollados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios. Ellos no habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni tampoco recibieron su marca en sus frentes ni en sus manos. Ellos volvieron a vivir y reinaron con Cristo por mil años. (5) Pero los demás muertos no volvieron a vivir, sino hasta que se cumplieran los mil años. Esta es la primera resurrección. (6) Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección. Sobre éstos la segunda muerte no tiene ningún poder; sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él por los mil años.
>
> (7) Cuando se cumplan los mil años, Satanás será soltado de su prisión (8) y saldrá para engañar a las naciones que están sobre los cuatro puntos cardinales de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de congregarlos para la batalla. El número de ellos es como la arena del mar.

Según D. H. Kromminga, "la expectativa quiliasta se conecta con un solo pasaje de la Sagrada Escritura, o sea Apocalipsis 20:1-10",[4] y ese pasaje "reside en el fondo de toda controversia" milenaria.[5] Para Anthony Hoekema, Apocalipsis 20:1-6 es "el único pasaje de la Biblia que habla en forma explícita de un reinado de mil años".[6] La implicación de tales declaraciones es que Apocalipsis 20:1-6 debería interpretarse a la luz del resto de la Biblia y no viceversa.

Sin embargo, los autores dispensacionalistas tienen otra perspectiva. J. Dwight Pentecost identificó numerosos pasajes del Antiguo Testamento relacionados con el establecimiento de pactos, pasajes en ambos Testamentos relativos a los nombres y a los títulos de Jesús, y textos especialmente en el Antiguo Testamento relativos a las características, las condiciones y la duración del reino teocrático. Así, tomó tales textos como fundamento de su "doctrina bíblica del milenio".[7] John F. Walvoord sostuvo que Lucas 1:32, 33 y 22:29, 30, Hechos 1:6, 7, y Romanos 11:1, 29 enseñan el premilenarismo.[8]

---

[4] *The Millennium in the Church*, p. 17.
[5] Idem, *The Millennium: Its Nature, Function and Relation to the Consummation of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 20.
[6] "Amilenarismo", en Robert G. Clouse, ed., *¿Qué es el milenio?* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1991), p. 151.
[7] *Things to Come*, pp. 476-94.
[8] *The Millennial Kingdom*, pp. 116-18.

Desde esta persectiva, se considera que el concepto de un reino milenario es enseñado o está implícito a través de todo el Antiguo y el Nuevo Testamentos. Tal colección de textos bíblicos parece sugerir que Apocalipsis 20:1-6 funciona como la clave hermenéutica para la exposición de todo el mensaje bíblico.

B. PRINCIPALES METODOS PARA LA INTERPRETACION DEL APOCALIPSIS

Si Apocalipsis 20:1-6 es el único texto bíblico o el principal texto bíblico relativo al reino milenario, entonces debe interpretarse en el contexto del libro completo del cual forma parte. Quien intenta interpretar el Apocalipsis del Nuevo Testamento pronto se da cuenta de que hay varios métodos distintos que se han empleado para su interpretación. A comienzos del siglo XX, C. Anderson Scott identificó tres métodos principales, el "futurista", el "histórico" (a través de la historia de la iglesia) y el "preterista" (pre-constantiniano).[9] Más recientemente, Robert Hayden Mounce (1921-)[10] y Leon Morris[11] han identificado cuatro métodos principales, que incluyen a los mencionados anteriormente más el método "idealista" o "simbólico eterno", al que otros autores han descrito como el método de la "filosofía de la historia". A mediados de siglo XX, Ray Summers agregó un quinto método, el "del trasfondo histórico", que combina los métodos preterista y de la filosofía de la historia.[12]

El método futurista, común entre los intérpretes premilenaristas, considera que todo el libro después del capítulo 3 se refiere a eventos futuros para nosotros, que vivimos a comienzos del siglo XXI; por lo tanto, los "mil años" son asimismo futuros. Los métodos preterista e histórico normalmente consideran que los capítulos 4—19 se refieren a acontecimientos cumplidos antes de los "mil años"; el primero considera que su cumplimiento ocurrió inmediatamente después de haberse escrito el libro; el segundo piensa que se van cumpliendo a lo largo del período entre los dos advenimientos, es decir, durante la era cristiana. El método preterista puede desembocar en un punto de vista posmilenarista o amilenarista de Apocalipsis 20:1-6; el método histórico ha sido utilizado por los posmilenaristas. El método de la filosofía de la historia tiende a negar que exista una secuencia cronológica de los símbolos usados en el libro y frecuentemente incluye lo que William Hendriksen ha llamado un "paralelismo progresivo".[13] Tiene afinidad con la comprensión amilenarista de Apocalipsis 20:1-6. G. C. Berkouwer observó:

---

[9] *Revelation*, The Century Bible (Edinburgh: T. C. and E. C. Jack, s.f.), pp. 9-13.
[10] *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 39-45.
[11] *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentaries (2a. ed.; Leicester, U.K.; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 18-20.
[12] *Worthy Is the Lamb*, pp. 27-51.
[13] *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* (3a. ed.; Grand Rapids: Baker's Book Store, 1944), p. 48.

> La cronología es lo que realmente está en disputa en la interpretación de Apocalipsis 20, y los quiliastas siempre le han dado importancia a la cronología... [Por cierto,] que decidamos a favor o en contra de la postura quiliasta depende de los principios hermenéuticos que apliquemos al libro del Apocalipsis.[14]

III. PRINCIPALES POSICIONES MILENARISTAS

Al tratar los principales puntos de vista referidos al milenio, no intentaremos separar su formulación durante las diversas etapas de la historia cristiana de su expresión contemporánea. Más bien, describiremos cada una de las principales posturas en su totalidad antes de pasar a la siguiente.

A. DEFINICIONES, COMPARACIONES Y CONTRASTES

1. Definiciones

Precisamos definir amplia pero específicamente a cada uno de los tres principales puntos de vista.

a. Premilenarismo

El premilenarismo es el punto de vista según el cual el segundo advenimiento de Jesucristo será seguido literalmente por un reinado terrenal de Cristo con sus santos durante mil años, al final del cual Satanás será desatado, se rebelará contra Cristo, y finalmente será vencido, juzgado y condenado junto con todos los injustos, al inaugurarse el orden eterno. Enseña que hay más de una resurrección corporal y más de un juicio escatológico. Las principales variantes del premilenarismo del siglo XX son la histórica, la pretribulacionista, la postribulacionalista y la dispensacionalista.

b. Posmilenarismo

El posmilenarismo es el punto de vista según el cual habrá mil años (generalmente interpretados literalmente[15]) de paz y justicia en la tierra. Esto incluiría acontecimientos como la eliminación de la guerra y sus males, el establecimiento de gobiernos cristianos, la conversión de la mayoría de la humanidad por medio de las iglesias, el Espíritu Santo y el evangelio, seguido por el segundo advenimiento de Cristo, una resurrección general, un juicio general y un orden eterno.

c. Amilenarismo

El amilenarismo es el punto de vista según el cual los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7 no han de interpretarse literalmente como años calendario

---

[14] *The Return of Christ*, pp. 307-08.
[15] Ver la nota 94, más adelante.

ni como reino terrenal de Cristo, sino de alguna otra manera. Se considera que el segundo advenimiento de Cristo, la resurrección y el juicio final ocurrirán con independencia de cualquier edad literalmente milenaria, pero que tendrán lugar al final de la historia y como una transición al orden eterno. Algunos amilenaristas interpretan los "mil años" como la era entre los dos advenimientos o era cristiana, mientras que otros consideran que es una referencia al reino celestial y eterno de Cristo.

2. Comparaciones y contrastes

a. Los premilenaristas y posmilenaristas normalmente están de acuerdo en la existencia de un milenio literal o de una era de transición entre la historia humana y el orden eterno, pero no están de acuerdo en el orden y la naturaleza de los acontecimientos escatológicos ni en las maneras en que ocurrirán (catastrófica o gradualmente).

b. Los posmilenaristas y amilenaristas están de acuerdo en que el segundo advenimiento de Jesucristo traerá el fin de la historia humana y que habrá solamente una resurrección y un juicio general, pero no están de acuerdo en cuanto a la naturaleza del milenio (literal o no).

c. Muchos premilenaristas y amilenaristas están de acuerdo en que el segundo advenimiento de Cristo ha de ser esperado ardientemente, pero no están de acuerdo en cuanto a la naturaleza del milenio (literal, edad transicional o no literal), la cantidad de resurrecciones y juicios y su momento, y el carácter esencial del milenio (judío o cristiano).

B. PREMILENARISMO

La siguiente interpretación del premilenarismo consistirá de una delineación detallada de las tres clases principales de premilenarismo y de algunas otras variaciones.

1. Premilenarismo histórico

a. Enseñanzas

Los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7 significan un reino literal[16] de Jesucristo y sus santos en la tierra durante mil años, entendido como una época o era entre la presente historia humana y el orden eterno. Sus defensores pueden discrepar en algunos detalles.

b. Representantes

1) Edad patrística

Justino Mártir enseñó la doctrina de los "dos advenimientos de Cristo" y

---

[16] Newport, *El León y el Cordero*, p. 280, como premilenarista histórico deja lugar a que los "mil años" sean simbólicos y no literales; lo que considera importante es que el reinado sea "sobre la tierra".

un reinado milenario de Cristo en una Jerusalén engrandecida, aunque reconoció que hay "cristianos verdaderos" que "piensan de otra manera".[17] Ireneo enseñaba un milenarismo moderado sin referencia específica a Apocalipsis 20:1-6. Dijo que "en los tiempos del reino" Jerusalén será "reconstruida" "según el modelo de la Jerusalén celestial".[18] Además declaró que "la iglesia es la simiente de Abraham";[19] de modo que no habrá división entre creyentes gentiles y creyentes judíos. Según Tertuliano habrá un reino terrenal de mil años, después de la resurrección, centrado en Jerusalén.[20] Lactancio (de fines del siglo III a principios del siglo IV), un quiliasta cabal, enseñó que la historia humana duraría seis mil años, que después habría un reino de "justicia", "tranquilidad y descanso" de mil años, que comenzaría a más tardar 200 años después de la época en que escribía, que Satanás se rebelaría al fin de los mil años y sería vencido, y que los injustos vivientes perecerían y los injustos muertos serían resucitados para el castigo eterno.[21] Comodiano (mediados del siglo V) también mantenía que el mundo duraría seis mil años, concluyendo que el Anticristo vendría al final del sexto milenio, que un período de tribulación de siete años sería gobernado la mitad del tiempo por Elías y la mitad por Nerón, el emperador romano, que la nueva Jerusalén descendería al principio del milenio, que los creyentes resucitados se casarían y darían a luz durante el milenio, y que los injustos serían destruidos al final del milenio.[22]

2) Era medieval

"Lo que llama la atención cuando se repasa el quiliasmo medieval es la ausencia de todo tipo de premilenarismo marcado."[23]

3) Eras de la Reforma y Posreforma

Thomas Müntzer, un espiritualista revolucionario, defendía la idea de un milenio terrenal precedido por los turcos entendidos como el Anticristo. Reinterpretando Daniel 2:33 como referido a un quinto reino terrenal, consideraba que la Guerra de los Campesinos de 1524-25 marcó el fin del quinto reino. Apoyaba el uso de fuerza para acelerar la segunda venida de Cristo y el reino milenario.[24] El restauracionismo de Bernard Rothmann (?-1535), que constituyó el fundamento del reino de Münster en 1534-35, consideraba que la restauración final consistía en "prepararse para el dominio directo y universal de Cristo en el milenio".[25] En la Inglaterra del siglo XVII el movimiento de la Quinta Monarquía esperaba un reino milenario inminente en la tierra; mientras que estaba unido en su apoyo a tomar las armas para establecerla, parece haber diferido en cuanto a la presencia final de Jesucristo.[26]

4) Siglo XIX

Henry Alford (1810-71), decano de la catedral de Canterbury, y Joseph Augustus Seiss (1823-1904), pastor luterano en Filadelfia, fueron dos autores premilenaristas notables. Alford defendía el "sentido literal" de los "mil años", parcialmente en base a la doctrina de los primeros tres siglos. Consideraba que habría dos resurrecciones corporales escatológicas, aduciendo que Apocalipsis 20:1-6 no podría referirse a dos clases de resurrecciones completamente diferentes.[27] Seiss interpretaba las cartas a las siete iglesias como referencias a épocas de la historia cristiana posbíblica. Tomó Apocalipsis 4:1 como una referencia al arrebatimiento de la iglesia, hizo una interpretación futurista de Apocalpsis 4—19, y pronosticó la venida de Cristo y la restricción de Satanás como previas a un reino milenario terrenal.[28]

La doctrina premilenarista caracterizó a cuatro movimientos que aparecieron durante el siglo XIX: la Iglesia Católica Apostólica de Edward Irving,[29] la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (Mormones),[30] el movimiento adventista derivado de William Miller y constituido en la Conferencia General de los Adventistas del Séptimo Día y en otras entidades,[31] y los Testigos de Jehová.[32]

5) Siglo XX

No sería práctico emprender un repaso exhaustivo aquí. Más bien, optaremos por examinar en detalle un segmento. Durante la última parte del siglo XX varios autores bautistas han preferido el premilenarismo histórico.[33]

George Eldon Ladd sostuvo una "interpretación natural" de Apocalipsis 20:1-6 antes que una interpretación "espiritual"; así enseñó la existencia de

---

17 *Dialogus cum Tryphone* 52, 80, 81.
18 *Adversus Haereses* 5.35.2.
19 Ibíd., 5.34.1.
20 *Adversus Marcionem* 3.24.
21 *Divinae institutiones* 7.14, 25, 26.
22 *Instrucciones* 35, 41, 44, 80.
23 Kromminga, *The Millennium in the Church*, p. 164.
24 Williams, *The Radical Reformation*, pp. 45, 54, 77, 49, 78.
25 Ibíd., p. 377.

26 Bernard Stuart Capp, *The Fifth Monarchy Men: A Study of Seventeenth-century English Millenarianism* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1972), pp. 14, 131. Le debo la referencia a W. Stacey Boutwell.
27 *The Greek New Testament,* 4 tomos (London: Rivingtons, 1849-61), 4:252, 732-33.
28 *The Apocalypse: A Series of Special Lectures on the Revelation of Jesus Christ* (8a. ed., New York: Charles C. Cook, 1901; primero publ. en 1865?), *passim.*
29 Glasson, *His Appearing and His Kingdom*, pp. 58-60.
30 Talmage, *A Study of the Articles of Faith* (impr. 1972), pp. 356-74.
31 Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 141. Los Adventistas del Séptimo Día se diferencian de otros premilenaristas en que creen que el milenio será celestial y no terrenal; consideran que los creyentes asistirán a Cristo en su obra de juicio investigador.
32 Ibíd., pp. 312-13.
33 E. Y. Mullins había pasado de la defensa del premilenarismo histórico y rechazo del posmilenarismo en *Christ's Coming and His Kingdom: A Brief Study of the Literal Passages of Scripture, Bearing on the Second Coming of Christ* (Baltimore: C. W. Schneidereith and Sons, 1894), esp. 41-48 a su posterior evaluación crítica tanto del premilenarismo histórico como del posmilenarismo sin adoptar ninguno de los dos (*La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 474-80).

un futuro reino terrenal de Cristo de mil años, con una resurrección antes y otra después.[34] Según Dale Moody, Apocalipsis 20:4-6 se refiere al "milenio del reinado de Cristo, una idea que significa que Cristo triunfará *dentro* de la historia y no meramente *más allá* de la historia". Representa "el 'descanso' escatológico (Heb. 3:7—4:13) del pueblo de Dios". Además, el premilenarismo se justifica "cuando se interpretan las Escrituras de una manera realista. No tiene igual como alternativa a todas las falsas teorías acerca del futuro. Tanto la Biblia como la historia lo apoyan."[35] George Beasley-Murray, contradiciendo a William Hendriksen en *More Than Conquerors,* escribió en 1953 que Apocalipsis 20:1-3 está "vitalmente vinculado con" Apocalipsis 19:20, 21, y por eso lo que ocurre con el Anticristo, el profeta falso y el diablo forma un relato continuo. También interpretó Apocalipsis 21:9—22:5, 14, 15, como referido a un milenio terrenal. Los "tronos" se refieren a Cristo, los apóstoles y los santos, incluyendo a los mártires y posiblemente a los penitentes. La "primera resurrección" es corporal y no se refiere a la regeneración. Los cristianos se ocuparán de la obra de "evangelismo" durante el milenio.[36] En 1974 Beasley-Murray declaró: "El elemento esencial en la idea del milenio es el surgimiento del reino del Mesías en la historia, antes de la revelación del reino de Dios en el ámbito eterno y trascendente de la nueva creación." Consideró que el concepto de un "reino preliminar del Mesías" estaba "muy extendido" aunque "no era aceptado universalmente" entre los judíos del siglo I d. de J.C. No obstante, concluyó que la principal fuente de Juan al elaborar su concepto del milenio fue Ezequiel 36—48. En Apocalipsis 20:4 Beasley-Murray descubrió solamente a los mártires y no a los penitentes.[37] Más tarde, en 1977, le otorgó menos importancia al papel de los mártires en este pasaje y mantuvo en cambio que todos los santos compartirían el reino con Cristo porque Daniel 7 se refiere a "los santos" y Apocalipsis 20 está basado en Daniel 7.[38]

Aunque mencionó más factores "negativos" que "positivos" respecto al premilenarismo, Millard J. Erickson concluyó que "pareciera que la interpretación premilenarista de los versículos cruciales en Apocalipsis 20 es más adecuada y presenta menos dificultades que las interpretaciones alternativas". Por cierto, "no hay pasajes bíblicos que el premilenarismo no pueda afrontar, o que no pueda explicar adecuadamente". Siguiendo la idea de George Ladd a los efectos de que 1 Corintios 15:23, 24 permite postular "un intervalo entre la segunda venida y el fin", y manteniendo que la evidencia del Nuevo Testamento favorece la idea de la existencia de dos resurrecciones escatológicas distintas, Erickson concluyó: "juzgamos que el concepto premilenarista es más adecuado que el amilenarista".[39] John P. Newport declaró que se adhería al "enfoque de la iglesia cristiana primitiva" del milenio, eso es, la derrota del Anticristo, la resurrección de los santos, la edad milenaria, el juicio final, y la nueva creación, en ese orden. A la vez, dejó lugar para que el reino de Dios estuviera "presente en la vida y el ministerio de Jesús". Aunque reconociendo que el milenio de Cristo "se encuentra en una forma explícita en un solo pasaje de la Escrituras: Apocalipsis 20", Newport decubrió la idea de algunos escritos judíos anteriores (Isa. 2:1-4; 11:6-9; 2 Esdras 7:28-32; 2 Enoc 33:2) y citó como textos corolarios Mateo 5:5; 6:10; Lucas 14:14; 1 Corintios 15:23-29; Filipenses 3:21; y 1 Tesalonicenses 4:14-17. Siguió la interpretación de Cullmann con respecto a los intervalos de 1 Corintios 15:23, 24. Según Newport, el milenio servirá dos propósitos: proveer "una oportunidad para que Cristo manifieste abiertamente su reino en la historia del mundo" y "revelará que la rebelión del hombre contra Dios está en lo profundo del corazón humano y no solamente en el engaño del diablo".[40]

[34] *Crucial Qustions about the Kingdom of God,* pp. 135-50.

[35] *The Hope of Glory,* p. 232; *The Word of Truth,* p. 557.

[36] "The Revelation", en *The New Bible Commentary,* ed. F. Davidson (London: InterVarsity Fellowship, 1953), pp. 1193-95.

[37] *The Book of Revelation,* New Century Bible Commentary (London: Marshall, Morgan and Scott, 1974), pp. 287-89, 293.

[38] "Premillennialism" en George R. Beasley-Murray, Herschel H. Hobbs y Ray Frank Robbins, *Revelation: Three Viewpoints* (Nashville: Broadman Press, 1977), pp. 60-61.

2. *Premilenarismo postribulacional*

a. Enseñanzas

El premilenarismo postribulacional rechaza la doctrina del "rapto" de la iglesia antes de un período de tribulación de siete años. Más bien, la segunda venida de Cristo ocurriría *después* del período de tribulación, soportado o experimentado por la iglesia. Cristo se encontrará con sus santos o su iglesia "en el aire" para volver con ellos a la tierra e inaugurar un reino milenario.

b. Representantes

El premilenarismo postribulacional ha servido característicamente como una respuesta o una alternativa al pretribulacionalismo que trataremos bajo el rubro del premilenarismo dispensacional.[41] George E. Ladd[42] ha explicado que tanto los pretribulacionalistas como los postribulacionalistas contribuyeron capítulos a *The Fundamentals.*[43] Además, varios líderes protestantes, especialmente de los Estados Unidos y Canadá, después de aceptar el pretribulacionalismo de Darby, lo rechazaron más tarde en favor del postribulacionalismo (William Jacob Erdman, 1834-1903; Robert Cameron; Philip Mauro, 1859-1952; Rowland V. Bingham; G. Campbell Morgan; Oswald J. Smith; y Harold John Ockenga, 1905-85). Señala asimismo cómo ciertos autores con-

[39] *Contemporary Options in Eschatology: A Study of the Millennium,* pp. 103-06, esp. 104; *Christian Theology,* pp. 1216-17.

[40] *El León y el Cordero,* pp. 279-83.

[41] Ver más adelante, III, B, 4. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology,* pp. 148-51, trató de rastrear el postribulacionismo a través de la edad patrística, pero dada la ausencia de un pretribulacionismo explícito entre los Padres, tal esfuerzo pareciera anacrónico.

[42] *The Blessed Hope,* pp. 9, 44-58.

[43] *The Fundamentals: A Testimony to the Truth,* 4 tomos (Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917; primero publ. en 1910-15).

servadores protestantes mantuvieron una postura postribulacionalista (Nathaniel West, 1824?-1906; A. J. Gordon; Henry Weston Frost; William Gallogly Moorehead, 1836-1914; y Charles Rosenbury Erdman, 1866-1960).

Alexander Reese (1881-1969), en su cuidadosa refutación del pretribulacionalismo, sostuvo que los cristianos, o la iglesia, seguirían en la tierra hasta el fin de la edad y no entrarían en el descanso eterno hasta "el día del Señor"; insistió en la idea de *una* venida escatológica, no dos.[44] La defensa del postribulacionalismo por parte de Ladd involucraba una futura "gran tribulación" seguida por la venida de Cristo.[45] El postribulacionalismo de J. Barton Payne incluía la sugerencia de que la gran tribulación ha de ser identificada con las persecuciones presentes (del siglo XX) y el martirio de cristianos, especialmente a mano de regímenes comunistas; por eso la *parousia* puede que sea inminente.[46] Ha sido bastante único el postribulacionalismo de Robert Horton Gundry (1932-), quien procuró unir postribulacionalismo con dispensacionalismo. Para él, el "postribulacionalismo se armoniza con un dispensacionalismo medido escrituralmente. A la inversa, un dispensacionalismo medido escrituralmente no favorece el pretribulacionalismo."[47]

3. *Puntos de vista mediadores en relación con la tribulación escatológica*

El surgimiento de puntos de vista divergentes respecto a la tribulación escatológica entre los premilenaristas modernos exige una clarificación. En particular debemos explicar dos puntos de vista.[48] El primero es la doctrina tribulacional intermedia (*midtribulational*), según la cual la iglesia experimentará la primera mitad de la gran tribulación pero será quitada de la tierra antes de la segunda mitad, durante la cual la ira de Dios será derramada sobre la humanidad. Norman Baldwin Harrison (1874 1960), partidario del pretribulacionalismo, enseñó que el "rapto" de la iglesia había de identificarse con el son de la séptima trompeta (Apoc. 11:15), lo que sería indicado parcialmente por la ausencia de alguna referencia futura en "que eres y que eras" (Apoc. 11:17). Contrastó la primera mitad "dulce" de la semana septuagésima con la segunda mitad "amarga".[49] James O. Buswell, h., quien tendía al postribulacionalismo, interpretó a "los escogidos" en Marcos 13:20 y par. —un dicho que habla del acortamiento de la tribulación— como referido a los santos o

44 *The Approaching Advent of Christ*, pp. 120-24, 199-224, 125-98. John F. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation: A Historical and Biblical Study of Posttribulationism* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 31-39, en su crítica de Reese ha denominado la postura del mismo postribulacionismo "semiclásica".
45 *The Blessed Hope*, esp. pp. 130-36. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation*, pp. 40-59, ha identificado el punto de vista de Ladd como "postribulacionismo futurista". Sobre Reese y Ladd ver también Walvoord, *The Rapture Question* (Finlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1957), pp. 127-70.
46 *The Imminent Appearing of Christ*, p. 121. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation*, pp. 21-30, ha llamado al punto de vista de Payne "postribulacionismo clásico".
47 *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), esp. 28. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation*, pp. 60 69, ha identificado la postura de Gundry bajo la rúbrica de "postribulacionismo dispensacionalista".
48 Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, pp. 163-68; Walvoord, *The Rapture Question*, pp. 171-89, 105-25.
49 *The End: Re-thinking the Revelation* (ed. rev.; Minneapolis: ed. privada, 1948), pp. 118, 111-12.

cristianos, no a los judíos. Además, relacionó "la abominación desoladora" (Mar. 13:14 y par.) con "la apostasía", y la manifestación del "hombre de iniquidad" (2 Tes. 2:3). Distinguió la tribulación del subsiguiente derramamiento de la ira de Dios, basándose en la frase "en aquellos días, después de aquella tribulación" (Mar. 13:24a y par.).[50] Según estos teólogos, el "rapto" ocurrirá exactamente en la mitad de la semana septuagésima de las setenta semanas de Daniel (Dan. 9:24-27, esp. 27).

La otra variante de la doctrina tribulacional es el concepto de un "rapto""parcial, cuyos partidarios han sido Robert Govett (1813 1901) y George Henry Lang (1874-1958). Según esta perspectiva, no todos los santos ni los justos serán arrebatados simultáneamente, sino en grupos, en momentos diferentes, de acuerdo con sus recompensas. Govett interpretó que los dos grupos en la parábola de las vírgenes (Mat. 25:1-13) eran discípulos infieles y fieles. El primer grupo, no habiendo buscado los dones del Espíritu, será excluido de la fiesta de bodas, es decir, no será "raptado" hasta más tarde. De igual manera, Govett entendió que Mateo 24:40, "estarán dos en el campo; el uno será tomado, y el otro será dejado", significa el "rapto" del primero ahora.[51] Lang enfatizó el elemento de mérito en Lucas 21:36: "Velad, pues, en todo tiempo, orando que tengáis fuerzas para escapar de todas estas cosas que han de suceder, y de estar en pie delante del Hijo del Hombre."[52]

Tales conceptos tribulacionalistas y los argumentos usados en su apoyo son de interés principalmente para los premilenaristas, ya que los otros puntos de vista acerca del milenio generalmente le otorgan menos énfasis a la tribulación escatológica específica.

4. *Premilenarismo dispensacional y pretribulacional*

El dispensacionalismo normalmente incluye al premilenarismo pretribulacional y es identificado con él. No todo pretribulacionalista es necesariamente un dispensacionalista, pero todo dispensacionalista es un pretribulacionalista. No es práctico tratar a ambos como posiciones separadas y distintas.

a. Enseñanzas

1) Generalmente, el dispensacionalismo enseña que existen siete dispensaciones o épocas de la historia bíblica y posbíblica, durante las cuales Dios va probando a la humanidad de maneras distinta. John Nelson Darby enumeró las siete de la siguiente manera: el Paraíso (hasta Noé), Noé, Abraham,

50 *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2:393-94, 391 92, 388, 389.
51 *The Saints' Rapture to the Presence of the Lord Jesus* (ed. reimpr.; Miami Springs, Fla.: Conley and Schoettle Publishing Co., 1984; primero publ. a mediados del siglo XIX), pp. 124-55, 192-96. Govett, *Entrance into the Kingdom, or Reward according to Works*, parte 1 (2a. ed.; London: Charles J. Thyune, 1922), pp. 5, 9, 11, 15, 145, enseñaban que para los que habían sido justificados, la participación en el reino de Cristo está condicionada de acuerdo con su conducta... luego de que hayan empezado a creer.
52 *The Revelation of Jesus Christ: Select Studies* (London: Oliphants, 1945), pp. 87-93.

Israel, los Gentiles, el Espíritu y el Milenio.[53] Cyrus Ingerson Scofield indicó las siete como: Inocencia, Conciencia, Gobierno humano, Promesa, Ley, Gracia (Edad de la iglesia) y el Milenio (Edad del reino).[54]

2) Las cartas a las siete iglesias (Apoc. 2—3) se toman como símbolos o paradigmas de siete períodos sucesivos en la historia del cristianismo.

3) El dispensacionalismo está marcado por la preponderancia de una hermenéutica literal.

4) Incluido en el dispensacionalismo está el concepto de que la iglesia es una "interrupción" o un "paréntesis" dentro del plan de Dios para Israel.

5) Según el dispensacionalismo Jesús postergó el establecimiento de su reino hasta el reinado milenario, y ese reino milenario será "distintivamente judío".

6) Por otra parte, el dispensacionalismo enseña el "rapto" pretribulacional de la iglesia y un período de tribulación posterior al mismo.

7) Gran parte del cristianismo actual se caracteriza por una condición apóstata que ha de ser distinguida rigurosamente de la "iglesia verdadera".

8) El dispensacionalismo enseña dos venidas escatológicas distintas de Jesucristo: la primera cuando vaya al encuentro de la iglesia en el aire en el momento del "rapto"; y la segunda con la iglesia sobre la tierra en el momento de la "revelación" o comienzo del reino milenario.

9) Tal vez la enseñanza más importante del dispensacionalismo sea su diferenciación dicotómica entre "Israel" y "la iglesia", junto con la separación de las promesas hechas a ambos.[55]

b. Historia

Los intentos de determinar el origen de las enseñanzas dispensacionalistas como un sistema antes de la vida y los escritos de John Nelson Darby[56] en el siglo XIX no han tenido éxito. Seguir la pista del premilenarismo histórico hasta los primeros Padres de la Iglesia no es lo mismo que rastrear el dispensacionalismo.[57] Examinar los aspectos dispensacionales de las enseñanzas de Pierre Poiret (1646-1719), John Edwards (1639 1716) e Isaac Watts tampoco permite establecer un origen predarbista del dispensacionalismo.[58] Tampoco puede decirse que trazar el ascenso del premilenarismo en el protestantismo

53 *The Collected Writings of J. N. Darby* (London: G. Morrish, 1867), 2:568-73, resumido por Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965), p. 75.
54 *Rightly Dividing the Word of Truth* (New York: Fleming H. Revell Co., s.f., primero publ. en 1896), pp. 13-18 (cap. 2); *The Scofield Bible Correspondence Course*, 3 tomos (Chicago: Moody Bible Institute, s.f.; primero publ. en 1907 en Dallas), 1:17-21. Las ediciones de 1917 y 1967 de la *Scofield Reference Bible* en relación con 2 Samuel 7:16 enumeraban ocho pactos: el edénico (Gén. 1:28); el adánico (Gén. 3:15); el noénico (Gén. 9:1), el abrahámico (Gén. 15:18), el mosaico (Exo. 19:25), el palestino (Deut. 30:3), el davídico (2 Sam. 7:4-17; 1 Crón. 17:4-15) y el nuevo pacto (Heb. 8:8).
55 Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, pp. 19-33, 38-45, 46 47.
56 Robert Henry Krapohl (1956-), "A Search for Purity: The Controversial Life of John Nelson Darby" (disertación doctoral, Baylor University, 1988).
57 Walvoord, *The Millennial Kingdom*, pp. 113-38; Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 67-70.
58 Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 71-74.

estadounidense signifique hacer lo propio con el dispensacionalismo.[59] En cuanto sistema escatológico, el dispensacionalismo es la adición más reciente a los principales conceptos milenarios.[60]

c. Crítica

Las enseñanzas distintivas del premilenarismo dispensacional requieren una evaluación específica de sus enseñanzas. Una de las críticas más completas del dispensacionalismo es la de Anthony A. Hoekema. Citaremos las afirmaciones pertinentes de su crítica:

> 1) *El dispensacionalismo no hace justicia a la unidad básica de la revelación bíblica...*
> 2) *La enseñanza de que Dios tiene un propósito separado para Israel y la iglesia es un error...* [se citan Gál. 6:15, 16; Hech. 13:32-34, 38, 39; 1 Ped. 2:9; Exo. 19:5, 6; Isa. 43:20 y Gál. 3:27 29].
> 3) *El Antiguo Testamento no enseña que habrá un reino milenario terrenal futuro...* [se citan Isa. 65:17-25; 11:6-10; Eze. 40—48; e Isa. 2:1-4].
> 4) *La Biblia no enseña la restauración milenaria de los judíos a su tierra...* [se citan Isa. 11:11-16; Jer. 23:3, 7, 8; 30:3-10; Eze. 34:12, 13; 36:24; Amós 9:14, 15; y Zac. 8:7, 8].
> 5) *La enseñanza dispensacionalista acerca de la postergación del reino no tiene apoyo bíblico...*
> 6) *La enseñanza dispensacionalista en cuanto a la iglesia entendida como un paréntesis no tiene apoyo bíblico...*
> 7) *No hay base bíblica para la expectativa de que las personas puedan ser salvas después de la venida de Cristo...*
> 8) *El milenio de los dispensacionalistas no es el milenio descrito en Apocalipsis 20:4-6...*[61]

d. Los dispensacionalistas y los bautistas

En ninguna de las numerosas confesiones de fe bautistas, elaboradas desde el siglo XVII hasta el siglo XX y reproducidas por W. L. Lumpkin en su libro *Baptist Confessions of Faith* (Confesiones de fe bautistas) se incluye la enseñanza del dispensacionalismo. Se puede decir lo mismo de ciertas otras denominaciones cristianas.

59 William H. Rutgers, *Premillennialism in America* (Goes, Holland: Oosterbaan & LeCointre, 1930), pp. 18-52.
60 Sobre la historia del dispensacionalismo, ver Rutgers, *Premillennialism in America*, 172-86; Kraus, *Dispensationalism in America;* Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, pp. 48-99; Ladd, *The Blessed Hope*, pp. 35-60; William E. Cox, *An Examination of Dispensationalism*, pp. 1-16; Ernest Robert Sandeen (1931-), *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 29-41, 59-102, 132-247; Timothy Preston Weber (1947-), *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), *passim;* George Mish Marsden (1939-), *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 51-71; y John H. Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth: A Critique of Dispensationalism* (Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, Publishers, In., 1991), pp. 21-72.
61 *The Bible and the Future*, pp. 194-222.

e. Ultradispensacionalismo

Dos formas del "ultradispensacionalismo" se caracterizan por sus prácticas distintivas en cuanto al bautismo y la cena del Señor. Ethelbert W. Bullinger (1837-1913) enseñó un "dispensacionalismo de Hechos 28", según el cual hubo "tres fases en la transición de Israel a la iglesia". Primero fue la era de los Evangelios, en la que Jesús ofreció el reino a los judíos y en la que se practicaba el bautismo por inmersión. En segundo lugar estuvo la fase de Hechos y las primeras epístolas, durante la cual se invitó a los judíos a "unirse a la 'iglesia/novia'" por el bautismo del agua y del Espíritu. En tercer lugar vino otra fase, constituida por Hechos 28:26-28 y las epístolas de la prisión de Pablo, durante la cual los judíos y los gentiles fueron "traídos al cuerpo de Cristo por el bautismo del Espíritu solamente". Por ende, ni el bautismo de agua ni la cena del Señor deberían observarse actualmente. El "dispensacionalismo de Hechos 13", derivado de las ideas de Charles F. Baker y Cornelius R. Stam, enseña que la iglesia empezó con Hechos 13:2 y que por eso la cena del Señor debe observarse pero no el bautismo con agua.[62]

5. Evaluación del premilenarismo

Aunque ya se ha presentado la crítica de Hoekema al premilenarismo dispensacional,[63] es apropiado tratar de evaluar a continuación cuáles son las virtudes y cuáles las debilidades de las otras variantes del premilenarismo.

a. Virtudes

1) El premilenarismo subraya los aspectos futuristas de la escatología y mantiene un vivo interés en los mismos.

2) Insiste en el uso primordial de una hermenéutica bíblica literal, aunque no la sigue uniformemente; le presta seria atención a la exégesis bíblica.[64]

3) Reivindica el apoyo y la autoridad de varios autores patrísticos de la era preconstantiniana.[65]

4) Trata de manera realista el poder vigente del mal y de las falsas doctrinas en la sociedad humana.[66]

b. Debilidades

1) El premilenarismo tiende a exagerar el apoyo que le presta el resto de la Biblia a su interpretación de Apocalipsis 20:1-7.

62 Timothy P. Weber, "Ultradispensationalism", *Dictionary of Christianity in America*, ed. Daniel G. Reid (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), pp. 1193-94.
63 Ver arriba, III, B, 4, c.
64 Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, p. 104.
65 Moody, *The Word of Truth*, pp. 548-49; Erickson, *Christian Theology*, p. 1209.
66 John F. Walvoord, *The Return of the Lord* (Grand Rapids: Zondervan, 1984?; primero publ. en 1955), pp. 10-17.

2) Tiende a ignorar gran parte del cumplimiento del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, que en muchos casos es no literal o figurativo.[67]

3) Permite un concepto demasiado pesimista del curso de la historia cristiana.

4) Considera que el reino milenario será esencialmente judío en vez de cristiano.[68]

5) Parece prometer que algunos seres humanos tendrán la oportunidad de arrepentirse y creer en Cristo después de su segunda venida.

6) Considera que algo que nunca fue mencionado por Jesús, Pablo o Pedro dentro de los escritos inspirados del Nuevo Testamento, tiene una importancia decisiva para la teología cristiana y a veces definitiva para el compañerismo cristiano.[69]

C. POSMILENARISMO

1. Enseñanzas

Según el posmilenarismo, la segunda venida de Jesucristo ocurrirá *después* de la edad milenaria, y la edad milenaria misma, entendida como parte de la historia humana, tendrá como señal la conversión general al cristianismo, la preponderancia de la paz por sobre la guerra y de la justicia por sobre los males sociales, y la existencia de gobiernos cristianos. Por consiguiente, la edad milenaria no es idéntica con la era cristiana completa, sino que comenzará durante el transcurso de la historia cristiana. Los posmilenaristas enseñan una resurrección general y un juicio general después de la segunda venida, y han tendido a ver en el Apocalipsis neotestamentario el desarrollo de la historia de la iglesia.

2. Representantes

El primer[70] partidario identificable del posmilenarismo fue el inglés Daniel Whitby, autor de *A Paraphrase and Commentary on the New Testament*,[71] quien, después de intentar probar que la doctrina patrística prevaleciente del

67 Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, pp. 105-06.
68 Ibíd., pp. 103, 106; ídem, *Christian Theology*, p. 1211.
69 Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, pp. 104-5. Un comentario de los propósitos del milenio desde la óptica premileranista histórica ha sido realizada por George E. Ladd, "Premilenarismo histórico", en Clouse, ed., *¿Qué es el milenio?*, p. 41 y por Newport, *El León y el Cordero*, pp. 282-83. Para una respuesta crítica a Ladd, ver Hunt, *Redeemed! Eschatological Redemption and the Kingdom of God*, pp. 302-03.
70 Agustín de Hipona ha sido mencionado erróneamente como precursor del posmilenarismo por Loraine Boettner (1901-), "Posmilenarismo" en Clouse, ed., *¿Qué es el milenio?*, p. 131 y por Erickson, *Christian Theology*, pp. 1206-07, 1212. Agustín no previó ninguna edad dorada de la iglesia. Algunos creen detectar una afinidad entre la "edad del Espíritu" de Joaquín de Fiore (*c.* 1132-1202) y el posmilenarismo moderno. Hay un parecido en cuanto ambos subrayan la existencia de una "edad del Espíritu" dentro de la historia, pero Joaquín no basó su concepción de las tres edades en Apocalipsis 20:1-7, sino en un esquema trinitario. Ver los cautelosos comentarios de Glasson, *His Appearing and His Kingdom*, pp. 130-53.
71 2 tomos (2a. ed.; London: W. Bowyer and John Churchill, 1706; primero publ. 1703).

milenio no era premilenaria, interpretó la derrota del Anticristo, el encadenamiento de Satanás, y la conversión del pueblo judío como precusores del milenio. Negó la presencia de Cristo en la tierra durante el milenio, la resurrección corporal únicamente de mártires y el gobierno milenario de los mártires.[72] Jonathan Edwards, padre, fue un importante defensor de esta posición durante la época colonial estadounidense.[73] Los partidarios más destacados hasta el fin de la Primera Guerra Mundial incluyeron a Robert Lewis Dabney (1820 98),[74] Charles Hodge,[75] A. H. Strong,[76] B. H. Carroll[77] y James Henry Snowden.[78]

Después de la Primera Guerra Mundial el posmilenarismo entró en una época de decadencia con pocos representantes. Esta caída puede haberse debido al hecho de que algunos posmilenaristas se aliaron con el movimiento del Evangelio Social y con la confianza en el progreso prevaleciente antes de la Primera Guerra Mundial. Otros factores pueden haber incluido la fuerte crítica por parte de autores dispensacionalistas y el fortalecimiento del amilenarismo como postura alternativa. Los comentaristas teológicos se han mostrado propensos a concluir que el posmilenarismo ha "muerto",[79] a juzgar que el posmilenarismo "ahora está tan muerto como la reina Ana, y enterrado con la misma honorabilidad",[80] a referirse al "relativo hundimiento del posmilenarismo",[81] a declarar que, "ampliamente refutado por el progreso de la historia, es un tema prácticamente muerto"[82] o "un tema poco menos que muerto".[83] Hal Lindsey declaró en 1970: "Ningún erudito digno de respeto que contempla las condiciones mundiales y el declive acelerado de la influencia cristiana hoy día es un 'posmilenarista'."[84] En 1975 Kenneth S. Kantzer escribió que "el concepto posmilenarista básicamente se ha diluído".[85] En 1977 Millard Erickson fue más cauteloso: "Hoy día los posmilenaristas son, si bien no una especie extinta, por lo menos una especie en peligro... Pero bien puede ser que el posmilenarismo algún día recobre su popularidad".[86]

72 "A Treatise of the True Millennium", en Symon Patrick, William Lowith, Richard Arnald y Daniel Whitby, *A Commentary upon the Old and New Testaments, with the Apocrypha,* 7 tomos (London: Samuel Bagster, 1809), 7:680-705. Le debo la referencia a Robert Phillips.

73 *A History of the Work of Redemption* (predicado en 1739; primero publ. 1774), sermones 26-29, transcr. y ed. John F. Wilson, vol. 9, *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 455-514, 540-42. Le debo la referencia a Stacey Boutwell.

74 *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1972), pp. 837-38. Primero publ. por sus estudiantes bajo el título *Syllabus and Notes of the Course of Systematic and Polemic Theology* (Richmond, Va.: Shepperson and Graves, 1871).

75 *Systematic Theology,* 3:857-59.

76 *Systematic Theology,* pp. 1008-15.

77 *An Interpretation of the English Bible* (ed. 1948, ed. 1973), 6:221-75.

78 *The Coming of the Lord: Will It Be Premillennial?* (3a. ed. rev.; New York: Macmillan, 1921; primero publ. en 1919), pp. 5-6, 178-84, 236-44.

79 Lewis Sperry Chafer, "Foreword to the First Edition", en Charles L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism? The Premillennial and Amillennial Systems of Biblical Interpretation Analyzed and Compared* (2a. ed. rev.; Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1954; primero publ. en 1936), p. vii.

80 Reese, *The Approaching Event of Christ* (1937), p. 306.

81 Kromminga, *The Millenium in the Church,* p. 264.

82 "Millennium", en Merrill F. Unger, *Unger's Bible Dictionary* (Chicago: Moody Press, 1957), p. 731.

83 Jay E. Adams, *The Time Is at Hand* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977), p. 2. Anteriormente publicado bajo el título, *I Will Tell You the Mystery* (1966).

84 *The Late Great Planet Earth,* pp. 164-65.

85 "Unity and Diversity in Evangelical Faith", en David F. Wells y John D. Woodbridge, eds., *The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They are Changing* (ed. rev.; Grand Rapids: Baker Book House, 1977; primero publ. en 1975), p. 79.

Los pronunciamientos funerarios de los teólogos resultaron prematuros. Loraine Boettner continuó exponiendo el posmilenarismo como "una edad dorada de prosperidad espiritual durante la presente dispensación", "tal vez mucho más larga que los mil años literales", que involucrará "un estado de justicia" y "un mundo redimido".[87] Donald G. Bloesch defendió "cierto tipo de posmilenarismo dentro del marco de un amilenarismo modificado".[88] El posmilenarismo ha recibido el apoyo del "Reconstruccionismo cristiano" (*Christian Reconstructionism*), tal como es expresado en los escritos de R. J. Rushdoony,[89] Gary North (1942-),[90] David Chilton,[91] Greg Bahnsen y Kenneth L. Gentry, h.[92] La forma reconstruccionista del posmilenarismo ha sido rotulada por uno de sus críticos como "neoposmilenarismo teonómico".[93] John Jefferson Davis (1946-) volvió a examinar el posmilenarismo a la luz del hecho de que los protestantes destacados de los siglos XVIII y XIX lo defendieron y en vista del crecimiento del cristianismo en Africa, América Latina, Corea del Sur, China, etc. Ha trazado distinciones entre el posmilenarismo clásico, la fe secular en el progreso, el Evangelio Social, el universalismo escatológico y el "destino manifiesto" de los Estados Unidos. El encadenamiento de Satanás (Apoc. 20:2) ocurrirá en el futuro, los "mil años" pueden no ser literales, la "primera resurrección" se considera corporal, y el cristianismo puede llegar a experimentar una gran vitalidad espiritual cuando las condiciones del mundo son hostiles.[94]

86 *Contemporary Options in Eschatology,* p. 62.

87 *The Millennium* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1957), pp. 14, 22-81; ídem, "Postmillennialism", pp. 117-41.

88 *Essentials of Evangelical Theology,* 2:199.

89 *God's Plan for Victory: The Meaning of Postmillennialism* (Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1977). En su polémica, Rushdoony identificó erróneamente a los premilenaristas históricos actuales como "dispensacionalistas latentes o implícitos" y caricaturizó injustamente a los amilenaristas como pesimistas "sin plan de conquista" y con "una visión de la vida malhumorada y en retirada" (pp. 8-9).

90 *Unconditional Surrender: God's Program for Victory* (Tyler, Tex.: Geneva Press, 1981), pp. 179-203; *Dominion and Common Grace: The Biblical Basis for Progress* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1987), pp. 112-58; Gary North en North and Gary DeMar, *Christian Reconstructionism: What It Is, What It Isn't* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1991), pp. 62-99. Le debo la referencia a Robert C. Stine.

91 *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion* (Fort Worth: Dominion Press, 1985), pp. 223-35; *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation* (Fort Worth: Dominion Press, 1987), pp. 493-534. Le debo la referencia a Robert C. Stine. El "posmilenarismo" de Stine tiene características amilenarias, especialmente debido a que, en su opinión, el milenio comienza con el primer advenimiento de Cristo y porque los "mil años" son interpretados simbólicamente (*Paradise Restored,* pp. 225-26, tesis 36 y 38). Ver Richard B. Gaffin, h., "Theonomy and Eschatology: Reflections on Postmillennialism", en William S. Barker y W. Robert Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), pp. 201-02.

92 Bahnsen y Gentry, *House Divided: The Break-up of Dispensational Theology* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1889), pp. 149-231.

93 Thomas Dwane Ice (1951-), "An Evaluation of Theonomic Neopostmillennialism", *Bibliotheca Sacra* 145 (julio-sept. 1988): 134-45.

94 *Christ's Victorious Kingdom: Postmillennialism Reconsidered* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), pp. 7, 9-22, 93-99, 133 34.

3. Evaluación

Es apropiado que ahora identifiquemos ciertas virtudes y debilidades del posmilenarismo.

a. Virtudes

1) El posmilenarismo magnifica la obra y el poder del Espíritu Santo y la instrumentalidad de las iglesias en la extensión del evangelio y en la evangelización de la humanidad.[95]
2) Enfatiza que el reino de Dios es una realidad presente que crece, que es más amplio que la iglesia y pide que los cristianos participen activamente en él.[96]

b. Debilidades

1) El optimismo del posmilenarismo relativo a la presente edad tiende a contradecir las condiciones mundiales durante el siglo XX: dos guerras mundiales, el holocausto, despliegue del leninismo-marxismo, renacimiento del islam y el budismo, clausura de varias naciones a los misioneros cristianos, y cosas semejantes.[97]
2) Tiende a no reconocer el poder del reino del mal hasta la segunda venida de Cristo.[98]
3) Tiene dificultad en identificar o ponerle fecha al principio del milenio.
4) Debido a sus presuposiciones acerca del carácter humano y gradual del fin de la historia, tiende a negar la naturaleza apocalíptica de la segunda venida de Cristo.[99]

D. AMILENARISMO

1. Terminología

El término "amilenario" generalmente quiere dar a entender que "no se trata de mil años calendarios", o bien la idea de una era no terrenal entre la historia presente y la eternidad. Pareciera que "no habrá un milenio en el sentido descrito comúnmente por premilenaristas y posmilenaristas".[100] Algunos amilenaristas recientes han preferido un lenguaje alternativo: William E. Cox optó por "milenarismo bíblico",[101] Jay Edward Adams (1929-) prefirió

95 Boettner, "Postmillennialism", p. 117.
96 Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, pp. 70-71.
97 Ibíd., p. 71.
98 Ibíd., 72.
99 Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:196.
100 Cox, *Amillennialism Today*, p. 3.
101 Ibíd., p. 1.

"milenarismo realizado"[102] y Arthur H. Lewis (1923-) usó "milenarismo histórico".[103]

2. Dos clases principales

Aunque el amilenarismo es capaz de generar muchas variantes, actualmente sólo hay dos clases principales de amilenarismo. La primera tiene sus orígenes en Agustín de Hipona y considera los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7 como un período entre los dos advenimientos, es decir, el período entre el primer y el segundo advenimientos de Jesucristo. La segunda, atribuible a Theodor Kliefoth (1810-95), interpreta los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7 como el reino celestial de los creyentes fallecidos con Cristo durante el estado intermedio.[104]

3. Representantes

a. Era patrística

El intento de afirmar que la Epístola de Bernabé enseña el amilenarismo no tuvo éxito.[105] Agustín de Hipona, después de considerar varias otras interpretaciones de los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7, finalmente llegó a aceptar que es el período entre el primer adventimiento de Jesucristo hasta el segundo. El milenio incluiría el reino de los santos con Cristo o el reino de los mártires no resucitados. Puesto que Agustín vivió dentro del primer milenio de la historia cristiana, no constituía un problema si los "mil años" debían tomarse literal o figuradamente. Relacionaba el encadenamiento de Satanás con el ministerio público de Jesús. Agustín consideraba que "la primera resurrección" de Apocalipsis 20:5, 6a se refería a la regeneración por el bautismo y preveía la liberación de Satanás antes del final de los mil años.[106]

102 *The Time Is at Hand*, pp. 7-11.
103 *The Dark Side of the Millennium: The Problem of Evil in Revelation 10:1-10* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), pp. 6, 19.
104 Oswald Thompson Allis (1880-1973), *Prophecy and the Church: An Examination of the Claim of Dispensationalists That the Christian Chruch Is a Mystery Parenthesis Which Interrupts the Fulfilment to Israel of the Kingdom Prophecies of the Old Testament* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1964; primero publ. 1945), pp. 2-6; Cox, *Amillennialism Today*, pp. 1,3 4. Allis, *Prophecy and the Church*, pp. 4-5, prefería una superposición del uso de los términos "posmilenario" y "amilenario" que solamente puede confundir actualmente. Un tercer tipo de amilenarismo, raramente defendido en la actualidad, sostenía que el reino milenario comenzó en algún momento después del primer advenimiento de Cristo y que terminó antes de que escribieran sus textos los defensores de esta postura. Por ejemplo, A. de Bondt, "ubicó el milenio entre el cuarto siglo [era constantiniana] y la revolución francesa de 1789" (Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 305). Ver asimismo la concepción de Albertus Pieters; ver más adelante, III, D, 3, c.
105 Kromminga, *The Millennium in the Church*, pp. 29-40.
106 *De Civitate Dei* 20:7-13. Archibald Robertson, *Regnum Dei*, pp. 169-81, expuso la enseñanza de Agustín sobre los "mil años" y sobre la relación entre la iglesia y el reino de Dios sin ponerle rótulo a su posición milenaria.

b. Credos y confesiones de fe

Puesto que una doctrina específica referida al reinado milenario de Cristo está uniformemente ausente de los principales credos de la era patrística y de las confesiones de fe elaboradas durante la Reforma protestante o inmediatamente después, algunos han considerado que tales credos y confesiones son implícitamente amilenaristas.[107]

c. Era moderna

Theodor Kliefoth, rechazando tanto el premilenarismo como el agustinianismo, mantuvo que el reino de mil años no es "un período de tiempo" sino "el estado glorioso de los santos en el cielo" expresado "en términos de completamiento". Para él Apocalipsis 20:1-7 "otorga la visión de lo que precede inmediatamente a la consumación".[108] Según esta perspectiva, el reino sería el del estado intermedio.[109] B. B. Warfield, citando con aprobación a Kliefoth, concordó con él, aunque también dejó lugar para una "edad dorada" de la iglesia.[110] Albert Pieters (1869-1955) siguió a Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-69) al interpretar Apocalipsis 12—20 como "la lucha a muerte de la iglesia cristiana primitiva con el paganismo del Imperio Romano". Por consiguiente, que los "mil años", entendidos literalmente y sin relación con Isaías 11:6-10, han de ser equiparados con el descanso cristiano de mil años de su lucha contra el paganismo; así, ya habrían concluido.[111] Según William Hendriksen, Apocalipsis 20:1 vuelve al principio de la era cristiana. El encadenamiento de Satanás habría ocurrido con el primer advenimiento de Cristo y significa la impotencia de Satanás de impedir las misiones cristianas. "La primera resurrección" sería "la traslación del alma de este mundo pecaminoso al santo cielo de Dios". Según este autor, Apocalipsis 20:7-10 describe la "misma batalla" que Apocalipsis 16:12-21 y 19:19.[112] Para Floyd Eugene Hamilton (1890-?), Apocalipsis 20 "empieza con los eventos que ocurrieron poco después del primer advenimiento de Cristo, y describe lo que pasó en el período entre los dos advenimientos al igual que las seis secciones precedentes del Apocalipsis".[113] W. T. Conner, habiendo dejado atrás el posmilenarismo, enfatizó Apocalipsis 20:1-7 como único texto pertinente. Criticó el error de los esquemas milenarios pasados, hizo hincapié en la dificultad del tema y optó por la postura amilenarista, notando que "toda la idea del milenio está fuera de lugar en la teología".[114] Russell Bradley Jones interpretó los "mil años" como "el período entre el encadenamiento de Satanás y su libera-

[107] Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 848.
[108] Allis, *Prophecy and the Church*, p. 5.
[109] Boettner, *The Millennium*, p. 111.
[110] *Biblical Doctrines*, pp. 643-64, esp. 662-64.
[111] *The Facts and Mysteries of the Christian Faith* (3a. ed. aumentada; Grand Rapids: Eerdmans, 1939; primero publ. en 1933), pp. 204-06.
[112] *More Than Conquerors*, pp. 221-22, 226, 231-33, 234.
[113] *The Basis of Millennial Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), pp. 130-31.
[114] *El Evangelio de la Redención*, p. 333.

ción", "el período del reinado de los mártires con Cristo", "el período de la primera resurrección (no corporal)" y como "idéntico a la Edad del Evangelio."[115] Según Edward A. McDowell, el reino de mil años es celestial, "un período largo, de duración indeterminada", y que incluye a mártires y a otros fieles cristianos.[116] Utilizando una hermenéutica de "trasfondo histórico" que combina aspectos de los métodos preterista y de la filosofía de la historia, Ray Summers interpretó Apocalipsis 19:11—20:10 como una unidad, encontrando que el "tema principal" de Apocalipsis 20:1-10 es la "derrota de Satanás", no el reino de mil años, e identificando "la primera resurrección" como el triunfo de los mártires bajo Domiciano.[117] Jacob Marcellus Kik adoptó el punto de vista del advenimiento.[118] Para Jesse Wilson Hodges (1882-1971) el amilenarismo "busca evitar seis notables impedimentos del dispensacionalismo y permite una interpretación simbólica, no literal, de los mil años".[119]

William James Grier, abandonando su anterior premilenarismo, llegó a la conclusión de que el Nuevo Testamento no siempre intepreta literalmente los textos del Antiguo Testamento, que la evidencia del Nuevo Testamento indica una resurrección general y un juicio general, y que Pablo y Pedro no hicieron mención del milenio. Grier adoptó el concepto agustiniano de entre los advenimientos pero asimismo mantuvo que Apocalipsis 20:4-6 provee "el aspecto celestial" de los mil años y Apocalipsis 20:1-3, 7-10 "el aspecto terrenal".[120] Según G. C. Berkouwer, Apocalipsis 20 "significa el quitamiento apocalíptico del velo que tapaba la realidad de la salvación en Cristo, como trasfondo de la realidad del sufrimiento y del martirio que continuará mientras que la soberanía de Cristo permanezca oculta". Para Berkouwer, "la elección importante" está "entre el consuelo apocalíptico y un relato narrativo estrictamente cronológico". Optó por el "consuelo apocalíptico" y por ende implícitamente, si bien no explícitamente, por una forma de amilenarismo.[121] William E. Cox adoptó el concepto de entre los advenimientos, leyendo Apocalipsis 20 como una recapitulación de lo ya descrito y manteniendo que la edad de la iglesia "estará expuesta a una tribulación casi constante".[122] Según Leon Morris, en Apocalipsis 20:1-3 Juan "no estaba simplemente repitiendo ideas judías aceptadas", señalando que el reinado pertenece estrictamente a los mártires y que Apocalipsis 20 ni menciona el segundo advenimiento de Jesús ni pertenece a "un marco temporal mayor".[123] James A. Hughes entendió que Apocalipsis 12 es muy importante para la interpretación de Apocalipsis 20:4-6, pues el reino está en el cielo y no en la tierra, los

[115] *The Things That Shall Be Hereafter*, pp. 138-56.
[116] *The Meaning and Message of the Book of Revelation* (Nashville: Broadman Press, 1951), pp. 188-200.
[117] *Worthy Is the Lamb*, pp. 45-51, 197-208.
[118] *Revelation Twenty: An Exposition* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1955), pp. 17-18, 27-32; ídem, *The Eschatology of Victory* (ibíd., 1971), pp. 41-49.
[119] *Christ's Kingdom and Coming: With an Analysis of Dispensationalism*, pp. 190-91.
[120] "Christian Hope and the Millennium", *Christianity Today*, 13 octubre 1958, pp. 18-19; *The Momentous Event: A Discussion of Scripture Teaching on the Second Advent* (Edinburgh, Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust 1976; primero publ. en 1945), pp. 111-20.
[121] *The Return of Christ*, pp. 307, 315.
[122] *Ammillennialism Today*, pp. 1, 4, 71.
[123] *The Revelation of St. John*, en relación con 20:1-3.

mil años corresponden a los 1.260 días y a "un tiempo, y tiempos y la mitad de un tiempo" (Apoc. 11:3; 12:6, 14), y esos mil años "abarcan el tiempo de la destrucción de Jerusalén [70 d.de J.C.] hasta el fin de esta dispensación" y transcurren en el cielo.[124] Anthony Hoekema adoptó una vía de acceso interpretativa por la cual recapituló Apocalipsis 20:1-6 y mantuvo el concepto entre los dos advenimientos, pero interpretó la segunda resurrección como resurrección corporal escatológica de los creyentes fallecidos.[125] Arthur H. Lewis ha defendido el concepto entre los dos advenimientos, sosteniendo que la rebelión de las naciones de Gog y Magog (Apoc. 20:7-10) involucra tal mezcla del mal y del bien que no es apropiada para el reino final; por ende pertenecería a la presente edad entre los dos advenimientos.[126]

Las formas tanto agustiniana como kliefothita del amilenarismo tienen ciertas características en común: una interpretación no literal de los "mil años" de Apocalipsis 20:2-7; el encadenamiento de Satanás entendido como algo que ocurre durante el primer advenimiento de Jesús; el énfasis sobre el papel de los mártires en el reino de Jesucristo; la ausencia de gobiernos terrenales o políticos como aspectos del reino milenario; y la enseñanza de una resurrección general y un juicio general.

4. *Evaluación*

En la evaluación del amilenarismo consideraremos en conjunto ambas formas principales del amilenarismo contemporáneo.

a. Virtudes

1) El amilenarismo se fundamenta en el concepto según el cual la Biblia tiene solamente un pasaje explícito (Apoc. 20:1-7) relativo a un reino milenario de Jesucristo con sus santos; busca interpretar tal texto a la luz del resto de la Biblia en vez del resto de la Biblia a la luz de pasaje.

2) Utiliza una manera de interpretar el libro de Apocalipsis que mantiene como una prioridad alta el significado y la relevancia del libro para sus lectores originales. Lo hace por medio de una hermenéutica preterista, una hermenéutica simbólica o bien una combinación de ambas.

3) Reivindica la herencia de los principales credos y confesiones de fe de la historia cristiana, los cuales entiende como amilenarios.[127]

4) Exalta la importancia de la segunda venida de Cristo por sobre el milenio en sí.

5) Comparte con el posmilenarismo un énfasis en la victoria y el triunfo del evangelio, pero no espera su realización plena dentro de la historia.

124 "Revelation 20:4-6 and the Qustion of the Millennium", *Westminster Theological Journal* 35 (Spring 1973): 283-86.
125 "Amilenarismo", en Clouse, ed., *¿Qué es el milenio?*, pp. 147-77.
126 *The Dark Side of the Millennium*, esp. pp. 13-19, 51, 59-60, 64-65.
127 Snowden, *The Coming of the Lord*, p. 243, pretendía lo mismo con respecto al posmilenarismo. El hecho es que el posmilenarismo de Snowden tenía algunas características amilenaristas (pp. 181-84). Tanto los amilenaristas como los posmilenaristas pueden fundamentarse en los credos y las confesiones con respecto a la idea de una sola resurrección general y un solo juicio general.

b. Debilidades

1) El amilenarismo ha sido criticado por ser demasiado negativo, pues a menudo se ha centrado en la refutación de las enseñanzas del premilenarismo y el posmilenarismo.[128]

2) Su interpretación no corporal de la "primera resurrección" de Apocalipsis 20:5b-6a plantea la necesidad de interpretar la segunda resurrección como algo no-corporal[129] o bien de exponerse a la acusación de que abusa del lenguaje.[130]

3) No tiene el apoyo de tantos autores patrísticos como el premilenarismo.

Para resumir, hemos examinado la terminología relativa al milenarismo, hemos explorado si hay un texto específico bíblico o numerosos textos bíblicos en relación con el reino milenario, y hemos identificado los principales métodos usados para interpretar el libro de Apocalipsis. A continuación, luego de definir, comparar y contrastar los principales puntos de vista con respecto al milenio, tomamos en cuenta las enseñanzas esenciales, las principales variantes, los principales representantes, y las virtudes y debilidades de cada uno de ellos. Esto incluyó el postribulacionalismo y dispensacionalismo como subtipos del premilenarismo, el posmilenarismo y el amilenarismo de corte agustiniano y kliefothita.

Una palabra final es necesaria. La doctrina del milenio ha resultado un tema obsesivo y motivo de división entre los protestantes evangélicos. No debería ser un tema que cause roturas en la comunión ni que dé lugar a partidos antagónicos. Si de hecho solamente hay un texto bíblico pertinente al tema y el mismo se encuentra en un libro altamente simbólico, es deseable que ejercitemos cierta prudencia cristiana. ¿Significa esto que debemos concluir que todos los puntos de vista acerca del milenio son de igual valor o que tienen idénticas condiciones de verdad? De ninguna manera. El dispensacionalismo ha evocado críticas fuertes y con razón, pero sus defensores más recientes han buscado modificar el divorcio entre Israel y la iglesia.[131] El posmilenarismo ha mostrado signos de resurgimiento. El premilenarismo histórico sigue atrayendo fuertes defensores. El amilenarismo, aunque persisten en él problemas sin resolver, tiene el apoyo de gran parte de la tradición cristiana de los siglos pasados. ¿Es posible que surja algún tipo de nueva amalgama? Boyd Hunt ha sugerido la posibilidad de que aparezca alguna "clave" para

128 Hoekema, "Amilenarismo", p. 167.
129 Como lo hizo James A. Hughes.
130 La acusación de Henry Alford.
131 Robert L. Saucy (1930-), "The Crucial Issue between Dispensational and Non-Dispensational Systems", *Criswell Theological Review* 1 (otoño 1986): 149-65; ídem, *The Case for Progressive Dispensationalism: The Interface between Dispensational and Non-Dispensational Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); Craig Alan Blaising (1949-), "Dispensationalism: The Search for Definition", en Blaising y Darrell L. Bock, eds., *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 13 34; ídem, "Contemporary Dispensationalism", *Southwestern Journal of Theology* 36 (primavera 1994): 5-13.

descifrar el significado de Apocalipsis 20:1-10, una clave que pusiera en práctica las virtudes de las principales posturas existentes.[132] Sin embargo, tal clave no parece haber sido hallada aún.

132 *Redeemed! Eschatological Redemption and the Kingdom of God,* p. 304.

85

EL JUICIO FINAL

Aquellos protestantes y otros que en la era moderna han acomodado la verdad bíblica a las actitudes contemporáneas, han rechazado el concepto del juicio final o escatológico. Este rechazo puede verse en la descripción que hace H. Richard Niebuhr de la teología liberal norteamericana decimonónica: "Un Dios sin ira lleva a un hombre sin pecado a un reino sin juicio por las ministraciones de un Cristo sin una cruz."[1] Puede verse también en la siguiente observación de John A. T. Robinson:

> En el siglo XX vivimos en un mundo sin juicio, un mundo en el que uno llega a la estación final y luego simplemente se va, y no pasa nada. Es como llegar hasta la aduana y ver que después de todo no hay nada allí. Y la sospecha de que esto es de hecho lo que ocurre se extiende rápidamente: es lo que todos *quisiéramos* creer.[2]

Antes de caer en semejante rechazo del juicio final, haríamos bien en recordar la pintura de Miguel Angel, en la capilla Sixtina, que ilustra el tema.[3] A continuación nos volcaremos a la enseñanza bíblica.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

La función de Moisés como juez entre los israelitas era una actividad religiosa, no secular (Exo. 18:17-26).[4] El verbo hebreo más básico referido al juicio era *sapat,* del que se deriva *mispat,* o "juicio". Se consideraba que la facultad de juzgar pertenecía a Yahvé (Deut. 1:17d). Yahvé era "un Dios de justicia" (Isa. 30:18c; Mal. 2:17d). Abraham apeló a Yahvé: "El Juez (*sopet*) de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo (*mispet*)?" (Gén. 18:25d). La erudición reciente ha incluido tres conceptos dentro del significado básico de *sapat* y sus cognados: el ejercicio de la soberanía, el acto de ajustarse a las costumbres aceptadas y el discernimiento entre las partes.[5] El verbo es una palabra orientada a la acción en la que se busca el discernimiento necesario para castigar a los malhechores (Jer. 1:16) y para vindicar a los justos (Deut. 10:18)

1 *The Kingdom of God in America* (New York: Harper and Row, 1937), p. 193.
2 *On Being the Church in the World* (London: SCM Press, 1960), p. 137; (Harmondsworth, U.K.: Penguin Books, 1969), p. 165.
3 H. Berkhof, *Well-Founded Hope,* p. 43.
4 Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 7.
5 Ibíd., pp. 8-17.

dentro de la relación del pacto. A veces se refleja la expectativa de un juicio universal (Sal. 96:13).[6]

Otros verbos hebreos, usados menos frecuentemente, también conllevan la idea de juzgar. El verbo *dun*, que significa "juzgar" o "administrar juicio", era usado respecto del rescate (Sal. 54:1), del castigo (Job 36:17), de participar en un caso jurídico (Isa. 3:13), o de gobernar (Zac. 3:7). El verbo *pallal*, que en el radical *hitpael* significa "orar",[7] en el radical *piel* significa "juzgar" en el sentido de una intervención (1 Sam. 2:25). El verbo *yakah*, que significa "juzgar, probar, razonar, o decidir", conllevaba las ideas de solución o acuerdo (Gén. 31:37), castigo (Sal. 94:10), y raciocinio (Isa. 1:18). *Paqad*, que significa "visitar", era usado en el sentido de una bendición (Gén. 21:1) y de un castigo (Jer. 5:9, 29; 14:10c). El verbo *rib*, que nunca se traduce "juzgar", era usado en referencia a altercados (Núm. 20:13), a defender una causa (1 Sam. 25:39; Sal. 43:1) y a un caso o un pleito (Miq. 6:1, 2). A veces se transmitía la idea del juicio sin utilizar ningún término técnico referido al juicio: "Por tanto, de esta manera te haré, oh Israel. Y porque voy a hacerte esto, ¡prepárate para venir al encuentro de tu Dios, oh Israel!" (Amós 4:12).[8]

Previamente notamos el uso en el Antiguo Testamente de "el día del Señor", lo que en la mayoría de los casos indica una condena o un castigo.[9] Pero el juicio final difícilmente puede separarse de los juicios históricos indicados en estos pasajes.[10]

II. LOS ESCRITOS INTERTESTAMENTARIOS

1 Enoc (etiópico) está repleto de escenas del juicio final: una purga final (10:18-22); la vindicación de los justos ante "la Cabeza de los días" (47:1-3) y ante "el Señor de los espíritus" (50:2, 3); el gran castigo final (91:1-10); un juicio continuo durante "el apocalipsis de las semanas" (93:1-14; 91:12-17); y la muerte de los idólatras (99:4-9). En el Testamento de Benjamín (10:5-6, 9-10) Dios "corregirá a Israel a través de los elegidos de entre los gentiles" (R. H. Charles). Según los Salmos de Salomón (2:37-39; 15:13-15), el juicio traerá misericordia a los justos y recompensa a los pecadores, quienes perecerán. Según 2 Baruc 72, en la convocatoria divina de las naciones, el Mesías "matará" a las naciones que hayan "pisoteado la simiente de Jacob" y "tendrá piedad" de las naciones que no hayan "pisoteado la simiente de Jacob" (R. H. Charles). En 2 Esdras, el día de juicio es descrito en términos desoladores (7:37-44); se afirma que el juicio final ha sido planeado por Dios desde la creación (7:70) y que los justos no pueden interceder por los injustos en el día del juicio (7:102-15); y se relaciona la cuarta bestia (y el reino) de Daniel 7 con el día del juicio (11:1—12:39).[11]

---

[6] Ibíd., pp. 17-25.
[7] Ver arriba, cap. 68, I, A.
[8] Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 26-41.
[9] Ver arriba, cap. 82, I.
[10] Brunner, *Eternal Hope*, pp. 170-71.
[11] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 187-92.

III. NUEVO TESTAMENTO

A. TERMINOLOGIA

El verbo *krinein*, "juzgar", y sus cognados son usados frecuentemente en el Nuevo Testamento para indicar el juicio divino. Según los cálculos de C. Ryder Smith,[12] el verbo es usado 48 veces, once veces en los escritos de Pablo, once en el Evangelio de Juan y diez veces en el Apocalipsis.[13] El sustantivo *krisis*, "juicio" en el sentido del hecho del acto de juzgar, ocurre 39 veces.[14] El sustantivo *krima*, "juicio" en el sentido de decisión, veredicto, se encuentra 23 veces; doce de ellas están en los escritos de Pablo.[15] El verbo *katakrinein*, que significa "enjuiciar" o "condenar", se usa ocho veces,[16] y el sustantivo *krites*, "juez", siete veces.[17] El sustantivo *katakrima*, "condenación", aparece tres veces,[18] el sustantivo *katakrisis*, "condenación", aparece una vez (2 Cor. 3:9), el verbo *anakrinein*, que significa "examinar", una vez (1 Cor. 4:4), y el sustantivo *dikaiokrisia*, "juicio justo", una vez (Rom. 2:5). Entre las palabras relacionadas con el juicio están el verbo *ekdikein*, "vengar", y el sustantivo *ekdikesis*, "venganza".[19] El sustantivo *bema*, "plataforma o tribunal", que se usa en el contexto del juicio de Cristo, fue utilizado dos veces por Pablo (Rom. 14:10c; 2 Cor. 5:10a). También son dignos de atención los verbos *aforizein*, "separar", en Mateo 25:32, la frase *peri heautou logon dounai*, "rendir cuentas", en Romanos 14:12, y la frase *to empesein eis cheiras theou zontos*, "caer en las manos del Dios vivo", en Hebreos 10:31. Por otra parte, el Nuevo Testamento contiene enseñanzas acerca del juicio divino en la que no se utilizan las palabras mencionadas.[20]

B. EVANGELIOS SINOPTICOS

C. Ryder Smith ha insistido en que por lo menos dieciocho de las parábolas de Jesús tienen que ver con el juicio divino: "una que aparece solamente en Marcos..., ocho en Lucas..., siete en Mateo...", una que "aparece en los tres" Sinópticos, y una que es compartida por Lucas y Mateo.[21] Smith ha clasificado estas dieciocho parábolas en cuatro grupos. En primer lugar hay cuatro parábolas "de un juez-rey": "el rico insensato (Luc. 12:16-20), el juez y la viuda (Luc. 18:1-8), el siervo malvado (Mat. 18:21-35) y el banquete de bodas" en su versión de Mateo (22:1-14). En cada una de estas parábolas Dios es el juez, pero en tres de ellas Cristo es mencionado también y el tema en cuestión es

---

[12] Ibíd., pp. 193-94.
[13] Ver por ejemplo Juan 5:22, 30b; Romanos 2:16; Hechos 17:31; Hebreos 10:30c y Apocalipsis 20:12c, 13c.
[14] Ver por ejemplo Mateo 12:36; Juan 3:19; 5:22, 24, 27, 29, 30c; Hebreos 9:27; 10:27; 2 Pedro 2:4, 9; Judas 6:15.
[15] Ver por ejemplo Romanos 2:2, 3; 11:33b.
[16] Ver por ejemplo 1 Corintios 11:32 y 2 Pedro 2:6a.
[17] Ver por ejemplo Hechos 10:42; 2 Timoteo 4:9; Hebreos 12:23 y Santiago 5:9.
[18] Ver Romanos 5:15, 18; 8:1.
[19] Ver por ejemplo Romanos 12:19; Hebreos 10:30; Apocalipsis 6:10; 19:2e.
[20] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, p. 193.
[21] Ibíd., p. 194.

cómo es tratado Cristo. En segundo lugar hay once parábolas "de un juez jefe de la casa (*oikodespotes*)": "el mayordomo" en tres formas (Mar. 13:34-37; Luc. 12:35-38, 42-48), "las diez minas" (Luc. 19:12-26), "las diez vírgenes" (Mat. 25:1-13), "los obreros de la viña" (Mat. 20:1-16; *cf.* 21:28), "los talentos" (Mat. 25:14-30), "el trigo y la cizaña" (Mat. 13:24-30), "la higuera estéril" (Luc. 13:6-9), "el mayordomo injusto" (Luc. 16:1-13) y "el gran banquete" (Luc. 14:15-24). "En las primeras seis de las once parábolas el jefe de la casa-juez es sin duda Cristo", pero en ciertas otras da a entender una relación entre ese personaje y Jesucristo. En tercer lugar, hay dos parábolas en las que el concepto del juicio está presente sin que se mencione un juez explícitamente: "la red" (Mat. 13:47-50) y "los dos cimientos" (Luc. 6:46-49). En cuarto lugar, una parábola representa al dueño de la viña como juez: "los labradores malvados" (Mar. 12:1-9), en donde los labradores matan al "hijo amado" del dueño (v. 6).[22]

En la escena del juicio de las naciones (Mat. 25:31-46), el juez ha de ser el Hijo del Hombre (v. 31). Separará las ovejas de los cabritos (vv. 32, 33), y el criterio de la separación será cómo han sido tratados los "hermanos", o sea, los discípulos de Cristo. No debemos tomar por sentado que Cristo juzgará a naciones enteras en masa, porque en otros pasajes el juicio es intensamente personal (Rom. 14:12); además *panta ta ethne*, "todas las naciones", significa en Marcos 11:17 simplemente "todos los gentiles". Según Smith, el texto en Mateo es una generalización de la situación palestina después de 70 a. de J.C., cuando los gentiles ampararon a cristianos que todavía estaban siendo perseguidos por los judíos.[23]

C. HECHOS DE LOS APOSTOLES

La doctrina cristiana del juicio final se diferencia del concepto judío por la identificación del Jesús resucitado como el juez (2:34-36; 10:42; 17:31).[24]

D. EPISTOLAS PAULINAS

Krinein o sus cognados son utilizados ocho veces; Pablo se refiere dos veces al *bema* de Cristo. Cuatro de estas ocasiones se refieren al juicio final por Dios (Rom. 3:6; 13:2; 14:10; 2 Tim. 4:8); dos se refieren tanto a Dios como a Cristo (2 Tes. 1:3-10; Rom. 2:3 16) y cuatro veces se menciona solamente a Cristo en cuanto juez (1 Cor. 4:4, 5; 2 Cor 5:10; 1 Tim. 5:21,24; 2 Tim. 4:1).[25] El juicio de Dios es "según la verdad" (Rom. 2:2). El juicio final será "el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios" (Rom. 2:5b), en el que "él recompensará a cada uno conforme a sus obras" (Rom. 2:6), porque "los hacedores de la ley serán justificados" (Rom. 2:13b). Dios juzgará "los secretos de los hombres" (Rom. 2:16).

22 Ibíd., pp. 194-96.
23 Ibíd., pp. 197-99. Para un estudio detallado de la historia de la exégesis de Mateo 25:31-46, ver Sherman W. Gray, *The Least of My Brothers: Matthew 25:31-46: A History of Interpretation*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, núm. 114 (Atlanta: Scholars Press, 1989).
24 Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, pp. 199-200.
25 Ibíd., p. 200.

E. EPISTOLAS GENERALES

El "juicio eterno" es una de las enseñanzas cristianas elementales (Heb. 6:1, 2). Tal juicio sigue a la muerte (Heb. 9:27). El juicio y un fuego consumidor esperan a los apóstatas, porque "¡horrenda cosa es caer en las manos del Dios vivo! (Heb.10:26-31). Dios en "la Jerusalén celestial" es "juez de todos" (Heb. 12:22, 23); es un "fuego consumidor" (Heb. 12:29). Los cristianos serán juzgados según "la ley de la libertad" (Stg. 2:12), estando sujetos al juicio aun por su falta de paciencia y por murmurar (Stg. 5:7-9). "Hay un solo Dador de la ley y Juez, quien es poderoso para salvar y destruir" (Stg. 4:12). Dios Padre juzga imparcialmente (1 Ped. 1:17) y "juzga con justicia" (1 Ped. 2:23c). El día del juicio será el día de la visitación de Dios (1 Ped. 2:12). Los paganos "darán cuenta a quien ha de juzgar a los vivos y a los muertos" (1 Ped. 4:5), pero el juicio comenzará con "la casa de Dios" (1 Ped. 4:17a). De la misma manera en que fueron castigados los israelitas rebeldes después de salir de Egipto, los ángeles desobedientes y los culpables de Sodoma y Gomorra (Jud. 5-7) así también serán juzgados los maestros falsos o los libertinos por el Señor que viene (Jud. 14-16). Dios vindicará a los justos y guardará a los injustos para castigarlos en el día de juicio (2 Ped. 2:9).[26]

F. EL EVANGELIO Y LA PRIMERA EPISTOLA DE JUAN

Según el Evangelio de Juan, el sentido característico del juicio divino es que ya está presente. La incredulidad ya ha traído la condenación (3:18), pero los creyentes, habiendo "pasado de muerte a vida", "no vienen a condenación" (5:24b, c).[27] El juicio se centra en la muerte de Jesús, que venció a Satanás (12:30-33). El Padre le entregó "todo el juicio... al Hijo" (5:22); el Espíritu "convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio... porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado" (16:8-11). La declaración de Juan acerca de la resurrección corporal de "los que hicieron el bien" y "los que practicaron el mal" (5:28, 29) es atípica para el Evangelio de Juan.

Aquellos en los cuales es perfeccionado el amor pueden tener "confianza en el día del juicio" porque "el perfecto amor echa fuera el temor" (1 Jn. 4:17, 18).[28]

G. APOCALIPSIS

Las cartas a las siete iglesias (caps. 2—3), con la excepción de los mensajes a Esmirna y Filadelfia, contienen reprimendas del Cristo resucitado. No emprenderemos aquí la tarea de delinear cada fase de juicio y castigo, explícito o implícito, en el Apocalipsis. Sin embargo, sí tomaremos nota de las referencias directas al juicio divino. Los mártires preguntan: "¿Hasta cuándo, oh

26 Ibíd., pp. 204-05.
27 El criterio judío del juicio había sido "persona buena" o "persona mala"; para el cristiano se torna "creyente" o "incrédulo" (ibíd., p. 193).
28 Ibíd., pp. 209-10.

soberano Señor, no juzgas y vengas nuestra sangre sobre los que moran en la tierra?" (6:10). El gran día de la ira del Cordero ha venido y los grandes, comandantes, ricos y poderosos buscan esconderse (6:15-17). Los veinticuatro ancianos anuncian que ha llegado la hora de que Dios juzgue a los muertos y galardonee a los profetas y a los santos (11:18). El ángel con el "evangelio eterno" declara que ha llegado la hora del juicio (14:6, 7). El tercer ángel proclama que los juicios de Dios son verdaderos y justos (16:4-7), y la multitud hace lo mismo (19:1, 2). El jinete que "se llama Fiel y Verdadero" "juzga con justicia y hace guerra" (19:11). A los mártires "se les concedió hacer juicio" (20:4). Finalmente, en el gran trono blanco, el libro de la vida es abierto, los muertos son juzgados según sus hechos, y el que no tiene su nombre escrito en el libro de vida es "lanzado al lago de fuego" (20:11-15).

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. ERA PATRISTICA

Varios autores patrísticos abordaron el tema del juicio final, pero no fue una temática controvertida. Ciertos Padres del siglo IV tendieron a individualizar el juicio final. Para Cirilo de Jerusalén, será "una autoacusación llena de remordimientos".[29] Para Basilio de Cesarea, "nuestros únicos acusadores serán nuestros propios pecados, que se nos levantarán en la memoria".[30] Para Ambrosio, el juicio "occure en la conciencia propia del pecador" y "los libros abiertos simbolizan nuestra conciencia de culpa".[31] Sin embargo, Agustín de Hipona trató más objetivamente el juicio final. El último juicio ha de ser ligado con los juicios de la historia; es Cristo quien juzgará; el último juicio incluirá a toda la humanidad; pero el abrir de los libros se identifica con los recuerdos de la conciencia.[32]

B. ERAS DE LA POSREFORMA Y MODERNA

La falta de estudios importantes de la historia de esta doctrina hace difícil resumir su historia. Una excepción es la historia cuidadosa de la doctrina del juicio final a partir de la ortodoxia protestante en el siglo XVII hasta Albrecht Ritschl en el siglo XIX, realizada por James Perry Martin (1923-). Martin ha rastreado la doctrina desde su papel seguro en la ortodoxia protestante, basada en la obra de Cristo y la justificación por la fe, a través de la ortodoxia posterior, que adoptó la idea de la inmortalidad, lo que la llevó a quitarle énfasis al juicio final, pasando luego por la adopción del posmilenarismo por parte de los puritanos, que tuvo como resultado el retraso de la proximidad del juicio final. Luego examinó las ideas de Schleiermacher, cuya expectativa

[29] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 480, basado en Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 15.25.
[30] Ibíd, pp. 480-81, basado en Basilio, *Hom.* in Ps. 48.2.
[31] Ibíd., p. 481, basado en Ambrosio, *Ep.* 2 (15).9-10; 73 (83).3, FC, 25:79-80, 464-65; *Expositio Evangelii secundam Lucam* 2.60; 2.82; 10:49, CCL, 14:57, 67, 359-60; *In Psalmum primum Enarratio*, 50-51, Migne, PL, 14:948-49.
[32] Ibíd., pp. 481-82, basado en Agustín, *De Civitate Dei* 20.1-5, 30, 21, 14.

del universalismo escatológico hizo superfluo el juicio final, y concluyó con Ritschl, cuyas ideas sobre la justificación, el reino de Dios y su rechazo de la ira divina le llevaron a negar el concepto del juicio divino, ya fuera histórico o final.[33]

V. FORMULACION SISTEMATICA

A. EL JUICIO Y LA NATURALEZA DE DIOS

Ha habido cierta diversidad en los atributos que los teólogos consideran el fundamento del juicio final. Emil Brunner mantuvo que "el concepto del juicio fluye necesariamente de reconocer la santidad de Dios. Dios es el que toma su voluntad con seriedad absoluta; no puede ser burlado. Como la unión con la voluntad divina indica la salvación, de iqual manera resistir su voluntad resulta en el desastre."[34] Para Paul Helm (1940-), la justicia de Dios es primordial.

> Porque lo que presupone la doctrina cristiana del juicio es que la relación eterna de una persona con Dios es determinada enteramente por su pasado en el momento del juicio. Dios mirará la vida pasada del individuo, para recobrar sus memorias escondidas y los deseos semiolvidados, los que llevará a una evaluación completamente correcta y fiel en el tribunal de justicia divina...
>
> Así, la justicia divina será ejercida de acuerdo con lo que fue y es una persona, no de acuerdo con lo que pueda llegar a ser.[35]

Según J. E. Fison, el juicio divino según los dos Testamentos tiene un "sesgo misericordioso". "No hay, sin embargo, nada en el Nuevo Testamento que justifique la transferencia de esta confianza en la libre misericordia de Dios para todos en una seguridad barata para cualquiera."[36] Stephen H. Travis ha construido su interpretación del juicio divino sobre el amor de Dios. "Porque Dios conoce y ama a cada individuo humano, considera significativos los hechos de cada uno", de manera que la responsabilidad universal humana "resguarda esta verdad". "Ya que el amor nunca se impone, el amor de Dios para los hombres implica que él nos da libertad verdadera para aceptar o rechazar su amor"; el juicio divino responde a la aceptación o el rechazo. El juicio que resulta en la salvación o la condenación "debe entenderse principalmente en función de la relación o falta de relación con Dios por medio de Cristo".[37] Leon Morris ha puesto énfasis sobre la ira en cuanto "consecuencia necesaria" de la "santidad", la "justicia" y el "amor" de Dios, pues con "la justicia de Dios está mezclada su misericordia".[38]

[33] *The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963; Edinburgh: Oliver and Boyd, s.f.), esp. pp. 1-11, 43-52, 71-80, 132, 141-50, 196-208.
[34] *Eternal Hope*, p. 173.
[35] *The Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell* (Edinburgh, Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1989), p. 62
[36] *The Christian Hope*, p. 137.
[37] *Christian Hope and the Future, Issues in Contemporary Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980), p. 120.
[38] *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 69-71, 68.

B. CERTEZA DEL JUICIO FINAL

Los juicios divinos temporales o juicios de Dios dentro de la historia no invalidan ni excluyen el hecho del juicio final o último.[39] La Biblia está llena de referencias a juicios divinos dentro de la historia. Hay juicios sobre ciudades y naciones (Sodoma y Gomorra, Egipto en el tiempo del éxodo, la cautividad babilónica de Judá, la destrucción de Jerusalén por los romanos en 70 d. de J.C.)[40] e individuos (el faraón en el día de Moisés, los reyes Saúl y Acab, la reina Jezabel, Ananías y Safira, el rey Herodes Agripa I).

Pero la doctrina del juicio final no debe usarse para socavar la verdad de "que ya existen juicios de Dios". Brunner citó como ejemplos:

> La revolución francesa fue un juicio sobre el *ancien régime;* Napoleón fue el juicio sobre una revolución ya degenerada; la Santa Alianza fue un juicio sobre Napoleón; las revoluciones de 1848 fueron el juicio sobre la Santa Alianza y así sucesivamente hasta nuestros días.[41]

El Nuevo Testamento provee enseñanzas específicas en cuanto al juicio escatológico, de modo que no deja en duda su certeza.[42] No es necesario citar más que el juicio de las ovejas y los cabritos (Mat. 25:31-46), las declaraciones de Pablo acerca de comparecer ante el tribunal de Cristo o de Dios (2 Cor. 5:10; Rom. 14:10) y el gran trono blanco (Apoc. 20:11-15).

También puede defenderse la existencia de un juicio último o final en base a la libertad moral de la humanidad y la responsabilidad para con Dios. Si los pecados no estuvieran sujetos a un juicio divino, peligraría la existencia de un universo moral. Si las recompensas y los castigos fueran dados instantáneamente al ser merecidos, se perdería la disciplina moral de las decisiones repetidas. De modo que se necesita un juicio final, basado en las consecuencias del bien y del mal.[43]

Puesto que es algo seguro, el juicio final es "axiomático", "ineludible" e irrevocable. Por lo tanto, el "juicio final no es algo que haya que fundamentar. Es algo sobre la base de lo cual pueden argumentarse otras cosas. Pablo presupone que no habrá disputa sobre este punto." El juicio final "es tan ineludible como la muerte" (Heb. 9:27).[44] La parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) ciertamente da a entender la "irrevocabilidad del día de juicio".

> Sin querer transformar esta parábola en una alegoría..., se puede ver que el concepto de "un gran abismo" enfatiza de una manera casi juanina la presente realidad velada del juicio, que aguarda el día del Señor para su revelación completa. No es posible escaparse del mundo al revés que es una realidad escondida si bien presente, que al final será hecha perfectamente clara.[45]

---

39 Ibíd., p. 60.
40 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 363.
41 *Eternal Hope*, p. 174.
42 Ewert, *And Then Comes the End*, pp. 119-23.
43 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 362-63.
44 Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 54-55, 65.
45 Fison, *The Christian Hope*, p. 132.

Por otra parte, el hecho de que este concepto sea impopular a fines del siglo XX y comienzos del XXI no prueba en absoluto que no sea verdad.[46]

C. EL JUEZ DEL JUICIO FINAL

El Nuevo Testamento identifica claramente a Jesucristo o a Dios en Cristo como el juez del juicio final o último.[47] "Muchos *me* dirán en aquel día: '¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre? ¿En tu nombre no echamos demonios? ¿Y en tu nombre no hicimos muchas obras poderosas?' Entonces *yo* les declararé: 'Nunca os he conocido. ¡Apartaos de *mí*, obradores de maldad!' " (Mat. 7:22, 23). En la parábola de la cizaña, explicada en Mateo 13:37-43, Jesús enseñó que "el que siembra la buena semilla", es decir, "el Hijo del Hombre", "enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino a los que causan tropiezos y a los que hacen maldad" en "la siega". Según Jesús: "el Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces recompensará a cada uno conforme a sus hechos" (Mat. 16:27). En la escena del juicio de las ovejas y los cabritos (Mat. 25:31-46), es el Hijo del Hombre quien "se sentará sobre el trono de su gloria" (v. 31), "separará" "las ovejas de los cabritos" (v. 32), y le asignará a cada uno su destino (vv. 34, 41).

Todos los cristianos debemos comparecer "ante el tribunal de Cristo" (2 Cor. 5:10). Pablo aludió al juicio al hablar del "día en que, conforme a mi evangelio, Dios juzgue los secretos de los hombres, por medio de Cristo Jesús" (Rom. 2:16). La declaración de Pablo a los efectos de que "todos compareceremos ante el tribunal de Dios" (Rom. 14:10c) aparece luego de su referencia a Cristo como "el Señor así de los muertos como de los que viven" (Rom. 14:9b). En Atenas, Pablo anunció que Dios "ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado" (Hech. 17:31).

El Evangelio de Juan está de acuerdo. "Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio lo dio al Hijo" (5:22). "Y también le dio autoridad para hacer juicio, porque él es el Hijo del Hombre" (5:27).

El papel de Jesucristo en el juicio final es apropiado y a la vez único en su género. Según J. E. Fison:

> El elemento nuevo de la escatología del Nuevo Testamento no está vinculado con el hecho del juicio, sino con quién es el juez... El juicio que necesariamente resultó de su encarnación fue un corolario inevitable de la gracia y la bienaventuranza que vino a otorgar. Los que rechazaron su gracia se autocondenaron a sufrir el juicio.[48]

Es "muy apropiado" que "quien se encarnó, murió, y resucitó para salvar a su pueblo" "sea el juez del juicio final". "Quienes lo rechazaron... han pecado contra él; por consiguiente, es pertinente que aquel que han rechazado sea su juez."[49]

---

46 Travis, *The Jesus Hope*, pp. 57-58.
47 Summers, *The Life Beyond*, pp. 158-61.
48 *The Christian Hope*, p. 133.
49 Hoekema, *The Bible and the Future*, p. 256. Ver también Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 61-62.

Tanto los ángeles (Mat. 13:41, 42; 24:31; 25:31; 2 Tes. 1:7, 8; Apoc. 14:14-20) como los cristianos (Mat. 19:28; Luc. 22:30; 1 Cor. 6:2, 3; Apoc. 2:26, 27) han de asistir en el juicio escatológico y compartirlo.[50]

D. LOS RECEPTORES DEL JUICIO FINAL

En la escena de las ovejas y los cabritos (Mat. 25:32), "todas las naciones" (*panta ta ethne*) estarán "reunidas" delante del "Hijo del Hombre" (v. 31). Pablo escribió a los corintios que "es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal (*bematos*) de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho por medio del cuerpo, sea bueno o malo" (2 Cor. 5:10). De igual manera, Pablo escribió a los romanos, en el contexto de haber sido criticado injustamente: "Pues todos compareceremos ante el tribunal (*bemati*) de Dios." "De manera que cada uno de nosotros rendirá cuenta a Dios de sí mismo" (Rom. 14:10c, 12). Dios es llamado "Dios el juez de todos" (Heb. 12:23b). Aun los ángeles desobedientes serán castigados (Jud. 6; 2 Ped. 2:4). En el juicio del gran trono blanco (Apoc. 20:11-15), con respecto al juicio de los muertos, será juzgado "cada uno (*hekastos*) según sus obras" (v. 13c).

Puede que haya poco para discutir en cuanto al castigo escatológico al que serán sometidos Satanás y sus ángeles o que las personas incrédulas afrontarán en el juicio final. Pero algunos tienen muchas dificultades en admitir que habrá un juicio final para los cristianos. Algunos puede que tengan "un deseo inconsciente de escapar del examen de un Dios que todo lo ve".[51] Otros se oponen a la idea de que los cristianos afronten un juicio escatológico porque mantienen que el Evangelio de Juan categóricamente afirma que no serán "juzgados". "El que cree en él no es condenado (*ou krinetai*); pero el que no cree ya ha sido condenado (*ede kekritai*)" (Juan 3:18). Además, "él que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna. El tal no viene a condenación (*eis krisin*), sino que ha pasado de muerte a vida" (5:24). Estos versículos usan *krinein* y *krisis* en el sentido del juicio que lleva a la condenación.[52] El propósito de la encarnación (3:17) es "que el mundo sea salvo por él", no "condenar al mundo". El no ser condenado del 3:18 ha de entenderse como un sinónimo del ser salvo del 3:17. El no ser condenado del 5:24 es sinómino de tener la vida eterna y haber "pasado de muerte a vida". Estos dichos encierran una escatología realizada, en cuanto los creyentes han experimentado en sentido inverso la *krisis* de los incrédulos (3:19) y por eso no experimentarán el juicio final en el sentido condenatorio, iracundo y separador. Los textos no deben entenderse en el sentido de que los cristianos no tengan que rendirle cuentas a Dios. Una cosa es no experimentar la *krisis* como condenación (Juan 3:18; 5:24) y otra es comparecer ante el tribunal de Cristo o de Dios (2 Cor. 5:10; Rom. 14:10).[53]

50 William Hendricksen, *The Bible on the Life Hereafter* (Grand Rapids: Baker Book House, 1959), p. 186; Summers, *The Life Beyond*, pp. 161-63; Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 256-57.
51 Summers, *The Life Beyond*, p. 167.
52 La BJ traduce "no incurre en juicio" (5:24).
53 Una afirmación paulina (1 Cor. 11:32) en cuanto a la cena del Señor puede echar luz sobre la distinción entre purgar o disciplinar y condenar, en el contexto del último juicio: "Pero siendo juzgados (*kri-*

Hay evidencias adicionales de que los cristianos enfrentarán un juicio final. El Nuevo Testamento advierte de un juicio sobre los creyentes (Heb. 10:30; ver Deut. 32:36; 1 Ped. 4:17). En palabras de Leon Morris:

> Quienes tienen privilegios especiales serán juzgados más severamente... Así que lejos de escapar al juicio, el creyente será juzgado más estrictamente, precisamente debido a sus mayores privilegios... [Por cierto,] las personas que se sorprenderán en aquel día no serán las que queden afuera sino las que se creen a salvo dentro de la iglesia.[54]

Las afirmaciones del Nuevo Testamento a los efectos de que Dios juzgará tanto a los que viven como a los muertos (Hech. 10:42; 2 Tim. 4:1; 1 Ped. 4:5) pueden entenderse como una referencia a toda la humanidad, incluyendo "tanto a los justos como a los injustos".[55]

E. LA BASE O EL CRITERIO DEL JUICIO FINAL

En numerosos textos ya citados en este capítulo (esp. Mat. 16:27; 25:34-36; 2 Cor. 5:10; Rom. 2:6; Juan 5:28, 29; Apoc. 20:12, 13), el juicio final se basa sobre los hechos, las acciones o las obras de los seres humanos. Como lo expresó Anthony Hoekema: "Todo lo que una persona ha hecho es una expresión de la dirección básica de su corazón, y por eso se tomará en cuenta en el día de juicio. Esto incluye los hechos, las palabras y los pensamientos de una persona."[56]

Pero, se ha objetado, ¿acaso tal juicio no se contradice con la justificación por gracia mediante la fe? ¿Cómo pueden ser verdad las dos cosas? La objeción tiende a ser antinómica, ya que implica que no hay un carácter o fruto ético que emana de ser justificado por gracia mediante la fe, o de nacer de arriba.

> La razón por la que la Biblia enseña que el juicio final será según las obras, aunque la salvación viene por fe en Cristo y nunca por obras, es debido a la relación íntima entre la fe y las obras. La fe debe revelarse en obras, y las obras, a su vez, son evidencia de una fe verdadera.[57]

Paul Helm ha expresado el tema en estos términos:

> Así que, de cualquier manera, ya sea que nos interese el juicio final de los que no han hecho una profesión de fe en Cristo, o de los que sí han creído, el juicio es según las obras, no porque la salvación sea por obras sino porque el juicio final es un juicio a los que, trágicamente, esperan ser salvos por obras, o un juicio a los que profesan fe en Cristo y cuya profesión es puesta a prueba.[58]

nomenoi), somos disciplinados (*paideuometha*) por el Señor, para que no seamos condenados (*katacrithomen*) con el mundo". Pablo parece hallar una diferencia entre el juicio que hace el Señor de los creyentes, en el que habrá disciplina o purga, y su juicio que desemboca en condenación del "mundo" incrédulo.
54 *The Biblical Doctrine of Judgment*, pp. 63-64.
55 Summers, *The Life Beyond*, p. 168.
56 *The Bible and the Future*, p. 258.
57 Ibíd., p. 261.
58 *The Last Things*, p. 81.

Por lo tanto, si el juicio final no ha de tener una naturaleza antinómica de manera que divorcie la gracia/fe de las obras, los hechos y las obras que constituyen la base del juicio sin condenación deben emanar de la gracia/fe. Hace más de un siglo, John A. Broadus escribió acerca de Mateo 25:34-36:

> Sería un error grave suponer que no pasará nada en el juicio, que nada ayudará a determinar el futuro de una persona más allá de la simple pregunta de si ha sido benevolente con los cristianos que sufren... Asimismo es un error inferir que solamente los hechos serán juzgados. La esencia del pasaje es que los hechos en cuestión serán una indicación de *la relación personal con Cristo;* y es realmente la relación personal con Cristo, demostrada en la vida, la que determinará el destino eterno.[59]

Así también, el juicio que lleva a la condenación no se basa solamente en la desobediencia, sino también en la incredulidad. "No creer en Cristo es el fracaso supremo."[60]

F. EL MOMENTO O LOS MOMENTOS DEL JUICIO FINAL

Los cristianos de la era moderna no han podido ponerse de acuerdo respecto a si el juicio escatológico será singular y simultáneo o múltiple. Se han sostenido tres principales puntos de vista.

1. La enseñanza premilenarista acerca de los juicios escatológicos plurales

a. La Biblia de Referencia de Scofield[61] y Lewis Sperry Chafer[62] enseñaron que habría siete juicios escatológicos; estos siete juicios son normativos para la forma más clásica del dispensacionalismo. Son, a saber:

(1) El juicio de los pecados de los creyentes por la cruz de Cristo (Juan 12:31)
(2) El autojuicio del creyente y los juicios depuradores de Dios (1 Cor. 11:31)
(3) El juicio de las obras de los creyentes (2 Cor. 5:10)
(4) El juicio de las naciones (ovejas/cabritos) (Mat. 25:31-36)[63]
(5) El juicio de Israel (Eze. 20:37)
(6) El juicio de los ángeles caídos (Jud. 6)
(7) El juicio de los muertos injustos frente al gran trono blanco (Apoc. 20:11-15)

b. John F. Walvoord[64] aseveró que los siete juicios en la Biblia "se relacionan en algún sentido con los eventos del tiempo final", pero identificó a los siete de una manera diferente: (1) el juicio de la iglesia en el cielo después del "rapto" (2 Cor. 5:10, etc.); (2) el juicio (la recompensa) de los santos en la era

59 *Commentary on the Gospel of Matthew,* An American Commentary on the New Testament (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886), p. 510.
60 James Edward Carter (1935-), *What Is to Come?* (Nashville: Broadman Press, 1975), p. 99.
61 En relación con Juan 12:31; 1 Corintios 11:31; 2 Corintios 5:10; Mateo 25:32; Ezequiel 20:37; Judas 6; Apocalipsis 20:12.
62 *Systematic Theology,* 4:402-12.
63 En ibíd., 4:406-11, Chafer invirtió el orden de los juicios cuarto y quinto tal como aparecen en la Biblia de Scofield.
64 *The Millennial Kingdom,* pp. 276-95, 332.

de la tribulación (Apoc. 20:4); (3) el juicio de los santos del Antiguo Testamento en el segundo advenimiento (Dan. 12:2);[65] (4) el juicio de los gentiles que viven en la tierra al llegar el segundo advenimiento (Mat. 25:31-46); (5) el juicio al Israel viviente o remanente (Eze. 20:33-38); (6) el juicio de Satanás (Apoc. 20:1 3); (7) el juicio a los muertos injustos frente al gran trono blanco (Apoc. 20:11-15). Según J. Dwight Pentecost, hay ocho juicios bíblicos.[66] Tres de ellos no son escatológicos: el juicio de la cruz (Juan 5:24; Rom. 8:1, etc.), el juicio depurador del creyente (1 Cor. 11:31; Heb. 12:5-11); y la autodisiplina del creyente (1 Cor. 11:31; 1 Jn. 1:9). Cinco son juicios escatológicos: el juicio de las obras de los creyentes en el tribunal de Cristo después del "rapto" (2 Cor. 5:10; Rom. 14:10);[67] el juicio sobre la nación de Israel (Eze. 20:34-38); el juicio sobre los gentiles (Mat. 25:31-46); el juicio sobre los ángeles caídos (Jud. 6; 2 Ped. 2:4); y el juicio frente al gran trono blanco (Apoc. 20:11-15). Hal Lindsey interpretó el juicio escatológico en función de cómo se irían abriendo tres libros: el de la ley de Dios, el de las obras y el de la vida.[68]

c. Aunque ha existido la suposición de que el premilenarismo histórico normalmente ha enseñado dos juicios escatológicos, el juicio de las naciones antes del milenio (Mat. 25:31-46) y el juicio frente al gran trono blanco al final del milenio (Apoc. 20:11-15), los representantes recientes de esa posición han sido poco precisos al respecto o bien han propuesto una respuesta diferente. Ladd escribió relativamente poco acerca del juicio escatológico, y Moody enfatizó las dos resurrecciones mucho más que los dos juicios.[69] Beasley-Murray,[70] Erickson[71] y Newport[72] enseñan que habrá un solo juicio final o escatológico.

2. La doctrina católica romana de dos juicios escatológicos

La dogmática católica romana ha enseñado que habrá dos juicios escatológicos: el juicio "particular" de cada ser humano al morir, después del cual se irá al cielo, al infierno o al purgatorio, y el "general" o "último" juicio, que ha de seguir a la resurrección y que será administrado por Cristo. Joseph Pohle citó Eclesiastés 11:28 como texto de prueba para el juicio particular y trató varias "señales" del juicio general, que son consideradas por varios teólogos protestantes como señales de la segunda venida de Cristo.[73] Anscar Vonier, O.S.B. (1875-1938), habló del juicio en la historia, el juicio en particu-

65 En ibíd., pp. 279-84, Walvoord discrepó con el punto de vista de William Kelly, A. C. Gaebelein y C. I. Scofield según el cual los salvos del Antiguo Testamento resucitarían y serían juzgados en el momento del "rapto" de la iglesia.
66 *Things to Come,* pp. 412-26. Pero Pentecost (pp. 359-69) también había expuesto la idea de varios juicios durante la era de la tribulación.
67 También ibíd, pp. 219-26.
68 *There's a New World Coming* (Santa Ana, Calif.: Vision House, 1973), pp. 278-82.
69 *The Hope of Glory,* pp. 78-112; *The Word of Truth,* pp. 502-15.
70 *The Book of Revelation,* en relación con 10:11-15.
71 *Christian Theology,* pp. 1200-1203.
72 *El León y el Cordero,* en relación con 20:11-15.
73 *Eschatology, or the Catholic Doctrine of Last Things,* adap. y ed. Arthur Preuss (3a. ed. rev.; St. Louis, London: B. Herder Book Co., 1920), pp. 18-27, 149-54, 103-20. Ver también Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* pp. 475-76, 494-94.

lar, y el juicio final.[74] Romano Guardini, mientras que reconoció brevemente la existencia de un juicio particular puso todo su énfasis sobre el juicio final o general.[75] El Catecismo Holandés afirmó que el juicio empieza al morir y "toma lugar fuera del tiempo tal como lo conocemos".[76]

3. La doctrina histórica del juicio escatológico universal y simultáneo

Los credos y las confesiones de fe formulados por cristianos durante los primeros siglos tienden a ser virtualmente unánimes en confesar que habrá un juicio de los vivientes y los muertos, vinculado con la resurrección escatológica[77] y la segunda venida de Jesucristo.[78] Ciertas parábolas de Jesús asocian el juicio final con el fin del mundo o de esta edad.[79] No hay razones precisas por las cuales no identificar el juicio de las ovejas y los cabritos, la comparecencia ante el tribunal de Cristo y el juicio ante el gran trono blanco con un único juicio escatológico.[80]

G. LOS PROPOSITOS DEL JUICIO FINAL

Los teólogos normalmente no han tratado mucho el propósito o los propósitos del juicio final. Sin embargo, W. T. Conner, basado en A. H. Strong[81] y E. Y. Mullins,[82] propuso una respuesta negativa y tres afirmativas a esta pregunta. El juicio final no tiene el sentido de "determinar si el individuo está salvo o perdido", porque eso ya es sabido por el Dios infinitamente sabio y omnisciente. Tampoco "es necesario a fin de que el individuo mismo sepa cuál es su destino", porque ya lo sabe "a la muerte, si no antes". Más bien, el propósito es triple: *revelar, asignar y culminar/vindicar.* El juicio final tiene el propósito de "traer a la luz el carácter de todo hombre, como se revela en sus palabras y hechos en relación con sus semejantes y en los efectos de sus hechos sobre las vidas de los demás". Aunque sea posible disfrutar de los "frutos de una vida buena" o sufrir "las consecuencias malas de una vida mala inmediatamente después de la muerte", el juicio final tiene el propósito de "asignar a cada uno el destino de conformidad con su carácter". Ese juicio tiene el propósito de "dar término a los asuntos de la historia humana y vindicar los tratos de Dios con la raza, así como sus tratos con el individuo".[83]

---

74 "Death and Judgement", en Smith, ed. *The Teaching of the Catholic Church,* pp. 1122-40.
75 *The Last Things: Concerning Death, Purification after Death, Resurrection, Judgment, and Eternity,* pp. 88-97.
76 *A New Catechism: Catholic Faith for Adults,* pp. 479-80. La enseñanza acerca de "un juicio privado en el momento de la muerte y el juicio público en el último día" también ha sido afirmado por el teólogo protestante W. G. T. Shedd en *Dogmatic Theology,* 2:660-63.
77 Mateo 12:41 y par.; Juan 5:59; 2 Timoteo 1:12-18; 4:8.
78 Mateo 25:19, 31; Lucas 19:15; 2 Tesalonicenses 1:8-10; 2 Timoteo 4:1, 8; 2 Pedro 3:7, 10.
79 Mateo 13:39b, 49, 50.
80 Summers, *The Life Beyond,* pp. 163-167, 147-58.
81 *Systematic Theology,* pp. 1025-27.
82 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal,* pp. 487-88.
83 *El Evangelio de la Redención,* pp. 364-66. Hunt, *Redeemed! Eschatological Redemption and the*

H. RESULTADO DEL JUICIO FINAL

El aspecto separador del juicio final apunta a los destinos separados de los salvos y los perdidos, los justos y los injustos, los redimidos y los no redimidos. "Entonces irán éstos al tormento eterno, y los justos a la vida eterna" (Mat. 25:46). "Para los justos el resultado del juicio es bienaventuranza con Dios... Para los injustos el resultado del juicio será lo opuesto."[84] "Pero Jesús, y con él los testigos del Nuevo Testamento, están asegurados de un resultado doble del juicio final."[85] Se le prestará consideración adicional a estos dos destinos bajo la rúbrica de las doctrinas referentes al infierno[86] y al cielo.[87]

Para resumir, hemos identificado los términos principales del Antiguo Testamento con relación al juicio final, resumido la enseñanza intertestamentaria del juicio final, identificado las palabras griegas del Nuevo Testamento usadas con respecto al juicio, y repasado en algún detalle las enseñanzas acerca del juicio en los Evangelios sinópticos, Hechos, las epístolas paulinas, las epístolas generales, el Evangelio y la primera epístola de Juan, y el Apocalipsis. Al considerar la historia de la doctrina cristiana, prestamos atención a la era patrística y a la doctrina protestante desde la ortodoxia protestante hasta el siglo XIX. Bajo la formulación sistemática incluimos la naturaleza de Dios, la certeza de un juicio final, el juez de ese juicio (i.e. Jesucristo), sus receptores, su base o criterio, el momento (o momentos) del juicio final (incluyendo el premilenarista plural, el católico romano dual y los conceptos históricos singulares), sus propósitos del juicio final y su doble resultado.

Anthony Hoekema resumió el significado del juicio final con cuatro observaciones:

> (1) La historia del mundo no es una sucesión interminable de ciclos sin sentido, sino un movimiento hacia una meta. (2) El día del juicio finalmente revelará que la salvación y la bienaventuranza dependerán de la relación que uno tenga con Cristo Jesús. (3) El aspecto ineludible del día del juicio enfatiza la responsabilidad del hombre por su vida, y demarca la seriedad de la lucha moral en la vida de cada persona, particularmente en la vida del cristiano. (4) El día del juicio significa el triunfo final de Dios y de su obra redentora en la historia, la conquista final y decisiva del mal, y la revelación final de la victoria del Cordero inmolado. El día del juicio revelará, sin ninguna sombra de duda, que al final la voluntad de Dios será realizada perfectamente.[88]

Kingdom of God, pp. 324-27, ha adoptado una interpretación similar. Hendriksen, *The Bible on the the Life Hereafter,* pp. 192-94, identificó seis "elementos" en el juicio final: "separación", "adjudicación", "revelación", "promulgación", "efectuación" y "vindicación". Hoekema, *The Bible and the Future,* p. 254, enfatizó la "exhibición" de la "soberanía" y la "gloria" de Dios y la revelación de los grados de recompensa y castigo así como la indicación del destino que se tendrá.
84 Summers, *The Life Beyond,* pp. 181-82.
85 Schwarz, *On the Way to the Future,* p. 218; ed. rev. p. 261.
86 Ver más adelante, cap. 86.
87 Ver más adelante, cap. 87.
88 *The Bible and the Future,* p. 264.

86

EL DESTINO ETERNO: EL INFIERNO

Hemos llegado al tema del destino eterno, que consiste de lo que popularmente se identifica como el "infierno" y el "cielo". Por "infierno" se entiende la separación eterna de Dios y el castigo eterno de los incrédulos o los no redimidos o los inicuos. Por consiguiente, se refiere al destino final de tales incrédulos.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Mientras examinábamos anteriormente el concepto del Seol, concluimos que era considerado una existencia tenebrosa e imprecisa donde los justos y los injustos no están separados, donde no hay recompensas ni castigos y del cual no habrá retorno ni escape de Yahvé.[1] También encontramos que en el Antiguo Testamento es difícil distinguir el juicio final o último de los juicios históricos.[2] Estas consideraciones pueden ayudarnos a reconocer que son limitados los antecedentes de la doctrina cristiana del infierno en el Antiguo Testamento.

II. ERA INTERTESTAMENTARIA

De entre los libros apócrifos y seudepigráficos, es 1 Enoc el que alude frecuentemente al castigo posmortal de los inicuos. En el preludio se divide la humanidad entre "los electos o justos" y "los injustos e infieles" (1:1). Se contrastan sus destinos con términos como "vivir" y "perecer", "gozo" y "execración", y "perdón" y "maldición" (5:4-9). Los ángeles caídos tendrán una prisión eterna en medio de un fuego ardiente (21:7-10), y los vigilantes del juicio estarán en "el abismo de fuego" para cautiverio eterno (10:8-13; 14:1-5), aparentamente acompañados de los gigantes, que son sus hijos (10:11-15). Los pastores y las "ovejas ciegas" (o apóstatas) tendrán un destino parecido (90:20 27). Los reyes irán al "abismo de la condenación completa" (54:1-5). Tanto los gentiles idólatras como los judíos perversos afrontarán un castigo llameante (98:4—100:9).[3]

[1] Ver arriba, cap. 80, I, A, 3; II, C, 1.
[2] Ver arriba, cap. 85, I.
[3] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter,* pp. 211-13.

III. NUEVO TESTAMENTO

En primer lugar, identificaremos los términos del Nuevo Testamento relativos al infierno y cómo son utilizados; luego correlacionaremos varios textos referidos a ciertas cuestiones centrales.

A. TERMINOS

1. *"Gehena"*

El término más usado referido al infierno es *gehenna.*

Esta palabra es una forma griega de la expresión aramea *gee hinnom,* que significa "valle de Hinnom".[4] Es un valle al sur de Jerusalén donde a veces los padres ofrecían a sus hijos como sacrificios al dios amonita Moloc en los días de Acaz y Manasés (ver 2 Rey. 16:3; 21:6, y particularmente Jer. 32:35). Se anuncian amenazas de juicio sobre este valle siniestro en Jeremías 7:32 y 19:6.[5] También era en este valle que se quemaba la basura de Jerusalén. De modo que este valle llegó a significar el pecado y la angustia, y así la palabra Gehena llegó a usarse para designar el fuego escatológico del infierno y para el lugar del castigo final.[6]

Fuera del Nuevo Testamento y de los libros "apócrifos (2 Esdras 2:29; 7:36 [solamente en latín])" ni los términos griegos ni la palabra latina *gehenna* "se encuentran en ninguna fuente, incluyendo la Septuaginta, Filón, Josefo" y la "literatura" griega.[7] Además, "las doce referencias a Gehena en el Nuevo Testamento se usan metafóricamente en referencia al lugar de juicio ardiente. Con la excepción de Santiago 3:6, que se refiere a la lengua, que es encendida por el Gehena, todas las referencias aparecen en los Evangelios sinópticos como dichos de Jesús..."[8] Quien llame "fatuo" a su hermano (Mat. 5:22), quien persiste en una mirada codiciosa o en el adulterio (Mat. 5:27-30), quien "haga tropezar a uno de estos pequeños que creen en mí" (Mar. 9:42-47; Mat. 18:9), y los escribas y los fariseos y sus prosélitos (Mat. 23:15, 33) están destinados al infierno. Antes que temer a los perseguidores humanos, Jesús enseñó que uno debe temer "a aquel que puede destruir tanto el alma como el cuerpo en el infierno" (Mat. 10:28; Luc. 12:5).

2. *"Las tinieblas de afuera"*

Tres veces en los dichos de Jesús según Mateo se encuentra el término "las tinieblas de afuera" (*to skotos to exoteron*). Aun "los hijos del reino" o "los súb-

[4] Duane Frederick Watson, "Gehenna", *The Anchor Bible Dictionary,* ed. David Noel Freeman, 6 tomos (New York, London: Doubleday, 1992), 2:926, ha identificado la palabra hebrea como *ge-hinnom,* la palabra aramea como *gehinnam* y la palabra latina como *gehenna.*
[5] Según 2 Reyes 23:10, "Josías, que era temeroso de Dios, profanó este lugar alto idolátrico y puso fin a sus abominaciones" (Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter,* p. 196).
[6] Hoekema, *The Bible and the Future,* p. 267.
[7] Watson, "Gehenna", pp. 926-27.
[8] Ibíd, p. 927. Ver Ewert, *And Then Comes the End,* p. 133.

ditos del reino" "serán echados a las tinieblas de afuera" (Mat. 8:12). En la parábola del banquete de bodas el hombre que no llevaba ropa de bodas fue echado en las "tinieblas de afuera" (Mat. 22:11-13), y en la parábola de los talentos el mismo destino espera al siervo inútil (Mat. 25:30).

3. "El lago de fuego"

Cinco veces en el libro del Apocalipsis (20:10, 14, 15; 21:8) el término "lago de fuego" (*he limne tou puros*) se usa con referencia al castigo eterno. En dos de éstas (20:10; 21:8) el término es "lago de fuego y azufre" (*he limne tou puros kai theion*). Los que serán echados a tal "lago de fuego" son el diablo, la bestia y el profeta falso (20:10), "la Muerte y el Hades" (20:14), "el que no fue hallado inscrito en el libro de la vida (20:15), y "los cobardes e incrédulos,... los abominables y homicidas, los fornicarios y hechiceros, idólatras y todos los mentirosos" (21:8). El "lago de fuego" es sinónimo de "la segunda muerte" (*ho thanatos ho deuteros*) (20:14; 21:8).

4. "Fuego eterno" y "castigo eterno"

En el juicio de las ovejas y los cabritos, los cabritos aparecen como saliendo al "fuego eterno" (*to pur to aionion*) "preparado para el diablo y sus ángeles" (Mat. 25:41) y como yendo al "tormento eterno" (*kolasin aionion*) (Mat. 25:46).

5. "Tártaro" y "Tinieblas"

Los ángeles pecadores han sido enviados al Tártaro (*tartarosas*), es decir, el infierno o averno, con sus "prisiones de oscuridad" hasta el día de juicio (2 Ped. 2:4). Dios los está guardando en cadenas o "prisiones eternas" (*demois aidiois*) en la "oscuridad" o "bajo tinieblas" (*upo zofon*) (Jud. 6).

B. CORRELACION DE TEXTOS

Ciertas preguntas se presentan mientras procuramos interpretar y correlacionar los textos del Nuevo Testamento referidos al infierno. ¿Se debe interpretar el fuego en "el lago de fuego" literal o figuradamente? ¿Está el fuego en el infierno o sobre la tierra?[9] ¿Cómo debe relacionarse el fuego con "las tinieblas de afuera?" ¿Son dos metáforas distintas cuyos significados son válidos a pesar de que sean diferentes?[10] ¿Es proporcional el castigo eterno a la culpa? El contraste que hizo Jesús entre Corazín, Betsaida y Capernaúm, ciudades que él había visitado, con las ciudades antiguas de Tiro y Sidón (Mat. 11:20-24 y par.) parecería apoyar diferentes grados y géneros de castigo después del juicio final. ¿Serán la separación de Dios y el castigo que caracteriza

[9] Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, p. 215.
[10] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 375-76; Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter*, pp. 202-03.

el infierno eternos e irrevocables, de modo que el infierno será una condición o un destino fijo? El uso doble de "eterno" con referencia al "castigo" y la "vida" en Mateo 25:46 y el "gran abismo" mencionado en la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:26) apuntan claramente a la idea de eternalidad.[11] Sin embargo, como aclararemos a continuación, semejante conclusión ha sido y está siendo rechazada.

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Al resumir la historia posbíblica de la doctrina del infierno, nos limitaremos a citar fuentes que enseñaron el tema del castigo eterno o no callaron al respecto.[12] Citaremos las fuentes que defienden conceptos alternativos al tratar esos conceptos alternativos.

A. ERA PATRISTICA

El credo Apostólico y el credo Niceno-Constantinopolitano no hacen referencia al infierno o al castigo eterno. Comentando este silencio, Peter Toon ha escrito: "El contenido de los credos apunta a realidades que han de tomarnos y asirnos en fe y amor: Satanás y el infierno han de ser evitados, no aclamados."[13] Pero el así llamado credo Atanasiano afirmó el infierno en sus primeras oraciones: "Quienquiera que lo desee será salvo: antes de todo es necesario que sostenga la fe católica; si la misma no es guardada entera y sin mancha, sin duda la persona perecerá eternamente."[14]

Edward Bouverie Pusey (1800-1882) citó a 84 autores patrísticos que identificó como "testigos" "de la creencia en el castigo eterno".[15] Examinaremos a doce de éstos como representantes de una doctrina bastante explícita. Ignacio de Antioquía escribió en cuanto a los maestros falsos que "quienes se contaminan de esta manera, irán al fuego eterno, y así todo aquel que los escuche".[16] En la ambigua doctrina de la *Epístola de Bernabé* se encuentra la afirmación: "Pero el camino de la oscuridad es torcido, y lleno de maldición; porque es el camino de muerte eterna con castigo, en tales caminos están las cosas que destruyen el alma..."[17] Justino Mártir se refirió repetidamente al "fuego eterno" y "castigo eterno" que sufrirían los seres humanos inicuos.[18] Para Ireneo, la separación y el castigo eternos, preparados originalmente para

[11] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 498-99; Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 376-79; Hoekema, *The Bible and the Future*, pp. 268, 270.
[12] Joseph Hannay Leckie, *The World to Come and Final Destiny* (2a. ed.; Edinburgh: T. and T. Clark, 1922; primero publ. en 1918), pp. 189-99, concluyó con respecto a los concilios y los teólogos que "no hay ningún período importante de la vida de la iglesia ni ninguna de las grandes escuelas de pensamiento teológico que haya reflejado una total armonía en su doctrina" acerca del infierno.
[13] *Heaven and Hell: A Biblical and Theological Overview* (Nashville: Thomas Nelson, 1986), p. 163.
[14] 1-2 en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:66. Toon, *Heaven and Hell*, pp. 163-64.
[15] *What Is of Faith as to Everlasting Punishment?* (3a. ed.; London: Walter Smith and Innes, 1888; primero publ. en 1880), p. 172-290.
[16] *Ad Eph.* 16.
[17] Capítulo 20.
[18] *1 Apologia* 8, 12, 17, 21, 45, 52; *2 Apologia* 2, 7, 8, 9; *Dialogus cum Tryphone* 45, 130.

Satanás y sus ángeles, será asimismo el destino de los seres humanos inicuos.[19] Cipriano de igual manera testificó de la doctrina del castigo eterno que no dejaría abierta la oportunidad de arrepentirse.[20] Los apologistas del siglo IV, es decir Arnobio,[21] Lactancio[22] y Firmicus Maternus,[23] se refirieron claramente al infierno, entendiéndolo como una enseñanza cristiana. Gregorio Nacianceno afirmó que el fuego del infierno sería "vindicador y no purificador".[24] Ambrosio identificó el fuego, el crujir de dientes y el gusano como no corporales.[25] Agustín de Hipona enseñó en detalle que el reino del diablo estaría sujeto a la muerte eterna y a alienación de Dios, y esto a pesar de las oraciones de los santos; refutó el universalismo escatológico de Orígenes con su infierno temporal.[26] Para Juan de Damasco Satanás y sus demonios, el Anticristo y los humanos injustos experimentarán fuego eterno, aunque no corporal.[27]

B. EDAD MEDIA

El Occidente medieval aceptó la doctrina del infierno entendido como separación eterna de Dios y castigo por el pecado. Eran comunes las visiones acerca del infierno, descritas en lenguaje vívido y tosco, tal como la del Venerable Beda.[28] Para Tomás de Aquino el pecado puede "incurrir una deuda de castigo eterno" y esa deuda puede quedar después de haber sido quitado el pecado. El castigo ha de ser apropiado a la naturaleza del pecado: por "alejarse del bien inmutable", es decir de Dios, se sentirá el "dolor de la privación" (*poena damni*), pero por "la inclinación desmesurada hacia el bien mutable", se sufrirá "el dolor del sentido" (*poena sensus*).[29] El primero tiene que ver con perder la visión de Dios, el segundo con el sufrimiento punitivo.[30] El fuego del infierno será "corporal" pero no así el gusano ni el llanto de los condenados.[31] Tomás de Aquino diferenciaba el "limbo" de los santos del Antiguo Testamento del "limbo" de los hijos no bautizados; ninguno de los dos son idénticos al infierno.[32] En su *Divina Comedia* Dante Alighieri (1265-1321) se presenta como alguien que ha visitado el infierno y el purgatorio. Como lo ha expresado Buis:

> Se supone que el infierno tiene la forma de un cono invertido, con su cima en el centro de la tierra. Los Campos Elíseos están en el círculo superior, donde residen los

[19] *Adversus haereses* 2.28.7; 3.4.2; 3.23.3; 4.28.2; 5.26.2; 5.27.1-2.
[20] *Ad Demetrianum* 23-25; *Ep.* 54 o 59; *Ad Cornelium,* 19.
[21] *Adversus nationes* 2.14.
[22] *Divinae institutiones* 2.13; 6.4.
[23] *El error de las religiones paganas* 15.3; 18.2, 6.
[24] *Oratio* 40, *De baptismo,* 36; también *Or.* 16.7, 9.
[25] *In S. Luc.* 7.205-6, trad. y citado por Pusey, *What Is of Faith as to Eternal Punishment?,* p. 20.
[26] *Enchiridion* 111-13; *De civitate Dei* 21.17-18, 23-24.
[27] *De fide orthodoxa* 4.27.
[28] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (Grand Rapids: Baker Book House, 1957), p. 67.
[29] *Summa Theologica* 1/2.87.3, 6, 4-5.
[30] Toon, *Heaven and Hell,* p. 165; Leckie, *The World to Come and Final Destiny,* pp. 201-02.
[31] *Summa Theologica,* suppl., 97.5-6, 2-3.
[32] Ibíd., 69.6, 5.

> paganos nobles. Los pecados veniales son castigados en los círculos subsiguientes; y los pecados mortales son castigados en los círculos más cercanos al centro, donde hay un lago helado en el que Lucifer castiga a los traidores... Es difícil saber si Dante pensaba que el infierno era literalmente como lo describió o si usó deliberadamente un lenguaje matafórico...[33]

C. ERAS DE LA REFORMA Y POSREFORMA

La doctrina del infierno no ocasionó controversias entre la Iglesia Católica Romana y la mayoría de los adherentes a la Reforma protestante, porque ambos sostenían el castigo eterno. Obviamente, Martín Lutero frecuentemente hacía referencia al infierno, pero no era una de sus doctrinas principales.[34] Juan Calvino, quien escribió acerca del tema, deliberadamente identificó al infierno como el estado de haber sido "separado de toda comunión con Dios".[35] Mientras que el fuego del infierno será eterno, según Calvino ese fuego no es literal sino metafórico.[36] Del lado católico, Ignacio de Loyola (1491-1556) conectó el infierno con los cinco sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.[37] La Confesión de Augsburgo (1530) declaró que "[Cristo] condenará al tormento sin fin a los hombres impíos y los demonios".[38] Aparecen afirmaciones parecidas en la Confesión Belga (1561),[39] el Catecismo de Heidelberg (1563),[40] la Confesión de Westminster (1647)[41] y la Segunda Confesión Londinense de los Bautistas Particulares (1677).[42]

Richard Baxter, un puritano disidente, enseñó que los que pierden el cielo pierden a Dios mismo y todo "afecto encantador" hacia él, "la sociedad bendita de los ángeles y los espíritus glorificados", "la perfección personal de los santos" y todos sus placeres temporales. Además, los tormentos de quienes están en el infierno tienen a Dios como autor. "Satanás y los pecadores mismos" actúan como "verdugos de Dios", y las características de universalidad, falta de mitigación y eternalidad.[43] John Bunyan usó una exposición de la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31) como puesta en escena para una larga advertencia basada en las angustias del castigo eterno.[44] En su célebre ser-

[33] Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* pp. 69-70, 71. Dante, *Divina Comedia,* Infierno, cantos 4, 10, 11, 13, 19, 23 encontró a dos Papas, dos emperadores y dos filósofos islámicos en el infierno.
[34] Althaus, *The Theology of Martin Luther,* cap. 28, no trata el infierno en su resumen de la escatología de Lutero.
[35] *Institutio Christianae Religionis* (ed. 1559) 3.25.12.
[36] *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke,* 3 tomos, trad. William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 1:200-201 (acerca de Mat. 3:12); 1:384 (acerca de Mat. 8:12); 2:124 (acerca de Mat. 13:42); 2:188-91 (acerca de Luc. 16:23-25); 3:182 (acerca de Mat. 25:41). Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* pp. 76-79.
[37] *Ejercios Espirituales,* 1a. semana, 5a. meditación.
[38] Art. 17 en Schaff, *The Creeds of Christendom,* 3:17-18.
[39] Art. 37, en ibíd., 3:435.
[40] Preg. 10, 11, en ibíd., 3:310-11.
[41] 3.3; 33.2, en ibíd., 3:608-09, 672.
[42] 32.2 en Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* pp. 294-95.
[43] *The Saints' Everlasting Rest, or a Treatise of the Blessed State of the Saints in Their Enjoyment of God in Heaven* (ed. abrev.; London: Old Royalty Publishing Co., 1928; publ. orig. 1650), pp. 53-56, 65-76.
[44] *A Few Sighs from Hell, or the Groans of a Damned Soul* (1658), en *The Miscellaneous Works of John Bunyan,* Tomo 1, ed. T. L. Underwood y Roger Sharrock (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 231-382.

món acerca de los "pecadores en manos de un Dios airado" (*Sinners in the Hands of an Angry God;* 1741), Jonathan Edwards, padre, sobre la base de textos que no suelen asociarse con el infierno, Deuteronomio 32:35 y Salmo 73:18, propuso y razonó por medio de diez consideraciones la tesis de que "nada excluye por un momento del infierno a los hombres inicuos salvo la mera voluntad Dios". Insistiendo en que la ira inminente es divina, feroz, demostrativa y eterna, Edwards advirtió a su congregación del peligro de perder pie en "terrenos resbaladizos" e ir al infierno.[45] Según Emanuel Swedenborg (1688 1772), hay tres infiernos, que han de llamarse el Diablo, Satanás y Lucifer.[46]

D. ERA MODERNA

Hay que tomar en cuenta dos defensas decimonónicas del castigo eterno: ¿Qué puede decirse desde la fe acerca del castigo eterno (*What Is of Faith as to Everlasting Punishment?*, 1880) de E. B. Pusey, escrito en respuesta a "Esperanza eterna" (*Eternal Hope*)[47] de William Farrar (1831-1903) en el que se enseñaba el arrepentimiento después de la muerte, y "La doctrina del castigo eterno" (*The Doctrine of Endless Punishment;* 1886), de William G. T. Shedd?[48]

Durante el siglo XX se han incluido tratados relativamente breves en algunas teologías sistemáticas[49] y en estudios sobre la escatología,[50] pero se publicaron pocos estudios sobre los temas puntuales del infierno o del cielo.[51]

V. PUNTOS DE VISTA ALTERNATIVOS

Dos principales puntos de vista escatológicos acerca del destino eterno han sido propuestos durante la historia de la doctrina cristiana como alternativas a la doctrina cristiana del infierno: el universalismo escatológico y el aniquilacionalismo. Puesto que ambos tienen numerosos representantes a finales del siglo XX, deben ser examinados cuidadosamente.

---

45 *The Works of President Edwards,* 4 tomos (New York: Jonathan Leavitt y John F. Trow, 1843), 4:313-21.
46 *Heaven and Its Wonders and Hell, from Things Heard and Seen,* par. 541-44 (New York: Swendenborg Foundation, 1951; publ. orig. 1758), pp. 351-52.
47 (London, New York: MacMillan, 1878).
48 (New York: Charles Scribner's Sons).
49 Strong, *Systematic Theology,* pp. 1033-56; Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal,* pp. 496-511; L. Berkhof, *Teología Sistemática,* pp. 881-83; Wiley, *Christian Theology,* 3:355-75; Conner, *El Evangelio de la Redención,* pp. 373-79; Berkouwer, *The Return of Christ,* pp. 387-423; Moody, *The Word of Truth,* pp. 512-15; Erickson, *Christian Theology,* pp. 1234-41; Williams, *Renewal Theology,* 3: 468-77.
50 Kantonen, *The Christian Hope,* pp. 105-08; Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter,* pp. 211-20; Summers, *The Life Beyond,* pp. 183-96; Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter,* pp. 195 204; Strawson, *Jesus and the Future Life,* pp. 143-55; Winklhofer, *The Coming of His Kingdom,* pp. 77-98; Moody, *The Hope of Glory,* pp. 101-12; Schwarz, *On the Way to the Future* (ed. 1972), pp. 221 25; (ed. rev. 1979), pp. 263-68; Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 265-73; Helm, *The Last Things,* pp. 108-28. Los principales estudios sobre la escatología de la pluma de autores dispensacionalistas tienen muy poco que decir sobre la doctrina del infierno: Pentecost, *Things to Come;* Walvoord, *The Millennial Kingdom.*
51 John Sutherland Bonnell (1893-?), *Heaven and Hell: A Present Day Christian Interpretation* (New York: Abingdon Press, 1956); Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment;* John E. Braun, *Whatever Happened to Hell?* (New York: Thomas Nelson, 1979); Toon, *Heaven and Hell;* Jerry Leroy Walls (1955-), *Hell: The Logic of Damnation,* tomo 9, Library of Religious Philosophy (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1992).

A. UNIVERSALISMO ESCATOLOGICO

1. *Definición*

El universalismo escatológico es la enseñanza de que última o finalmente, todos los seres humanos serán reconciliados o restaurados en el favor y la comunión de Dios, de modo que nadie pueda ser separado y castigado eternamente. La enseñanza puede incluir el concepto de que Satanás y los espíritus malignos y toda la creación animal compartirán la restauración. Tal universalismo escatológico o universalismo *eficaz* debe ser distinguido cuidadosamente del universalismo *intencional* que suele asociarse con la expiación general de Cristo Jesús,[52] y del universalismo misiológico que se encuentra tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamentos y que se relaciona con la misión de la iglesia.[53]

2. *Textos del Nuevo Testamento*

Cerca de veinte textos del Nuevo Testamento han sido citados como evidencia en favor del universalismo escatológico. Algunos de ellos son porciones de parábolas: "¿No deja las noventa y nueve en el desierto y va tras la que se ha perdido, hasta hallarla?" (Luc. 15:4). "Su señor, enojado, le entregó a los verdugos hasta que le pagara lo que le debía" (Mat. 18:34). Otros pasajes hablan de "todos los hombres": "atraeré a todos a mí mismo" (Juan 12:32); "para tener misericordia de todos" (Rom. 11:32b); "la gracia" que "se ha manifestado a todos los hombres" (Tito 2:11); "quien quiere que todos los hombres sean salvos" (1 Tim. 2:4); "Salvador de todos los hombres" (1 Tim. 4:10); y "no quiere que nadie se pierda, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Ped. 3:9), como expresión de la intención divina. Otros pasajes se refieren al impacto de la muerte y resurrección de Jesús sobre toda la humanidad: "la justicia realizada por uno alcanzó a todos los hombres para justificación de vida" (Rom. 5:18b); "en Cristo todos serán vivificados" (1 Cor. 15:22b). También textos referidos al "mundo", como Juan 1:29; 3:17 y 1 Juan 2:2. Algunos autores citarían "así que todo Israel será salvo" (Rom. 11:26a). Otro grupo de textos se refiere a la sujeción final de todo a Jesucristo (1 Cor. 15:28; Fil. 2:10, 11; Ef. 1:22, 23) y a la adoración de Dios y del Cordero por parte de "toda criatura" (Apoc. 5:13). Un pasaje tiene que ver con la redención de la creación misma (Rom. 8:21). Tres textos pueden ser considerados centrales en relación con el punto de vista del universalismo escatológico. Uno es Hechos 3:21, cuando habla de "hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas: (*achri cronon apokatastaseos panton*) proveyó el término clave que emplearía Orígenes, es decir, *apokatastasis,* "restauración", aunque Hechos 3:23 se refiere a la destrucción completa. Pablo identificó como el propósito de Dios "que en Cristo sean reunidas bajo una cabeza todas las cosas, tanto las que

---

52 Ver arriba, cap. 49, I.
53 Ver arriba, cap. 72, I, A; III, A.

están en los cielos como las que están en la tierra" (Ef. 1:10). No obstante, habría que preguntar si esto excluye el juicio que desemboca en "castigo eterno". Este mismo apóstol declaró que Dios por medio de Cristo propone "reconciliar consigo mismo todas las cosas... habiendo hecho la paz mediante la sangre de su cruz" (Col. 1:20).[54]

3. *Principales representantes*

Aparentemente, Orígenes fue el padre del universalismo escatológico en cuanto posición articulada. Basado en el libre albedrío de todas las criaturas y la bondad de Dios, concluyó que los castigos posmortales tendrían un carácter correctivo. Así, todas las criaturas, incluyendo a Satanás y los demonios, serían restauradas a Dios como en el principio.[55] De igual modo, Gregorio Niceno enseñó el universalismo, aunque sin algunos de los aspectos y las enseñanzas correlativas que marcaron la doctrina de Orígenes. Su principal motivación era afirmar la victoria final y completa del bien sobre el mal.[56] Probablemente Juan Escoto Erígena (*c.* 810-77) fue el más importante defensor medieval de esta postura.[57]

Aunque muy probablemente el universalismo haya sido una opinión minoritaria entre los reformadores radicales del siglo XVI, había algunos que lo defendían, especialmente Hans Denck (1500?-27).[58] Sus defensores ingleses y alemanes del siglo XVII incluyeron a Benjamin Whichcote (1609-83),[59] Peter Sterry (1613?-72),[60] Jeremiah White (1629-1707),[61] Jane Lead (c. 1624-1704),[62] Johann Wilhelm Petersen (1649-1727)[63] y Richard Roach (?-1730).[64] Durante el siglo XVIII, William Law (1686-1761), David Hartley (1705-57) y Elhanan Winchester (1751-97)[65] apoyaron la postura universalista.[66]

Los defensores de tal punto de vista durante el siglo XIX incluyeron a Hosea Ballou,[67] F. D. E. Schleiermacher,[68] Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868),[69] Thomas Erskine,[70] Andrew John Jukes (1815-1901)[71] y Samuel Cox (1826-93).[72] No intentaremos elaborar una lista completa de universalistas en el siglo XX, pero pueden identificarse los siguientes protestantes: Joseph Hannay Leckie,[73] C. H. Dodd,[74] Nels F. S. Ferré,[75] Ethelbert Stauffer,[76] Karl Barth,[77] John A. T. Robinson,[78] Paul Tillich,[79] John Hick[80] y Thomas Bradley Talbot (1941-).[81]

---

54 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* pp. 112-114; Green, *The Meaning of Salvation,* pp. 225-30; Edward White, *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality* (3a. ed.; London: Elliot Stock, 1978; primero publ. en 1875), pp. 444-45.

55 *De principiis* 1.6.1-4; 3.5.6-3.6.9.; Toon, *Heaven and Hell,* pp. 184-85; Kelly, *Early Christian Doctrines,* pp. 473-74; Johannes Quasten (1900-87), *Patrology,* 4 tomos (Utrecht: Spectrum Publishers; Westminster, Md.: Newman Press, 1950-60, 1986), 2:87 91, quien notó que el restauracionismo de Orígenes no significaba "el fin del mundo" sino "una fase pasajera" en la sucesión de mundos; Eugène DeFaye (1860-1929), *Origen and His Work,* trad. Fred Rothwell (London: George Allen and Unwin, 1926), pp. 148-58; Joseph Wilson Trigg (1948-), *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta: John Knox Press, 1983), pp. 105-06, 114-15. De otro parecer era Charles Bigg (1840-1908), *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon Press; New York: Macmillan, 1886), pp. 292-93, quien concluyó:

> Ni Clemente ni Orígenes fueron universalistas en un sentido estricto. Tampoco es el universalismo el resultado lógico de sus principios. Pues si la bondad de Dios los atraía en una dirección, el libre albedrío, su polo negativo, los empujaba con igual potencia en la dirección contraria. Ninguno de los dos negó el carácter eterno del castigo.

El restauracionismo de Orígenes fue condenado por un concilio en Constantinopla en 543. Ver Charles Joseph Hefele (1809-93), *A History of the Councils of the Church,* 5 tomos, trad. William R. Clark (2a. ed.; Edinburgh: T. and T. Clark, 1894-96), 4:221-28.

56 *Oratio catechetica magna* 26, 35; Quasten, *Patrology,* 3:289-91; Kelly, *Early Christian Doctrines,* pp. 483-84.

57 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* pp. 67-68; Gordon Leff (1926-), *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (Chicago: Quadrangle Books, 1958), p. 71; Etienne Gilson (1884-1978), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), pp. 124-28; "Erigena, John Scotus", *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. F. L. Cross (London: Oxford University Press, 1958), p. 460.

58 Williams, *The Radical Reformation,* pp. 155, 157, 252, 843.

59 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* p. 87.

60 Daniel Pickering Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment* (London: Routledge and Kegan Paul; Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 104-21.

61 Ibíd.

62 Ibíd., pp. 218-30.

63 Ibíd., pp. 231-44.

64 Ibíd., pp. 245-63.

65 George W. Harper, "Winchester, Elhanan", *Dictionary of Christianity in America,* p. 1263; Juergen Ludwig Neve (1865-1943) y Otto William Heick (1895-?), *A History of Christian Thought,* 2 tomos (Philadelphia: Muhlenbert Press, 1946), 2:282.

66 Braun, *Whatever Happened to Hell?,* pp. 124-25.

67 *A Treatise on Atonement,* parte 3 (15a. ed.; Boston: Universalist Publishing House, 1959; primero publ. en 1805), pp. 138 243. Dietrich G. Buss, "Ballou, Hosea", *Dictionary of Christianity in America,* pp. 103-04.

68 *The Christian Faith,* pp. 720-22.

69 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* pp. 97-98.

70 Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life* (London: Oxford University Press, 1974), pp. 70-75.

71 *The Second Death and the Restitution of All Things* (15a. ed.; London: Longmans, Green, 1897; primero publ. en 1867?); Rowell, *Hell and the Victorians,* pp. 129-31.

72 *Salvator Mundi, or, Is Christ the Saviour of All Men?* (13a. ed.; London: Kegan Paul, French and Co., 1889; primero publ. en 1877); Rowell, *Hell and the Victorians,* pp. 131-33, 140.

73 *The World to Come and Final Destiny,* pp. 252-90.

74 *The Epistle of Paul to the Romans,* pp. 183-86.

75 *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Bros., 1951).

76 *New Testament Theology,* pp. 222-25.

77 *Church Dogmatics,* 2/2, pp. 417-18; 4/3, pp. 477-78; ídem, *The Humanity of God* (Atlanta: John Knox Press, 1960), pp. 61-62. Le debo la cita a W. Stacey Boutwell. Algunos autores han negado que Barth aceptara la posición del universalismo escatológico: Joseph Dabney Bettis (1936-), "Is Karl Barth a Universalist?", *Scottish Journal of Theology* 20 (diciembre 1967): pp. 423-36; Hick, *Death and Eternal Life,* pp. 259-61; John E. Colwell, "Proclamation as Event: Barth's Supposed 'Universalism' in the Context of His View of Mission", en Paul Beasley-Murray, ed., *Mission to the World: Essays to Celebrate the 50th Anniversary of the Ordination of George Raymond Beasley-Murray to the Christian Ministry* (Didcot, U.K.: Baptist Historical Society, 1991), pp. 42-46. Le debo la referencia a Robert C. Stine.

78 *In the End, God: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things* (London: James Clarke and Co., 1950), pp. 108-23.

79 *Systematic Theology,* 3:406-8.

80 *Death and Eternal Life,* pp. 242-61.

81 "God's Unconditional Mercy: A Reply to John Piper", *The Reformed Journal* 33 (Juan 1983): 9-13; "Vessels of Wrath and the Unpardonable Sin: More on Universalism", ibíd. 33 (septiembre 1983): 10-15; "The Doctrine of Everlasting Punishment", *Faith and Philosophy* 7 (enero 1990): 19-42; "The New Testament and Universal Reconciliation", *Christian Scholar's Review* 21 (junio 1992): 376-94; "Craig on the Possibility of Eternal Damnation", *Religious Studies* 28 (December 1992): 495-510. Le debo la referencia a Paul F. Sands.

4. Los argumentos a favor del universalismo escatológico

A continuación presentaremos brevemente los principales argumentos que han sido propuestos en apoyo del universalismo.

a. Castigo temporal o correctivo

El infierno eterno ha sido rechazado y la salvación universal afirmada por aquellos que han insistido en que los castigos o las angustias posmortales serán temporales y remediables, no eternos y duraderos. Orígenes enseñaba que tal castigo tiene un "propósito medicinal" que logra su efecto con el tiempo.[82] Inclusive mantenía que tales castigos eran útiles y correctivos.[83] Gregorio Niceno anticipó la restauración de todo "después de períodos largos", para que de "toda la creación" pudiera brotar "una armonía de gratitud" y para que por medio del castigo una "enfermedad moral" fuera curada.[84] Nels Ferré insistió:

> No hay pecadores incorregibles; Dios no tiene hijos problemáticos permanentes...
> Posiblemente haya muchos infiernos. Puede que haya libertad suficiente aun en el infierno como para que el hombre siga rechazando a Dios durante mucho tiempo. Puede ser que el infierno no dure solamente hasta el fin de la edad, sino hasta el fin de varias edades. No puede ser eterno... Debemos, más bien, predicar que el infierno es una escuela y que tiene una puerta.[85]

b. El amor o la bondad de Dios

Los defensores del universalismo han sostenido que el amor de Dios o la bondad de Dios hacen que sea imposible la existencia de un infierno eterno. Orígenes pensaba que "la bondad de Dios, por Cristo, puede rescatar a todas sus criaturas para un fin, siendo aun sus enemigos conquistados y vencidos".[86] La escatología cristiana, según Ferré:

> se basa firmemente en el amor eterno y fiel del Señor soberano. Naturalmente, el infierno eterno es una imposibilidad, tanto porque representa una falta de justicia como una falta de amor... Tal doctrina haría... de Dios un tirano, en comparación con cualquier Hitler humano sería un santo de tercer grado...
>
> ....
>
> Si el infierno eterno existe, el amor se verá eternamente frustrado y el cielo será un lugar de luto y preocupación por los perdidos. Tal gozo y dolor no pueden convivir. No puede haber una esquizofrenia psicológica para los amantes verdaderos de Dios y seguramente tampoco para él mismo. Por esa razón, el cielo podrá ser cielo únicamente cuando se haya vaciado el infierno, tan ciertamente como que el amor es amor y Dios es Dios.[87]

---

82 Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 474, basado en Orígenes, *In Ezek.* hom. 1.2.
83 *Contra Celsum* 3.79; *De principiis* 2.10.6.
84 *Oratio catechetica magna* 26.
85 *The Christian Understanding of God*, pp. 229-30.
86 *De principiis* 1.6.1.
87 *The Christian Understanding of God*, pp. 227-28, 237.

Para John A. T. Robinson, el infierno eterno plantea una antítesis incorrecta entre el amor y la justicia.

> Si los hombres [según la doctrina de un infierno eterno] no son atraídos por su amor, se inclinarán ante su justicia. En cada caso él es omnipotente; no ha fallado.
> Pero... esta solución no puede satisfacer, porque no preserva la identidad absoluta del amor divino y la justicia divina. Porque, finalmente, no se trata de dos atributos paralelos que representan cada uno un requerimiento diferente de la naturaleza de Dios. Más bien, su justicia es una cualidad de su amor, una caracterización de cómo obra... La ira y la justicia no son sino maneras en las que tal amor debe mostrarse como amor aun cuando sea negado... Muchas veces queda la impresión de que Dios posee reservas de poder de las cuales podría echar mano si el poder del amor llegara a fallar... Pero Dios no tiene otro poder que el poder del amor, ya que no tiene otro propósito que el propósito del amor, ni otra naturaleza que la naturaleza del amor. Si eso falla, Dios falla. La justicia no es su segunda línea de defensa...[88]

c. Realización de la victoria divina

El universalismo escatológico ha sido defendido desde el punto de vista de que es exigido para que sea completa la victoria de Dios o de Cristo sobre todas las fuerzas del mal y las personas malvadas. Hosea Ballou escribió acerca de Jesucristo:

> De modo que, hasta que la gran obra de su misión sea completada, no puedo concebir que su gozo sea completo.
>
> ....
>
> Llegará la plenitud de los tiempos, y el momento de la restitución de todas las cosas. Entonces la verdad será victoriosa y todo error huirá hacia la noche eterna. Entonces se cantarán canciones universales de honor en alabanza de aquel que vive por siempre jamás... Entonces se cumplirá el gran objetivo de la misión del Salvador.

Ballou estaba seguro de que finalmente ninguna criatura podría sobreponerse a la voluntad de Dios.[89] Ferré también empleó el argumento referido a la victoria: "La lógica total de la Biblia... es directa y fina. *Dios quiere que todos se salven y con Dios todas las cosas son posibles.* Dios podría no querer o no poder hacer que se efectuara tal victoria soberana de su amor, pero ¡puede y quiere hacerlo!"[90]

Interpretando la epístola de Pablo a los Romanos, Stauffer aseveró:

> La gracia y la voluntad irresistibles de Dios están destinadas a vencer la oposición más obstinada (11:25 ss.; *cf.* 3:3 ss.; 11:29; 15:8). Nadie ha de quedarse afuera... El universalismo de la creatividad divina requiere y garantiza la salvación divina... El principio de la *gloria dei* requiere y garantiza la victoria final de la misericordia universal y divina.[91]

---

88 *In the End, God* (1950), pp. 104-05.
89 *A Treatise on Atonemente*, par. 185, 226, 154.
90 *The Christian Understanding of God*, p. 246.
91 *New Testament Theology*, pp. 223-24.

d. La plenitud del gozo celestial

Ya hemos notado al citar a Ferré[92] que él mantenía que la salvación universal es necesaria debido a la plenitud del gozo en el cielo. Ballou había indicado un siglo y medio antes: "...No espero ni deseo la felicidad perfecta mientras contemple la miseria de mis prójimos... ¿Es posible que seamos completamente felices viendo la aflicción de quienes amamos? Nadie diría que es así."[93]

e. La elección de todos en Cristo

Karl Barth enseñó que Jesucristo es tanto "el Dios que elige" como "el hombre elegido";[94] de allí dio a entender, si bien no lo enseñó explícitamente, que todos los seres humanos se beneficiarán de tal elección.[95]

Peter Toon insistió en que en el siglo XX ha habido un cambio en el apoyo predominante del universalismo.

> La mayoría de los defensores del universalismo en el período antes de 1914 consideraban correcto y necesario hacer uso de textos bíblicos (por ejemplo, los que pronostican la salvación de todos: Juan 12:32; Hech. 3:21; Rom. 5:18; los que declaran la intención universal de Dios: 1 Tim. 2:4; 2 Ped. 3:9; y los que se refieren a la reconciliación objetiva: 2 Cor. 5:19; Tito 2:11; Col. 1:20; Heb. 2:9; 1 Jn. 2:2) como fundamento de su esperanza y para probar que los textos que parecen sugerir la posibilidad de la condenación eterna no lo hacen en realidad. En el siglo XX hay un reconocimiento creciente de que Jesús de veras habló del infierno y que hay una doctrina de condenación eterna en el Nuevo Testamento; sin embargo, esta enseñanza ha sido rechazada por varias razones; por ejemplo, porque proviene de fuentes judías apocalípticas y no fue una enseñanza cristiana auténtica, que las doctrinas superiores (es decir, las supuestas doctrinas universalistas) han de preferirse a las inferiores (es decir, las que están basadas en la apocalíptica judía) y que el espíritu de la enseñanza de Jesús y sus discípulos ha de seguirse antes que la letra de esa enseñanza.[96]

5. Argumentos contrarios al universalismo escatológico

Los principales argumentos que han sido presentados en contra del universalismo pueden ser expresados sucintamente.

a. Las enseñanzas de Jesús acerca del infierno eterno

Según los Evangelios, especialmente Mateo, Jesús desarrolló una doctrina específica en cuanto al Gehena, entendida como "las tinieblas de afuera",

92 Ver arriba, V, A, 4, b.
93 *A Treatise on Atonement*, par. 188.
94 *Church Dogmatics*, 2/2, pp. 94-145.
95 Ibíd., esp. pp. 145-94.
96 *Heaven and Hell*, p. 190. No obstante, algunos biblistas siguieron enseñando durante el siglo XX que el apóstol Pablo enseñó el universalismo escatológico (Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, pp. 183-86; Stauffer, *New Testament Theology*, pp. 223 25).

"fuego eterno" y "castigo eterno". Una teología que niega tal enseñanza no puede pretender ceñirse a la autoridad de Jesús.

b. El significado consecuente de *aionios*

Es necesario presuponer un significado idéntico del vocablo *aionios*, "eterno" en la declaración de Jesús en cuanto al "tormento eterno" y la "vida eterna" (Mat. 25:46). Si ha de pensarse en lo duradero en el caso de lo segundo, se requiere aplicar lo duradero para lo primero.[97] Los otros usos de *aionios* en el Nuevo Testamento lo confirman.[98]

c. *Apokatastasis* en el Nuevo Testamento

El único uso de *apokatastasis* (Hech. 3:21) involucra su correlación con el cumplimiento de la profecía y la segunda venida de Jesucristo, no la salvación final de todos los seres humanos.

d. La persistencia de la libertad humana

La libertad que tienen los seres humanos para persistir en su incredulidad, pecado y alienación de Dios, junto con la falta de coacción divina para que las personas crean, parecerían tener más peso que las pretensiones universalistas.

B. EL ANIQUILACIONISMO O LA INMORTALIDAD CONDICIONAL

1. Definición

El aniquilacionismo es la enseñanza de que el castigo posmortal de los incrédulos o los impíos consistirá en que sean borrados, de modo que dejen de existir. Esta postura es conocida también como inmortalidad condicional, aunque algunos autores distinguen ambas expresiones.[99]

2. Textos del Nuevo Testamento

Los partidarios del aniquilacionismo no han tenido un grupo especial de textos del Nuevo Testamento que a primera vista parezcan sugerir o enseñar el aniquilacionismo. Más bien, en general han reinterpretado ciertas palabras

97 John A. T. Robinson, *In the End, God*, ed. 1950, p. 120, n. 1; ed. 1968, p. 131, n. 1, advirtió que los universalistas no deberían tratar de basar su argumentación sobre *aionios*.
98 Pusey, *What Is of Faith as to Everlasting Punishment?*, pp. 38 45.
99 John R. W. Stott en David L. Edwards y John Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989; primero publ. London: Hodder and Stoughton, 1988), p. 316, interpreta la "inmortalidad condicional" como el punto de vista según el cual solamente los justos resucitarán, mientras que entiende el "aniquilacionismo" como el punto de vista según el cual los injustos serán aniquilados después de la resurrección.

griegas del Nuevo Testamento de manera que se adapten al aniquilacionismo o lo enseñen. Por consiguiente, dondequiera que esas palabras griegas se usen escatológicamente, los pasajes en cuestión pasan a tener importancia para el aniquilacionismo. El verbo griego *apollumi* se traduce como "perecer" 34 veces en el Nuevo Testamento de la versión inglesa King James; en algunos casos se trata de contextos claramente escatológicos, aunque se entiende a la palabra como más que un sinónimo de morir (Mat. 18:14; Luc. 13:3, 5, 35; Juan 3:16; 10:28; 2 Tes. 2:10; 1 Cor. 1:18; 15:18; 2 Cor. 2:15; Rom. 2:12; 2 Ped. 3:9). El mismo verbo es traducido por la versión inglesa King James 23 veces como "destruir". Sólo rara vez involucran estos usos un sentido distintivamente escatológico (Mat. 10:28; Stg. 4:12). En la misma versión, se traduce la palabra *apollumi* 15 veces como "perder". Algunos de los usos tienen que ver con perder la "vida" (*psuche*) o perderse "a sí mismo" (*heauton*) (Mat. 10:39a; 16:25a y par.; Luc. 9:25; 17:33a; Juan 12:25a). El sustantivo *apoleia* es traducido por la versión citada ocho veces como "perdición" (Juan 17:12; 2 Tes. 2:3; Fil. 1:28; 1 Tim. 6:9; Heb. 10:39; 2 Ped. 3:7; Apoc. 17:8, 11), cinco veces como "destrucción" (Mat. 7:13; Rom. 9:22; Fil. 3:19; 2 Ped. 2:1; 3:16) y una vez como "condenación" (2 Ped. 2:3); todas estas referencias aparentemente son escatológicas. Los aniquilacionistas consideran que tanto las formas verbales como los sustantivos se refieren al cese total de la existencia.

El sustantivo *olethros* es traducido cuatro veces por la versión inglesa King James como "destrucción", y en tres de esos casos el contexto es escatológico (1 Tes. 5:3; 2 Tes. 1:9; 1 Tim. 6:9).[100] Los aniquilacionistas sostienen que esta palabra indica la cesación de la existencia. El sustantivo *kolasis* es traducido como "castigo" o "tormento" en Mateo 25:46, donde es modificado por "eterno" (*aionion*); en 1 Juan 4:18 se traduce como "castigo". Los aniquilacionistas interpretan *kolasis* como "cortar" porque el verbo *kolazein* también puede significar "cortar" o "podar".

Otros textos que han sido citados tienen que ver con la muerte de personas, miembros del cuerpo, de animales y del dinero (Luc. 9:56; Juan 10:27; 11:49, 50; Mat. 5:30; 2 Ped. 2:12; Hech. 8:20), con quemar la paja (Mat. 3:12), con el hecho de que "el esclavo no permanece en la casa para siempre" (Juan 8:35), con la corrupción (Rom. 2:6, 7; Gál. 6:8), con perder la vida (Mat. 6:25), al pasar de este mundo (1 Jn. 2:17), a la muerte (Juan 8:51; Rom. 1:32; 8:13), con el árbol de la vida (Apoc. 2:7) y el libro de vida (Apoc. 3:5), con las recompensas (1 Cor. 3:14), con la destrucción (Juan 10:10; Hech. 3:22, 23; Jud. 5, 7), con la sangre de todos (Hech. 20:26), con la resurrección de los muertos (Luc. 20:35), con caer en las piedras y ser quebrantado (Luc. 20:18), con el fuego consumidor (Heb. 10:27) y con la segunda muerte (Apoc. 21:8).[101]

3. *Principales defensores*

Los esfuerzos por identificar con precisión a los representantes patrísticos

[100] En 2 Tesalonicenses 1:9 el término es "eterna perdición" (*olethron aionion*) y en 1 Timoteo 6:9 las palabras son "ruina (*olethron*) y perdición" o "destrucción" (*apoleian*).
[101] White, *Life in Christ*, pp. 378-86.

del aniquilacionismo en el sentido cabal no han tenido éxito.[102] Justino Mártir escribió que las criaturas tienen una "naturaleza de putrefacción"; de modo que "pueden ser borradas y dejar de existir"; pero en el mismo contexto aludió al castigo que sigue.[103] De igual manera, Arnobio de Sicca usó la palabra "aniquilación" pero en un contexto en el que también se refirió al "infierno" y a "fuegos que no pueden ser apagados".[104]

El aniquilacionismo ha sido identificado como una de las enseñanzas del socinianismo,[105] pero el Catecismo Racoviano enseña que los "ángeles malos" serán castigados con fuego eterno.[106]

En la Inglaterra del siglo XVII, John Biddle (1615-62), un arriano, "dio a entender que los malhechores sufrirían aniquilación", negando así la idea de "un tormento eterno para ellos". La implicación o inferencia nace "de que no define la segunda muerte como algo eterno, y de su idea de que la razón de ser del infierno era motivar a los hombres a temer a Dios, no necesariamente para castigarlos".[107] Un bautista particular, Samuel Richardson, aparentemente escribió "Un discurso acerca de los tormentos del infierno" (*A Discourse of the Torments of Hell;* 1658)[108] en el que, contrariamente a lo que había afirmado en sus escritos anteriores, concluyó que el infierno eterno no es "un artículo de fe esencial" y que no se basa en la Biblia. Procedió a dar argumentos para el aniquilacionismo mientras, además, aunque sin mayor consecuencia, expresó cierta simpatía por el universalismo escatológico.[109]

Durante el siglo XVIII Henry Dodwell (1641-1711), anglicano, enseñó que la dádiva de la inmortalidad dependía de la recepción del Espíritu Santo en el bautismo cristiano.[110] Isaac Watts optó por el aniquilacionismo, afirmando que no hay texto bíblico "donde la palabra muerte... necesariamente sig-

[102] Ibíd., pp. 416-25. White intentó asimismo incluir a Ireneo y Atanasio. Moody, *The Hope of Glory*, p. 106; ídem, *The Word of Truth*, p. 514.
[103] *Dialogus cum Tryphone* 5.
[104] *Adversus nationes* 2.14.
[105] Otto Zöckler, "Socinus, Faustus, Socinians", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 10:492; Fudge, *The Fire that Consumes*, pp. 390-91.
[106] Sección 7; trad. inglesa (1818; reimpr. 1962), p. 368.
[107] Paul Linton Gritz (1950-), "Samuel Richardon and the Religious and Political Controversies Confronting the London Particular Baptists, 1643 to 1658" (dis. doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1987), pp. 384-85, basado en Biddle, *A Twofold Catechism: The One Simply Called a Scripture Catechism; the Other, a Brief Scripture-Catechism for Children* (London, 1654), pp. 133-35. Asimismo Walker, *The Decline of Hell*, p. 93.
[108] Ver arriba, cap. 80, n. 40.
[109] Gritz, "Samuel Richardson", pp. 393-418, esp. 400, basado en Biddle, *A Twofold Catechism.* Asimismo Walker, *The Decline of Hell*, p. 93.
[110] *An Epistolary Discourse, Proving, from the Scriptures and the First Fathers, That the Soul Is a Principle Naturally Mortal: But Immortalized Actually by the Pleasure of God to Punishment; or to Reward by Its Union with the Divine Baptismal Spirit...* (2a. ed., corregida; London: R. Smith, 1706), esp. par. 1, 26, 30, 37, 39, 41, 42. Asimismo ídem, *The Scripture Account of the Eternal Rewards or Punishments of All That Hear of the Gospel without an Immortality Necessarily Resulting from the Nature of the Souls Themselves That Are Concerned in Those Rewards or Punishments* (London: George Straughan, 1708), en el que Dodwell citó a Clemente de Alejandría, Ireneo y Tertuliano, así como a los platonistas (para quienes el alma era naturalmente mortal hasta el momento de unirse con la mente) y a Filón. Llegó a la conclusión de que el Espíritu Santo es la imagen de Dios que podría haber inmortalizado a Adán; sin embargo, éste perdió ese derecho. Esta imagen le habría sido restaurada únicamente a los que han sido bautizados en el Espíritu Santo. Por este motivo y debido a las "pisadas" del Espíritu, las almas humanas sobreviven al cuerpo en el momento de la muerte (esp. prefacio, par. 7-12, 16-19, 26, 29 30, 34, 38).

nifique una cierta inmortalidad miserable del alma, ya sea en el caso de Adán, del pecador mismo, o de su posteridad".[111]

En el siglo XIX el aniquilacionismo fue defendido como postura teológica total. Edward White, congregacionalista inglés, en que insistió que habría un juicio final, interpretó los términos neotestamentarios tales como *muerte, destrucción, perecer, perecer totalmente,* [y] *corrupción* de manera que expresaran la "exclusión de la *vida* o de la vida *eterna*". Pensaba que no tenían significado moral inherente y rechazó como no válidos los así llamados textos de prueba del castigo eterno.[112] Su obra filosófica y exegética le condujo a concluir que "la doctrina del Nuevo Testamento acerca del castigo futuro de los hombres obstinadamente impenitentes es que serán borrados" y que finalmente perecerán bajo las inflicciones correspondientes a sus pecados".[113] Henry Hamlet Dobney (1809-83), bautista inglés, respondió a los principios del universalismo escatológico antes de proponer sus argumentos en favor del aniquilacionismo: que tanto la cordura como las Escrituras resisten la idea de la inmortalidad innata de las almas humanas, que Cristo es el revelador de la inmortalidad, que los términos del Nuevo Testamento como "vida" y "vida eterna" significan existencia, que la mayor parte de los textos del Nuevo Testamento favorecen el aniquilacionismo, y que los argumentos principales en contra del aniquilacionismo pueden ser contestados.[114]

En los Estados Unidos de América, el aniquilacionismo llegó a ser la doctrina aceptada en el ascendiente movimiento adventista, mayormente a causa de la iniciativa de George Storrs (1796-1879) y a pesar de la oposición del líder fundador, William Miller. Así, la inmortalidad condicional y la aniquilación posterior a la resurrección de los impíos llegó a ser la enseñanza de los Aventistas del Séptimo Día y de la Iglesia Cristiana Adventista.[115] El movimiento que llegó a ser conocido como los Testigos de Jehová adoptó la inmortalidad condicional y la aniquilación de los impíos. Algo distintivo de ese movimiento es la enseñanza de que "la clase ungida" (144.000) será resucitada en cuerpo espiritual y recibirá la inmortalidad como recompensa, que "las otras ovejas y la mayoría del resto del género humano" serán resucitados en cuerpos humanos, y si perduran bajo las pruebas del milenio recibirán la "vida eterna", un don menor. Los restantes seres humanos serán aniquilados después de ser resucitados o inmediatamente luego de la finalización del milenio.[116] John Hancock Pettingell (1815-87), congregacionalista estadounidense, basándose en una antropología tricotómica, defendió el aniquilacionismo así como el don de la "vida eterna", aparentemente sin postular la resurrección de los incrédulos.[117]

En 1918, Joseph H. Leckie distinguió cuatro tipos diferentes de "inmortalidad condicional": la evolutiva (Armand Sabatier, 1834-1910), la filosófica (Richard Rothe, 1799-1867), la no dogmática (R. H. Lotze, George Tyrrell, 1861-1909), y la teológica (Edward White).[118] James Young Simpson (1873-1934), científico de Edimburgo, optó por el aniquilacionismo basándose en el hecho de que la Biblia no conoce la inmortalidad humana inherente, que la resurrección es sinónimo de la inmortalidad, que no habrá resurrección para los infieles, y que el "condicionalismo" es consecuente con la evolución humana.[119] William Strawson, después de examinar los usos en el Nuevo Testamento de "Hades", "Gehena" y "fuego", concluyó: "Si la idea del aniquilacionismo es percibida sólo oscuramente en las enseñanzas [de Jesús], hay fundamento para decir que tal idea puede ser inferida de las palabras de nuestro Señor referidas al Hades y a Gehena".[120] Después de un estudio cuidadoso del apoyo bíblico y de la validez teológica de las ideas del castigo eterno, del universalismo escatológico y del aniquilacionismo, John R. Claypool concluyó que el último concepto, "aunque no es una respuesta perfecta, está cerca del corazón de la revelación cristiana".[121] A Joseph Arthur Baird (1922-), la reinterpretación de términos neotestamentarios tales como "eterno" (entendido verticalmente en relación con el reino de Dios, no horizontalmente en el sentido de "sin fin"), "castigo" (*kolasis* en el sentido de acortar), perder el alma (*psuche*) y la lógica de los atributos divinos, lo condujeron al aniquilacionismo.[122]

Según George Bradford Caird (1917-) "el lago de fuego" o "la segunda muerte" (Apoc. 20:14) significan "extinción", "olvido total" o "aniquilación" de aquellos seres humanos que permanecen "impermeables ante la gracia y el amor de Dios", así como para "los enemigos demoníacos de Dios".[123] Basil Ferris Campbell Atkinson (1895- ?) combinó la creencia en "una existencia inconsciente desde la muerte hasta la resurrección general" con la creencia en "la aniquilación de los impíos después de que hayan sido resucitados y juzgados".[124] Atkinson expuso extensamente los términos bíblicos referidos a los elementos constitutivos de los seres humanos y concluyó que la Biblia no permite sostener el concepto de una inmortalidad innata del alma.[125] La

---

111 *The Ruin and Recovery of Mankind, or, An Attempt to Vindicate the Scriptural Account of These Great Events upon the Plain Principles of Reason* (London, 1740), preg. 11, citado por White, *Life in Christ*, p. xi.
112 *Life in Christ*, pp. 345-415.
113 Ibíd., p. 375. White había escrito *Life in Christ: Four Discourses upon the Scripture Doctrine that Immortality Is the Peculiar Privilege of the Regenerate* (London, 1846).
114 *The Scripture Doctrine of Future Punishment: An Argument* (Rochester, N.Y.: H. L. Hastings, 1858), pp. 59-75, 89-134, 180-202, 239-40, 241-74.
115 LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 tomos (Washington D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1946 54), 4:543, 804-08, 829, 835, 1033-34, 1160.
116 Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 265-66, 293-95.

117 *The Life Everlasting: What Is It? Whence Is It? Whose Is It?* (Philadelphia: J. D. Brown, 1882). Le debo la referencia a Rickey Harrol Willis.
118 *The World to Come and Final Destiny*, pp. 225-50.
119 *Man and the Attainment of Immortality* (London, New York: Hodder and Stoughton, 1922), pp. 279-80, 284, 292, 287, 289, 295.
120 *Jesus and the Future Life: A Study in the Synoptic Gospels* (London: Epworth Press, 1959), pp. 137-55, esp. 155.
121 "The Problem of Hell in Contemporary Theology", pp. 151, 196, 243, 269.
122 *The Justice of God in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp. 233-36.
123 *A Commentary of the Revelation of St. John the Divine*, Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper and Row, 1966), en relación con 14:11 y 20:12.
124 Toon, *Heaven and Hell*, p. 177; Atkinson, *Life and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death As They are Revealed in the Scriptures* (Taunton, U.K.: Phoenix Books, s.f.).
125 *Life and Immortality*, pp. 1-29.

defensa del aniquilacionismo por parte de E. W. Fudge se basó principalmente en materiales bíblicos, aunque rastreó la enseñanza a partir del siglo II y hasta el XX.[126] Philip Edgcumbe Hughes (1915-90) llegó a sostener el aniquilacionismo por mantener que la humanidad tal como fue creada "era potencialmente tanto inmortal como mortal". Rechazó el concepto, especialmente tal como fue planteado por Agustín de Hipona, de que la muerte eterna puede armonizarse con la existencia eterna.[127] Clark Pinnock, desilusionado con las posturas de Agustín y Jonathan Edwards, padre, ha insistido en el destino de "los impíos finalmente no arrepentidos" como "su final e irreversible destrucción" basado en que la doctrina tradicional del infierno "hace de Dios un monstruo sanguinario", es contraria a la justicia divina, lleva a "un dualismo cósmico sin fin" y descansa en los textos bíblicos que pueden congeniarse con el aniquilacionismo.[128]

Algunos autores han tratado el aniquilacionismo de manera positiva, sin adoptarlo enteramente. Joseph Agar Beet (1840-1924), metodista inglés, pensaba que los autores del Nuevo Testamento describieron "el castigo a infligir en el día del regreso de Cristo como un sufrimiento real y una exclusión final de la bienaventuranza de los salvados". Esos autores "no dan razones explícitas para esperar que la agonía de los perdidos cese alguna vez; tampoco afirman categóricamente que seguirá eternamente". Por consiguiente, la "evidencia" de la enseñanza doctrinal del aniquilacionismo "no es suficiente para permitir una decisión confiable".[129] Fred Townley Lord (1893-1962), bautista inglés, escribió "que los condicionalistas tienen mucho que recomienda su causa", pero su compromiso con la posición se extendió solamente a un "período de prueba" después de la muerte, en la cual continúa la obra redentora de Dios.[130] Después de considerar que la causa del aniquilacionismo es "atractiva", que sus defensores son eruditos y que su número va en aumento, John William Wenham (1913-) concluyó que la doctrina del infierno "no debe renunciarse a la ligera", pero debería llevarse a cabo nuevamente un estudio serio de la inmortalidad condicional.[131] Stephen H. Travis expuso el aniquilacionismo y luego concluyó que "la cosa más significativa en cuanto al destino de los incrédulos es que estarán separados de Cristo", no si "seguirán conscientes o serán aniquilados".[132] John Stott ha concluido: "No quiero ser dogmático en cuanto a la posición a la que he llegado. La sostengo tentativamente... también creo que la aniquilación final de los injustos tendría que ser aceptada al menos como una alternativa legítima, fundada bíblicamente, a la idea de su tormento consciente eterno."[133]

---

126 *The Fire That Consumes.*
127 *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ* (Leicester, U.K.: InterVarsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 398-407, esp. 400, 403-05.
128 "The Destruction of the Finally Impenitent", *Criswell Theological Review* 4 (primavera 1990): 243-59.
129 *The Last Things* (ed. rev.; London: Hodder and Stoughton, 1905; primero publ. 1897), esp. pp. 206, 239.
130 *Conquest of Death: A Christian Interpretation of Immortality*, pp. 136-46, esp. 145, 143-44.
131 *The Goodness of God* (London: Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974), pp. 34-41, esp. 37, 41.
132 *Christian Hope and the Future*, pp. 134-36.
133 Stott, en Edwards y Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal Evangelical Dialogue*, pp. 312-20, esp. 320.

4. *Argumentos en favor del aniquilacionismo*

Puesto que ya hemos mencionado la mayor parte de los argumentos en favor del aniquilacionismo en la sección precedente, ahora es suficiente enumerarlos sin mayor comentario. En primer lugar, las almas humanas no son inmortales por naturaleza, como se puede determinar tanto de la Biblia como de la razón; solamente Dios es inmortal. Los seres humanos pueden ser considerados "inmortables" (Hughes). En segundo lugar, los términos del Nuevo Testamento tales como "muerte", "perecer" y "destrucción" no necesariamente significan castigo consciente eterno y pueden dar a entender exclusión de la "vida" en el sentido de existencia (Stott). En tercer lugar, la inmortalidad es un don de Dios o de Cristo solamente para los creyentes en el momento de la resurrección escatológica. Por ende, la "inmortalidad", la "vida" y la "vida eterna" significan "existencia". Por consiguiente, los aniquilacionistas niegan la resurrección de los inicuos (Simpson) o postulan su aniquilación inmediatamente después de su resurrección (Adventismo del Séptimo Día, Atkinson). En cuarto lugar, hay más textos del Nuevo Testamento favorables a la aniquilación que al castigo eterno (Dobney). En quinto lugar, la aniquilación puede inferirse del uso de "Hades" y "Gehena" por parte de Jesús (Strawson, Wenham). En sexto lugar, el "fuego" y la "segunda muerte" significan extinción (Caird). En séptimo lugar, "eterno" en Mateo 25:46a quiere decir eterno en el sentido de la permanencia y el *resultado* irreversible (Hughes) del juicio final, no de la "operación continua del hecho del castigo mismo" (Travis). En octavo lugar, el castigo eterno haría de Dios un "monstruo" (Pinnock). En noveno lugar, el castigo eterno llevaría a un dualismo cósmico (Travis, Pinnock). En décimo lugar, no sería compatible el carácter vengativo del castigo eterno con el amor de Dios (Travis, Stott). En undécimo lugar, los textos del Nuevo Testamento en cuanto a la victoria final de Dios, usados por los partidarios del universalismo escatológico, pueden ser usados asimismo por los aniquilacionistas (Stott).

5. *Argumentos en contra del aniquilacionismo*

Por el otro lado, existen argumentos significativos que han sido sugeridos en contra del aniquilacionismo. En primer lugar, la palabra "eterna" en Mateo 25:46 quiere decir una duración sin límite,[134] aunque también puede tener un significado cualitativo.[135] En segundo lugar, la enseñanza de Jesús en cuanto al fuego que "'nunca se apaga'" y al gusano que "no muere" (Mar. 9:45b, 48) apunta de manera clara al castigo eterno.[136] En tercer lugar, aunque la Biblia no enseña que las almas de los seres humanos son innatamente inmortales, sí se concentra sobre el aspecto corporal del ser humano, que recibirá un "cuerpo espiritual".[137] En cuarto lugar, la "destrucción" en el Nuevo

---

134 Moody, *The Hope of Glory*, p. 109; también Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter*, p. 198.
135 Helm, *The Last Things*, p. 119.
136 Moody, *The Hope of Glory*, p. 108.
137 Helm, *The Last Things*, p. 118.

Testamento implica la "ausencia de una vida en relación con Dios", no la extinción.[138] En quinto lugar, por lo general en la Biblia la "vida" significa "algo más que una mera existencia" y la muerte por lo general "significa una existencia que no incluye este tipo de 'vida' ".[139] En sexto lugar, el Nuevo Testamento pinta al infierno en función del "dolor, la desesperación y la soledad"; para que sea así parecería necesaria "la angustia de saber lo que uno ha perdido".[140] En séptimo lugar, la aniquilación es más una evasión que una continuación del castigo.[141] En octavo lugar, el aniquilacionismo socava la enseñanza bíblica referida a los grados de castigo.[142] En noveno lugar, el aniquilacionismo "socava la moralidad de igual manera que el universalismo",[143] al quitar el peligro del castigo eterno como motivación para vivir justamente. En décimo lugar, la "extinción no es un concepto bíblico".[144] En undécimo lugar, la unidad completa de la raza humana no es "el valor supremo" para los cristianos.[145]

VI. CONCLUSION SISTEMATICA

La enseñanza del Nuevo Testamento relacionada con el infierno en cuanto separación eterna de Dios y castigo divino se centra en la enseñanza de Jesús, tal como consta en el Evangelio de Mateo. El tema de la autoridad dominical es, por eso, crucial para la decisión contemporánea a favor o en contra del castigo eterno.

Hay considerable apoyo patrístico y medieval así como de la época de la Reforma y Posreforma para el castigo eterno. La tradición no debería tener la última palabra, pero quienes actualmente rechazan el castigo eterno deberían ser conscientes del testimonio recurrente a favor de aquello que rechazan.

Los defensores de la doctrina del castigo eterno tienen que considerar seriamente las propuestas sugeridas por el universalismo escatológico y el aniquilacionismo. De los dos, el universalismo presenta el problema más grande para el mensaje y la misión de la iglesia.

Se ha dicho que la erosión de confianza en el castigo eterno en Occidente durante la era moderna ha tenido serias consecuencias civiles y educativas.[146] Una exposición razonada reciente en apoyo del castigo eterno ha conectado el infierno con la fe, la libertad y la miseria humanas y el conocimiento, el poder y la bondad divinos.[147]

138 Travis, *Christian Hope and the Future,* p. 134; asimismo Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* p. 125; Hoekema, *The Bible and the Future,* pp. 269-70; Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter,* p. 198.
139 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* p. 126.
140 Schwarz, *On the Way to the Future* (ed. 1972), pp. 222-23; (ed. 1979), p. 265.
141 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* p. 126.
142 Loraine Boettner, *Immortality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 119.
143 Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment,* p. 126.
144 Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter,* p. 220.
145 Helm, *The Last Things,* p. 127.
146 Martin E. Marty, "Hell Disappeared. No One Noticed. A Civic Argument", *Harvard Theological Review* 78 (julio/octubre 1985): 381-98.
147 Walls, Hell: *The Logic of Damnation.*

El argumento de la apuesta a favor de la existencia de Dios que elaboró Blaise Pascal,[148] si se aplica al castigo eterno, indicaría que aceptar su existencia es el camino de la prudencia. Cualquier reflexión seria acerca del castigo eterno debería estar marcada por un sentido tremendo de pérdida trágica.

148 Ver Tomo I, cap. 6, II, D.

87

EL CIELO

Luego de haber examinado la doctrina del infierno nos toca examinar la doctrina del cielo, el otro aspecto del destino eterno. Al decir "cielo" nos referimos a la morada eterna y el compañerismo con el Dios trino y con la compañía de aquellos que son creyentes en Jesucristo, los redimidos de Dios.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Previamente habíamos concluido que en el Antiguo Testamento el Seol aparece como una existencia imprecisa y tenebrosa, donde los justos y los inicuos no están separados, donde no se reciben recompensas ni castigos y del cual no habrá forma de escapar.[1]

El hebreo veterotestamentario provee un trasfondo del término cristiano "cielo", pero ni su etimología ni su cosmología inherente resultan muy claras.

> Una investigación del origen de la palabra *shamaiim* es decepcionante porque nos revela tan poco como lo haría la etimología de... la palabra inglesa *heaven* (cuya supuesta conexión con la idea de "levantar" es apenas una intuición) o la palabra alemana *Himmel* (que a veces se relaciona con la idea de "cubrir"). El significado básico del [griego] *ouranos* es igualmente escurridizo. Solamente nos encontramos en terreno más firme en el caso del latín *coelum*, que se vincula al griego *koilos* y sus derivados ("hueco"). La noción de un lugar hueco, alto y vacío que cubre la tierra se utiliza para expresar lo que la gente ha creído acerca del Cielo en las cosmologías precientíficas; esa creencia fue compartida por los hebreos como algo natural...
>
> ....
>
> El firmamento divide las aguas superiores de las aguas inferiores, de las cuales a su vez está separado el mundo. Este firmamento o bóveda es el cielo, o quizá el comienzo del cielo, la base del vasto mundo de arriba (Gén. 1:6-8).[2]

¿Hay significados múltiples de "cielo" o "cielos" en la Biblia y específicamente en el Antiguo Testamento? Según Wilbur Moorehead Smith (1894-1976): "La palabra *cielo* en la Biblia puede referirse a uno de tres grandes ámbitos: (1) el cielo de la atmósfera que está directamente por encima nuestro, en el cual vivimos y nos movemos; (2) el cielo estelar, que finalmente incluye el universo entero; y (3) el cielo de los cielos, la morada de Dios."[3] Jan

---

[1] Ver arriba, cap. 80, I, A, 3; II, C, 1.

[2] Ulrich Ernst Simon (1913-), *Heaven in the Christian Tradition* (London: Wyman and Sons Ltd.; New York: Harper and Bros., 1958), pp. 39, 38.

[3] *The Biblical Doctrine of Heaven* (Chicago: Moody Press, 1968), p. 28. "Estas son exactamente las tres acepciones básicas de la palabra cielo en la literatura griega clásica." En "la teología medieval y católica" son conocidas como "Coelum Aqueum, Coelum Sidereum y Coelum Empyreum".

Nelis (1919-)[4] ha encontrado cinco usos distintos de "cielo"[5] en el Antiguo Testamento: en la expresión "los cielos y la tierra" en referencia al universo; en el sentido astromómico; en la frase "aves del cielo" en el sentido del firmamento; y en cuanto "morada de Dios". "Fue durante el período persa que en los escritos judíos llegó a ser costumbre darle a Yahvé el título de 'Dios del cielo'."[6]

II. ERA INTERTESTAMENTARIA

En 1 Macabeos "el nombre de Dios no aparece nunca, ni aun cuando el autor cita el Antiguo Testamento", pero en "cada caso se usa la palabra 'cielo' (...3:18, 19, 50, 60; 4:10, 24, 40, 55;12:15; 16:3)". En 2 Macabeos "el autor a veces habla de Dios, el Señor o el Todopoderoso, y otras veces habla del cielo (...2:21; 3:20, 34; 7:11; 8:20; 9:5, 20; 14:34; 15:8, 21, 34)".[7] En Sabiduría de Salomón se afirma que las almas de los justos están "en paz" (3:1-3); "recibirán una corona gloriosa" y la protección del Señor ya que "vivirán eternamente" (5:15-23); guardar las leyes "asegura la inmortalidad" (6:18).[8] Según 2 Esdras, después de la muerte los judíos piadosos que han guardado la ley "verán... la gloria de aquél que los recibe" y "se apurarán a contemplar la cara de aquel a quien han servido en vida y del cual recibirán su recompensa al ser glorificados" (7:91, 98).[9]

¿Qué de los escritos seudoepigráficos y de la tradición rabínica posterior? Según Simon:

> El Testamento de Leví, antes de sufrir interpolaciones, cuenta del primer cielo como un lugar tenebroso donde los hechos del hombre impío están a la vista y su castigo es anticipado; el segundo cielo contiene fuego y hielo, preparados para el día del juicio (3:1 s.). En el tercer cielo, Dios está entronizado y rodeado de sus ángeles, que le adoran (3:4 ss.).[10]

Entre los rabinos, una tradición hablaba solamente de dos cielos y otra de siete cielos.[11]

III. NUEVO TESTAMENTO

Aunque sería posible desarrollar la enseñanza del Nuevo Testamento acerca del cielo tomando los términos o los conceptos como principio orga-

---

[4] "God and Heaven in the Old Testament", trad. David Smith, en Bas van Iersel y Edward Schillebeeckx, eds., *Heaven, Concilium: Religion in the Seventies*, núm. 123 (New York: Seabury Press; Edinburgh: T. and T. Clark, 1979), pp. 23-25.

[5] Aparece 458 veces "en el texto masorético" y 498 en "los libros protocanónicos de la Septuaginta" (ibíd., p. 23).

[6] Ibíd., p. 28. La excepción puede que sea Génesis 24:7.

[7] Ibíd., p. 22.

[8] Ibíd., pp. 32-33.

[9] Aelred Cody, O.S.B. (1932-), "The New Testament" en van Iersel y Schillebeeckx, eds., *Heaven*, p. 36.

[10] *Heaven in the Christian Tradition*, p. 41.

[11] Ibíd., pp. 41-42.

nizativo, parecería preferible desarrollarla según las clases de literatura del Nuevo Testamento.

A. EVANGELIOS SINOPTICOS

Tres expresiones relativas al cielo se encuentran en las enseñanzas de Jesús en los Evangelios sinópticos: tesoro en el cielo, banquete en el reino de Dios y ver a Dios. Mientras que los tesoros terrenales pueden corromperse o ser robados (Mat. 6:19), Jesús amonestó a sus discípulos a acumular "tesoros en el cielo" (*thesaurous en ourano*) "donde ni la polilla ni el óxido corrompen" (Mat. 6:20). Lucas conectó este dicho con la venta de los "bienes" y con dar "ofrendas de misericordia" (12:33). Tanto en Mateo como en Lucas sigue la frase: "Porque donde esté vuestro tesoro, allí también estará vuestro corazón" (Mat. 6:21; Luc. 12:34). Al joven rico Jesús le dijo: "Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes y dalo a los pobres; y tendrás tesoro en el cielo (*hexeis thesauron en ouranois*). Y ven; sígueme" (Mat. 19:21).

En ocasión de sanar al hijo del centurión, Jesús le alabó por su fe y comentó en cuanto a los gentiles: "Y os digo que muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos" (Mat. 8:11 y Luc. 13:29 que incluye "del norte y del sur").

La sexta bienaventuranza según la lista de Mateo dice: "Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios" (5:8). Es probable que sea una referencia a la visión escatológica de Dios.

B. EPISTOLAS PAULINAS

En la alegoría de Agar y Sara (Gál. 4:21-31) Agar, al ser del monte Sinaí, "corresponde a la Jerusalén actual, la cual es esclava juntamente con sus hijos", pero "la Jerusalén de arriba, la cual es nuestra madre, es libre". Lo último connota el cielo. En contraposición a lo que vemos parcialmente en la actualidad, Pablo prevé una visión escatológicamente de Dios "cara a cara" (1 Cor. 13:12). Moisés vio el rostro de Dios tapado con un velo, pero Pablo esperaba verle sin velo; al contemplar la gloria de Dios cambiaría (*metamorphoumetha*) o se glorificaría. De modo que "en vez de mirar por un espejo torcido, nuestras caras sin velo recibirán la luz de la gloria de tal manera que la reflejaremos *como en un espejo*".[12] Pablo aludió a una visión que había tenido catorce años antes, en la cual había sido "arrebatado hasta el tercer cielo" (2 Cor. 12:1-4). En Filipenses, Pablo escribió que "nuestra ciudadanía está en los cielos" (*to politeuma en ouranois*) (3:20)[13] y pidió ayuda para sus colaboradores, "cuyos nombres están en el libro de la vida" (4:3b). Los amos y los siervos tienen "el mismo Señor... en los cielos" (Ef. 6:9). El mismo apóstol expresó confianza en que el Señor lo había de "preservar para su reino celestial" (2 Tim. 4:18).

---

[12] Ibíd., p. 244.
[13] Ver asimismo Efesios 2:19.

C. EPISTOLAS GENERALES

La epístola a los Hebreos afirma que algunos entrarán en "un reposo sabático para el pueblo de Dios" con el reposo de sus obras, mientras otros no entrarán (4:1-11). El cielo se identifica como una ciudad (*polis*). Es una "ciudad que tiene cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" la cual esperaba Abraham (11:10); es una ciudad que "ha de venir" (*ten mellousan*) (13:14), "preparada" para los creyentes (11:16b). Esos creyentes anhelan "una patria mejor, es decir la celestial" (*epouraniou*) (11:16a). Por otra parte, hay una "santidad sin la cual nadie verá al Señor" (12:14b). Tales personas no vienen al juicio del monte Sinaí sino "al monte Sion, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial" con Dios, Jesús, "millares de ángeles", "la asamblea de los primogénitos que están inscritos en los cielos" y "los espíritus de los justos ya hechos perfectos" (12:18-24, esp. 22-24).

Los cristianos que enfrentan persecución han nacido de nuevo por la resurrección de Jesús "para una herencia (*kleronomian*) incorruptible (*amianton*), incontaminable (*aftharton*), e inmarchitable (*amaranton*), reservada en los cielos" (*en ouranois*) para aquellos que son "guardados por el poder de Dios mediante la fe, para la salvación preparada para ser revelada en el tiempo final" (1 Ped. 1:3-5).

D. EL EVANGELIO Y LA PRIMERA EPISTOLA DE JUAN

Varias acepciones de "vida eterna" (*zoe aioniois*) en el Evangelio de Juan son distintamente escatológicas (4:36; 5:24; 6:40; 10:28; 12:25). Jesús enseñó que en la casa de su Padre hay muchas "moradas" (*monai pollai*) y que él va a "preparar lugar" (*etoimasai topon*) para sus discípulos (Juan 14:2a, 3a). Cuando Jesús aparezca otra vez, los creyentes le verán "tal como él es" (1 Jn. 3:2c).

E. APOCALIPSIS

Se describe a los 144.000 que llevan el nombre de Jesús y su Padre: aparecen parados con Jesús en el monte Sion, cantando una canción nueva. Son los que nunca se "mancharon con mujeres", libres de toda mentira y seguidores del Cordero de Dios, "redimidos de entre los hombres, primicias para Dios y para el Cordero" (14:1-5). Los cristianos muertos son realmente "bienaventurados" porque descansarán "de sus arduos trabajos: pues sus obras les seguirán" (14:13). El Cordero de Dios se casará con su "novia": "bienaventurados los que han sido llamados a la cena de las bodas del Cordero" (19:6-9). Finalmente, "la santa ciudad, la nueva Jerusalén" descenderá "del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo" (21:2, 10). "El tabernáculo de Dios", símbolo de la relación eterna entre Dios y su pueblo,[14] "y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Y Dios enjugará toda

---

[14] Este simbolismo y los dos siguientes son expresados por Moody, *The Hope of Glory*, pp. 272, 273, 275 y *The Word of Truth*, pp. 588, 589, 590. Peters, *The Theocratic Kingdom of Our Lord, Jesus Christ*,

lágrima"; no habrá dolores presentes ni pasados (21:3-4). La ciudad tendrá un muro alto con doce puertas y doce cimientos; será una ciudad cuadrangular cuyo muro se adornará con diversas joyas preciosas. No necesitará templo ni sol ni luna "porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero" constituirá el templo y la luz de la ciudad (21:10-27; 22:5). Todos estos aspectos simbolizan la gloria eterna de Dios. La ciudad tendrá un jardín con muchas frutas con "un río de agua de vida" y con "el árbol de la vida... que produce doce frutos". Los siervos del Cordero le rendirán culto y le servirán al Cordero y a Dios (22:1 4). El jardín simboliza la "vida eterna". En las palabras del escritor del himno:

Jerusalén celeste,
visión de paz dichosa,
de Cristo santa esposa,
radiante de esplendor;
divina es tu estructura,
son vivos tus sillares,
y de ángeles millares
te ciñen en redor.
Ciudad del Rey eterno,
de perlas son tus puertas,
continuamente abiertas
al mísero mortal;
y en tu recinto moran
los que por fe se elevan
y el sello augusto llevan
del Verbo celestial.

Felices moradores
en ti perenne canto
elevan al Dios santo,
que de ellos se apiadó;
y honor y gloria entonan
al ínclito Cordero
que amante en el madero
por ellos se inmoló.
Al mismo Cristo amamos,
y al mismo Dios servimos
los que por fe vivimos
ansiando a ti volar;
y pronto gozaremos,
pasando tus umbrales,
las dichas eternales
del suspirado hogar.[15]

IV. HISTORIA DE LA DOCTRINA

A. ERA PATRISTICA

Los Padres de los siglos IV y V generalmente tenían concepciones bastante elaboradas acerca del cielo o del estado eterno de los redimidos. Un tema recurrente era la visión beatífica de Dios, de la cual escribieron Basilio de Cesarea,[16] Juan Crisóstomo[17] y Agustín de Hipona.[18] Para Agustín, el cielo

Tomo 2, prop. 148, 151; Tomo 2, prop. 148, 151; tomo 3, prop. 169, interpretó "la nueva Jerusalén" como la ciudad terrenal, literal de Jerusalén durante el milenio, pero este punto de vista fue refutado por Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven,* p. 258, quien lo interpretó en función del estado eterno. Otros intérpretes (Joseph Seiss, William Kelly, J. N. Darby, A. C. Gaebelein, G. R. Beasley-Murray) han considerado que Apocalipsis 21:1-8 se refiere al "estado eterno" y que Apocalipsis 21:9—22:5 es una "recapitulación de la era milenaria" (ibíd.).
15 Bernardo de Morlaix (s. XII), trad. J. B. Cabrera.
16 *Hom. in Ps. 33,* 11, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 486.
17 *In I Cor. hom. 34* (sobre 13:12).
18 *De Trinitate* 8.4.6.; *De civitate Dei* 22.29. No obstante Agustín, Ep. 92, 6, anteriormente había rechazado la idea de la visión escatológica de Dios.

será el destino final de la Ciudad de Dios.[19] Según Ambrosio[20] y Jerónimo,[21] el cielo se caracteriza por el compañerismo con los miembros de la familia y con los santos bíblicos así como con Dios. Para Agustín, la bienaventuranza eterna será el descanso sabático perpetuo:[22] "Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y adoraremos. Esto es lo que habrá sin final en el fin."[23]

B. ERA MEDIEVAL

El cristianismo occidental medieval probablemente haya expresado sus concepciones acerca del cielo más frecuente y plenamente por medio de himnos, poesías, pinturas, esculturas, arquitectura y literatura espiritual que a través de tratados doctrinales.[24] El suplemento a la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, sin embargo, toca el tema. Según Tomás, la visión escatológica de Dios será por visión indirecta a través de cuerpos glorificados y abarcará la esencia de Dios. Las mansiones del cielo se relacionarán con el grado de la bienaventuranza. Los santos del cielo verán el sufrimientos de quienes estén en el infierno y no les tendrán piedad.[25] Para Gil de Roma (1247-1316) el cielo será una *societas perfecta;* para Buenaventura (1221-74) también habría "goces sociales en la existencia celestial".[26]

C. ERAS DE LA REFORMA Y POSREFORMA

Aunque la doctrina del cielo elaborada por Lutero y Calvino ha sido descrita como "teocéntrica",[27] probablemente sea más preciso concluir que la doctrina del cielo no constituyó una doctrina importante para ninguno de los dos reformadores.[28] Las confesiones y los catecismos de la Reforma del siglo XVI callan acerca del cielo o bien se refieren a él indirecta o muy sucintamente.[29]

En *The Saints' Everlasting Rest* (1650), Richard Baxter expresó el teocentrismo del cielo, junto con una cierta ultramundanalidad en el presente. Aunque

19 Agustín, *De civitate Dei* 14.28; 15.1; 20.16-17; 22.1. Según Agustín, las "dos ciudades", *civitas terrena* y *civitas Dei,* que consistían tanto en ángeles como en seres humanos, se habrían originado en la caída de ciertos ángeles y continuarían a través de la historia hasta la consumación. Sostenía que se caracterizaban por sus amores opuestos (amor a sí mismo, amor a Dios).
20 *Sobre la muerte de Valentiniano II,* 71, 77; *De institutione virginis,* 113, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 488.
21 *Ep. 39,* 7.
22 *De civitate Dei* 22.30.
23 Ibíd.
24 Colleen McDannell y Bernhard Lang (1946-), *Heaven: A History* (New Haven, London: Yale University Press, 1988), pp. 69-110.
25 92.2, 1; 93.2; 94.1, 2.
26 McDannell y Lang, *Heaven: A History,* pp. 93-94.
27 Ibíd., pp. 145-56.
28 Althaus, *The Theology of Martin Luther,* p. 462, hizo siete referencias al cielo, a menudo en conjunción con el infierno, pero no hay en su escrito un desarrollo elaborado del concepto del cielo. El "cielo" no aparece en el índice de Wendel, *Calvin,* p. 379.
29 Schaff, *The Creeds of Christendom,* tomo 3, *passim.*

enumeró a ciertos seres humanos que podría saberse de antemano que estarían en el cielo, para Baxter el aspecto de disfrutar lo social en el cielo era siempre secundario con respecto a disfrutar de la presencia de Dios.[30] Emanuel Swedenborg supuestamente fue un pionero de "un concepto moderno del cielo", según el cual "solamente un velo tenue separa al cielo de la tierra"; el cielo sería "una continuación y un cumplimiento de la existencia material". Según este pensador, los santos han de servir activamente y seguir creciendo espiritualmente, y las relaciones sociales entre los seres humanos, incluyendo las familias, caracterizarán al cielo.[31]

D. ERA MODERNA

El concepto antropocéntrico del cielo llegó a su "culminación" en el siglo XIX. Según McDannell y Lang:

> Un amplio abanico de predicadores, teólogos, poetas y escritores populares describieron al cielo como una comunidad social donde los santos se encontrarían con sus parientes y amigos. La unión de Dios y el alma después de la muerte fue reemplazada por la idea de la unión del amante con el amado. Las ideas acerca del trabajo productivo, desarrollo espiritual y progreso técnico contribuyeron a la plenitud de la sociedad ultramundana.[32]

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (mormones) extendió el concepto antropocéntrico al afirmar que solamente las parejas que han sido "selladas para la eternidad" en una ceremonia del templo antes de morir serán exaltadas en el "reino celestial" (que irónicamente ha de estar sobre esta tierra una vez renovada), que se diferencia de los dos reinos inferiores, el "terrestre" y el "telestial", que han de estar en otra tierra u otro planeta. Según la teología mormona, las parejas selladas, cuyos hijos también estarían "sellados" juntamente con ellos, seguirán procreando "hijos espirituales".[33]

El punto de vista más teocéntrico, que subraya la seguridad y el descanso, fue expresado en estudios protestantes de difusión y conservadores escritos durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX.[34] Los teólogos dispensacionalistas han dicho poco en cuanto al cielo.[35] Los teólogos de la secularidad y teólogos procesales[36] no dejan lugar alguno para el cielo; tampoco lo hace el

---

30 McDannell y Lang, Heaven: *A History*, pp. 171-75. En base a su estudio de los puritanos y su "fe en el cielo", Geoffrey Fillingham Nuttall (1911-) escribió *The Reality of Heaven* (London: Independent Press, 1951), esp. p. 10.
31 McDannell y Lang, *Heaven: A History*, p. 183.
32 Ibíd., p. 356.
33 Richards, *A Marvelous Work and a Wonder*, pp. 188-201; Talmage, *A Study of the Articles of Faith*, pp. 91-93, 405-08; Hoekema, *The Four Major Cults*, pp. 71-74; McDannell y Lang, *Heaven: A History*, pp. 313-22.
34 Ver la bibliografía en Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven*, pp. 289-301.
35 Pentecost, *Things to Come;* Walvoord, *The Millennial Kingdom;* Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 53; Baker, *A Dispensational Theology*, pp. 576-78; 653-55; McDannell y Lang, Heaven: *A History*, pp. 337-41. Una excepción posiblemente sea Chafer, *Systematic Theology*, 3:364-40; 4:389, 401, 433-38; 5:365-68; 7:186-87.
36 McDannell y Lang, *Heaven: A History*, pp. 345-49.

marxismo leninismo.[37] Adba Johnson Conyers, III (1944-) ha escrito acerca del "eclipse del cielo".[38]

V. FORMULACION SISTEMATICA[39]

A. UBICACION DEL CIELO

Ha sido común entre los teólogos cristianos cuestionar si la bienaventuranza eterna de los redimidos involucrará solamente un estado de existencia o de conciencia o tanto un estado como un lugar de existencia. Conner pensaba que el cielo en cuanto estado era más importante que el cielo en cuanto lugar.[40] Miley definió "lugar" como "una morada material".[41] Erickson identificó el cielo como "un lugar de gran gloria".[42] Strong razonó que la necesidad de la presencia del cuerpo humano resucitado de Jesucristo hacía "probable" que el cielo fuera un lugar.[43] Para Wiley, entrar en el cielo en cuanto lugar no puede concebirse en función de la distancia espacial ordinaria.[44] Para Bloesch, el cielo "en cuanto estado y en cuanto lugar" está "más allá del tiempo y del espacio de la historia humana".[45]

Una segunda pregunta importante relativa a la ubicación del cielo es si ha de estar situado en algún lugar que no sea en la tierra o bien si estará ubicado sobre la tierra renovada. Miley insistió en un lugar de bienaventuranza eterna no terrenal. Según su razonamiento, la idea de "los cielos nuevos y la tierra nueva" (Isa. 65:17-25; 66:22, 23; 2 Ped. 3:13; Apoc. 21:1-4) no requiere que lo "nuevo" sea una "reconstrucción" de lo viejo. El hecho de que Jesús fuera a la casa del Padre con sus "muchas moradas" (Juan 14:2) le sugería "que el cielo futuro será otro que esta tierra, ubicado lejos de ella".[46] Otros autores han insistido en que la tierra renovada es donde se ubicará el cielo. Shedd informó en el año 1889 que el concepto prevaleciente en la iglesia moderna era que "este mundo no será aniquilado ni destruido, sino renovado para la habitación de los redimidos".[47] Para Mullins, este punto de vista podía inferirse de las Escrituras.[48] La complicada doctrina de la redención o regeneración cósmica de Moody parecería exigir que el cielo esté situado en

---

37 Ulrich Simon, *The Ascent to Heaven* (London: Barrie and Rockliff, 1961), pp. 18-21.
38 *The Eclipse of Heaven: Rediscovering the Hope of a World Beyond* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), esp. pp. 11-23. Conyers ha citado favorablemente la afirmación de P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind* (London: Independent Press, 1907; ed. reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 32: "Si dentro nuestro no encontramos nada por sobre nosotros, sucumbiremos a lo que está alrededor nuestro."
39 No intentaremos tratar aquí el tema del acceso al cielo, puesto que las extensas exposiciones de la Parte 8 deberían ser suficientes al respecto. Simon, *The Ascent to Heaven*, pp. 32-35, 44-92, 115-47, ha trazado una distinción entre las vías al cielo "infantil", "estética", "ascética", "sacramental" y "mística".
40 *El Evangelio de la Redención*, pp. 367-73.
41 *Systematic Theology*, 2:472.
42 *Christian Theology*, p. 1229.
43 *Systematic Theology*, p. 1032; asimismo Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 492.
44 *Christian Theology*, 3:376-78.
45 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:228.
46 *Systematic Theology*, 2:473-74. Miley también citó Juan 17:5, 11, 24.
47 *Dogmatic Theology*, 2:665.
48 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 492.

una tierra renovada, pero nunca se pronunció claramente al respecto.[49] Probablemente la exposición reciente más elaborada del concepto de la tierra renovada haya sido la de Hoekema. Defendió la idea de una tierra renovada, no destruida, en base a cuatro razones. En primer lugar, en 2 Pedro 3:13 y en Apocalipsis 21:1 la palabra griega traducida "nuevo" no es *neos* [que significa "nuevo en su tiempo o su origen"] sino *kainos* [que significa "nuevo en su naturaleza o cualitativamente nuevo"]. En segundo lugar, la alusión de Pablo al "anhelo ardiente" de la creación de ser liberada "de la esclavitud de la corrupción" (Rom. 8:19-21) sugiere una tierra renovada. En tercer lugar, así como habrá continuidad y discontinuidad entre el cuerpo humano presente y el futuro cuerpo resucitado, habrá asimismo continuidad y discontinuidad entre la tierra presente y la renovada. En cuarto lugar, la aniquilación completa de la presente tierra constituiría una "gran victoria" para Satanás, quien verdaderamente ha sido vencido en Jesucristo.[50]

B. CARACTERISTICAS DEL CIELO

La exposición de la naturaleza y el significado de la bienaventuranza eterna es un tema que requiere cuidado, no sea que el bagaje de la tradición oscurezca las enseñanzas claras de la Biblia.

1. *Ver a Dios cara a cara*

El hecho de que la dogmática católica romana ha enfatizado la visión beatífica de Dios no debería hacer que los protestantes vacilen en afirmar este aspecto del cielo, especialmente puesto que el lenguaje se usa en el Nuevo Testamento (Mat. 5:8; 1 Cor. 13:12; 1 Jn. 3:2). Shedd afirma que los redimidos han de contemplar "las perfecciones divinas y deleitarse en ellas".[51] Charles Hodge enfatizó que ver a Dios "embellece" a quien lo ve. "Transforma el alma en una imagen divina" y le infunde "la vida divina..."[52] Para Erickson, la visión escatológica de Dios significa el conocimiento directo de Dios.[53]

2. *La presencia de Dios y la comunión con él*

"He aquí el tabernáculo de Dios está con los hombres, y él habitará con ellos; y ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (Apoc. 21:3) Los 144.000 seguirán "al Cordero por dondequiera que vaya" (Apoc. 14:4c). Shedd enfatizó la presencia del "Mediador",[54] mientras Bloesch escribió acerca del cielo como "un estado de compañerismo intensi-

49 *The Hope of Glory*, pp. 247-75; *The Word of Truth*, pp. 568-91.
50 *The Bible and the Future*, pp. 279-87, esp. 280-81. Ver también Williams, *Renewal Theology*, Tomo III, *The Church, the Kingdom, and Last Things* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 479-87.
51 *Dogmatic Theology*, 2:666.
52 *Systematic Theology*, 3:860.
53 *Christian Theology*, p. 1228.
54 *Dogmatic Theology*, 2:666.

ficado" con el Dios trino.[55] Moody interpretó Apocalipsis 21:3 como "la respuesta de Dios a los problemas humanos de soledad y desavenencia".[56] Erickson aseveró que "todas las bendiciones del cielo resultarán" de la presencia escatológica de Dios.[57]

3. *Alivio del pecado, del sufrimiento y de la muerte*

El Nuevo Testamento declara que el cielo se caracteriza por la ausencia del dolor, la aflicción y la muerte; asimismo infiere la ausencia del pecado. Como los profetas que lo precedieron (Isa. 25:8; 51:11e), el visionario del Apocalipsis prometió la ausencia de "lágrimas", "muerte", congoja", "dolor" y "maldición" (Apoc. 7:17c; 21:4; 22:3a). Juntamente con su visión escatológica de Dios, los creyentes van llegando a ser como es Jesucristo (1 Jn. 3:2b; ver también Rom. 8:29); así se da a entender que el pecado es superado. Por otra parte, quedarán afuera del cielo "los perros, los hechiceros, los fornicarios, los homicidas, los idólatras y todo el que ama y practica la mentira" (Apoc. 22:15 y 21:27a).[58] El diablo estará excluido (Apoc. 20:10).[59] El cielo acogerá "los espíritus de los justos ya hechos perfectos" (Heb. 12:23c) y no permitirá la "posibilidad de una apostasía".[60]

4. *El descanso sabático*

Según la epístola a los Hebreos, habrá un reposo sabático para el pueblo de Dios (3:11, 18; 4:1-11). Según el Apocalipsis, los santos descansarán "de sus arduos trabajos: pues sus obras les seguirán" (14:13b). Para Erickson, el cielo "será el cumplimiento del peregrinaje cristiano, el fin de la lucha contra la carne, el mundo y el diablo. Habrá trabajo que hacer pero no involucrará la lucha contra las fuerzas enemigas".[61] Dagg[62] y Boyce[63] insistieron en que el descanso en el cielo no sería "un descanso inactivo" ni "un estado de inactividad", pues los redimidos adorarán y servirán a Dios.[64]

5. *Aprobación y recompensas*

Las ovejas, o aquellos "bendecidos" por Dios Padre, recibirán el reino "preparado... desde la fundación del mundo" (Mat. 25:34). Esto significa la aprobación divina.[65] El apóstol Pablo esperaba recibir "la corona de justicia" en la *parousia* o el día de juicio (2 Tim. 4:8). El Apocalipsis pinta a los inte-

55 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:228.
56 *The Hope of Glory*, p. 272; *The Word of Truth*, p. 588.
57 *Christian Theology*, p. 1228.
58 Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 369, 370-71.
59 Erickson, *Christian Theology*, p. 1228.
60 Shedd, *Dogmatic Theoogy*, 2:665.
61 *Christian Theology*, pp. 1229-30.
62 *A Manual of Theology*, pp. 362-63.
63 *Abstract of Systematic Theology*, pp. 473-74.
64 Helm, *The Last Things*, pp. 93-95.
65 Dagg, *A Manual of Theology*, p. 361.

grantes de la compañía celestial echando "sus coronas" ante el trono de Dios (4:10c). Las parábolas de los obreros de la viña (Mat. 20:1-16), de las diez minas (Luc. 19:12-27), de los talentos (Mat. 25:14 30), así como Lucas 6:35 y 1 Corintios 3:8,14, 15 parecen enseñar la existencia de grados de recompensas celestiales.[66] Strong habló de recompensas proporcionales.[67] Según Bloesch, "somos aceptados en el cielo sobre la base de la fe solamente, pero los galardones que recibamos allí estarán basados en los frutos de nuestra fe. No percibo niveles en el cielo... pero sostengo... que habrá distinciones en el cielo aunque sin discriminaciones ilegales".[68]

6. Herencia y plenitud

El concepto del Nuevo Testamento acerca de la herencia de los creyentes[69] encuentra su cumplimiento en la bienaventuranza eterna del cielo. Para tales herederos Dios suplirá "la medida más elevada de felicidad pura de la cual sean capaces".[70] Según Mullins, el cielo significa "el cumplimiento de todas las actividades y las aspiraciones del espíritu que no fueron realizadas anteriormente".[71] Para Wiley es "la respuesta perfecta a todo deseo santo".[72]

7. Compañerismo entre el pueblo de Dios

El cielo ha sido comparado a un banquete (Mat. 8:11) y a una ciudad en asamblea, incluyendo a los ángeles (Heb. 12:22-24). Wilbur M. Smith trató largamente el tema de los ángeles en cuanto "habitantes actuales del cielo".[73] El compañerismo con otros seres humanos redimidos ha sido tradicionalmente una faceta de la doctrina del cielo. Wiley insistió en que "la personalidad distinta de cada santo redimido será preservada inviolable" y que "los instintos sociales que caracterizaban" a tales santos "aquí no serán borrados allá sino ampliados".[74] Para Dagg, el cielo es "la mejor sociedad posible".[75] Para Peter Stockmeier (1925-) es la iglesia triunfante.[76]

Para muchos cristianos ha sido de gran preocupación la pregunta de si los miembros de la familia y los amigos serán reconocibles en el cielo. Apareció una cantidad considerable de escritos que lo afirmaban entre los protestantes anglonorteamericanos durante el siglo XIX y la primera parte del siglo XX.[77]

---

66 Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 493, 494, 495; Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2:229; Erickson, *Christian Theology*, pp. 1233-34.
67 *Systematic Theology*, pp. 1013-31.
68 *Essentials of Evangelical Theology*, 2:229.
69 Hechos 7:5; 20:32; Gálatas 3:18, 20; 4:1, 7, 30; Romanos 4:13, 14; 8:17; Efesios 1:11, 14, 18; 5:5; Colosenses 1:12; 3:24; Tito 3:7; Hebreos 1:14; 6:17; 9:15; 11:8; Santiago 2:5; 1 Pedro 1:4.
70 Sheldon, *System of Christian Doctrine*, p. 578.
71 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 494.
72 *Christian Theology*, 3:381.
73 *The Biblical Doctrine of Heaven*, pp. 107-29.
74 *Christian Theology*, 3:381.
75 *A Manual of Theology*, pp. 361-62.
76 " 'Models' of Heaven in Christian Religious Feeling", en van Iersel y Schillebeeckx, eds., *Heaven*, pp. 49-50.
77 Christopher Ralph Muston, *Recognition in the World to Come, or Christian Friendship on Earth Perpetuated in Heaven* (London: J. Hatchard and Son, 1840); primero publ. en 1830); Henry Harbaugh (1817-67), *The Heavenly Recognition; or, An Earnest and Scriptural Discussion of the Question, Will We Know Our Friends in Heaven?* (Philadelphia: Lindsay and Blakiston, 1851); James Miller Killen, *Our Friends in Heaven, or the Mutural Recognition of the Redeemed in Glory* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, s.f.; primero publ. 1854); George Zabriskie Gray, *The Scriptural Doctrine of Recognition in the World to Come* (New York: T. Whittaker, 1875); John Aspinwall Hodge (1831-1901), *Recognition after Death* (New York: Robert Carter and Bros., 1889); William Robertson Nicoll (1851-1923), *Reunion in Eternity* (London: Hodder and Stoughton, 1918).

James Miller Killen (1815-79), por ejemplo, ofreció evidencias al respecto extraídas del Antiguo Testamento: Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y Aarón fueron "reunidos" con "su pueblo" (Gén. 25:8; 35:29; 49:33; Deut. 32:49, 50; 34:6), lenguaje que no indicaba un entierro; el testimonio de David acerca de ir adonde estaba su hijo (2 Sam. 12:23); y afirmaciones que sugieren que los reyes que fueron al Seol fueron reconocidos por otros (Isa. 14:9; Eze. 32:31). De los Evangelios del Nuevo Testamento Killen extrajo evidencia adicional: los amigos ganados por "riquezas injustas" (Luc. 16:9), la recompensa por un vaso de agua fría (Mat. 10:42), el reconocimiento de los hombres de Nínive en el juicio final (Mat. 12:41, 42), la habilidad de conversar por parte de Moisés y Elías en la transfiguración de Jesús (Luc. 9:28-36, esp. v. 31), el reconocimiento mutuo del hombre rico y Lázaro en la parábola (Luc. 16:19-31), el lenguaje de Jesús en cuanto al juicio final (Mat. 19:28, 29; 25:40, 45), y el lenguaje de Jesús en cuanto al cielo (Mat. 8:11; Luc. 22:30; Juan 14:2, 3; 17:24). En las epístolas y el Apocalipsis creyó encontrar evidencia adicional: la naturaleza colectiva del arrebatamiento o "rapto" (1 Tes. 4:16, 17), el gloriarse de Pablo en cuanto a otros "en el día del Señor Jesús" (2 Cor. 1:14), la presentación escatológica de Pablo con los creyentes de Corinto (2 Cor. 4:14), el estar sentados junto a Cristo "en lugares celestiales" (Ef. 2:6), el ser "conciudadanos" y "miembros de la familia de Dios" (Ef. 2:19), la mención de la familia de Dios "en los cielos y en la tierra" (Ef. 3:15), la presentación de "todo hombre, perfecto en Cristo Jesús" (Col. 1:28), la manifestación colectiva con Cristo en gloria (Col. 3:4) y el reconocimiento mutuo entre los mártires (Apoc. 6:9-11). Además, Killen insistió en que el reconocimiento en el cielo es "necesario para la perfección celestial".[78]

8. La adoración y el servicio a Dios

El Apocalipsis contiene más de una ocasión magnífica de adoración (4:2-11; 5:1-14; 7:9-17; 11:16-19; 14:1-5; 15:1-4; 19:1-5). Sería imposible de concebir que la adoración del Dios trino en el cielo fuera algo menos que fundamental. Pues, como afirma Miley:

> El cielo estará repleto de comunión cariñosa y adoración santa... Puesto que Cristo será su cabeza, los santos y los ángeles formarán una hermandad feliz. Y, sin embargo, los santos cantarán un cántico y experimentarán un gozo que los ángeles sólo podrán compartirá empáticamente: la canción de la redención y el gozo de la salvación. El santo amor hará de todo deber un santo deleite. La adoración celestial, avivada por la presencia inmediata y por la visión clara de Dios y el Cordero, estará llena de santo éxtasis.[79]

---

78 *Our Friends in Heaven*, pp. 37-128.
79 *Systematic Theology*, 2:475.

Asimismo, el cielo ha de involucrar el servicio a Dios. Los redimidos son llamados su "siervos" (Apoc. 22:3b, 6c). Erickson ha incluido como parte de ese servicio la actividad de juzgar (Mat. 19:28; Luc. 22:28-30).[80] Conner declaró que el cielo "no es el paraíso del haragán".[81]

9. Perfecta conformidad con Dios

Pareciera que en el cielo se logrará la conformidad deseada con Cristo (Rom. 8:29), semejanza con Cristo (1 Jn. 3:2) o glorificación (2 Cor. 3:18). Dagg ha sugerido, sin embargo, que llegar a ser como Dios será un proceso "interminable, a través de toda nuestra existencia inmortal".[82]

C. LA ETERNIDAD DEL CIELO

Boyce escribió: "La bienaventuranza del estado de los justos llega a su plenitud por el hecho de que durará para siempre. No terminará jamás; no menguará. Si hay algún cambio, será para su engrandecimiento..."[83] Su carácter de eterno no descansa meramente en el término "vida eterna", acerca de cuyo significado ha habido discrepancias, ni en otras acepciones de "eterno", sino también en el "para siempre" (*eis ton aiona*) (Juan 6:51, 58; Apoc. 22:5d) y en otros términos juaninos tales como "nunca más tendrá sed" (*ou me dipsesei*) (Juan 4:14), "no verá" (*ou me theorese eis ton aiona*) o "gustará" (*geusetai*) "la muerte" (Juan 8:51, 52), y "no perecerán jamás" (*ou me apolontai eis ton aiona*) (Juan 10:28b).[84] Según Wiley "la perpetuidad de la vida futura es esencial para la vida misma", porque "cualquier posibilidad de un fin estropearía seriamente el concepto de la felicidad y la seguridad".[85] La perpetuidad del cielo significa un destino eterno fijo,[86] un gozo "infinito"[87] y, según algunos,[88] un crecimiento o desarrollo sin fin. P. T. Forsyth escribió:

> Paso pero no ceso. Voy a los que se han ido. Voy a Aquel en quien no hay principio ni fin, y en quien toda obra es Sí y Amén. El morir es Cristo. Es ganancia, realmente ganancia. Voy a estar más cerca de la gran realidad, el amor santo eterno. No me hundo meramente en lo Desconocido; me interno más profundamente en Dios y el reino de Dios. Veo su cara. Soy transportado por las energías del Eterno. Aquí no estoy donde debería estar, porque hay otros que no están. Pero me voy adonde todas

[80] Christian Theology, pp. 1230-31.
[81] *El Evangelio de la Redención*, p. 371.
[82] *A Manual of Theology*, pp. 360-61.
[83] *Abstract of Systematic Theology*, p. 475.
[84] Ibíd., p. 476.
[85] *Christian Theology*, 3:385.
[86] Helm, *The Last Things*, pp. 90-92.
[87] Dagg, *A Manual of Theology*, pp. 363-64.
[88] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 495-96; Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 72-73. Pero Erickson, *Christian Theology*, pp. 1232-33, ha rechazado la idea del crecimiento en el cielo, en parte porque piensa que el concepto "descansa sobre la filosofía procesal". Stockmeier, " 'Models' of Heaven in Christian Religious Feeling", p. 50, se ha referido al cielo como "una academia".

> las almas están llenas de Cristo; donde la opinión pública es el Espíritu Santo; donde todo se mueve en justicia, servicio y adoración.[89]

El cielo significa la manifestación plena de la gloria de Dios.

> Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén (Rom. 11:36).
>
> Al que está sentado en el trono y al Cordero sean la bendición y la honra y la gloria y el poder por los siglos de los siglos... Amén (Apoc. 5:13b).

[89] *This Life and the Next: The Effect of This Life on the Life of Faith in Another* (London: Independent Press, 1918), p. 85.

INDICE DE TEMAS